Clemente Fernández S. I.

Los filósofos medievales

Selección de textos



Biblioteca de Autores Cristianos



El pan de nuestra cultura cristiana

VOLUMENES DE PROXIMA APARICION

BAC Maior

HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA (5 vols.). Bajo la dirección de R. García-Villoslada.

Vol. II: La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV.

BAC Normal

EL LEON DE CRISTO. Biografía de Francisco Tarín, por J. M. Javierre

BAC Minor

CARTAS A LAS MONJAS DE CLAUSURA, por G. La Pira.

BAC Popular

CLARA DE ASIS, por D. Elcid.

Este volumen de la BAC está editado por

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.

Mateo Inurria, 15. MADRID-16

La BAC

La Biblioteca de Autores Cristianos reúne orgánicamente, en las diversas secciones que la integran, el principal acervo de la sabiduría cristiana perenne y seleccionados estudios de la investigación moderna. Al lado de las fuentes tradicionales del pensamiento cristiano ha ido incorporando obras fundamentales de teólogos y pensadores de nuestra época.

La BAC no es de escuela, de institución determinada ni de un grupo particular. Es de todos y para todos y, atenta a los signos de la época, quiere servir de instrumento para canalizar la respuesta del pensamiento cristiano a los problemas de hoy.

Nuestra obra no es oficial ni de mecenazgo; descansa únicamente en la confianza, estímulo y apoyo de sus lectores. Es una comunidad moral de autores, editores y lectores. Antepone al provecho propio el servicio general. Por eso procura conjugar el criterio de mayor perfección con la máxima baratura. En esta línea de superación, la BAC ha ido mejorando sensiblemente tanto la calidad interna de sus textos como el cuidado tipográfico de sus ediciones.

La BAC está patrocinada por la Pontificia Universidad de Salamanca, que ayuda y asesora eficazmente a los editores. Se ve respaldada por centenares de juicios elogiosos en revistas científicas nacionales y extranjeras, y en repetidas ocasiones ha recibido de la Santa Sede palabras de bendición y aliento, que constituyen nuevo motivo para continuar la obra comenzada hace ya cuatro decenios.

Noviembre 1980

El pan de nuestra cultura cristiana

Pida toda clase de informes a

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MATEO INURRIA, 15 - Apartado 466 - MADRID-16

Los filosofos medievales

En esta nueva publicación de la BAC, dividida en dos volúmenes, prosigue su autor —el P. Clemente Fernández, profesor de Filosofía en la Universidad Pontificia Comillas, de Madrid— la tarea iniciada ya en sus dos obras anteriores: *Los filósofos modernos. Selección de textos* (BAC, 3.ª ed., 1976), *Los filósofos antiguos. Selección de textos* (BAC, 1974).

Bajo el título *Los filósofos medievales* se comprende, siguiendo el criterio prácticamente unánime de los historiadores de la filosofía, no ya tan sólo a los pensadores cuya vida se desarrolló dentro del ámbito temporal que comúnmente se designa en la historia universal con el nombre de *Edad Media*, sino también a aquellos escritores a los que se suele considerar como representantes de la llamada «filosofía patrística» (s. II-VIII). Van, pues, incluidos en la presente Selección no sólo los filósofos que en una estricta consideración cronológica son medievales (s. V al XV) (filósofos escolásticos, árabes y judíos, y otros independientes), sino también, como precursores y aun verdaderos iniciadores de una de las tendencias —la principal, la filosofía escolástica—, aquellos pensadores que después de la aparición del cristianismo dieron una inflexión a la reflexión filosófica en la temática y en la solución de los problemas, que los hace estar más emparentados con la filosofía escolástica que con la filosofía antigua que inmediatamente los precede.

Ofrece, pues, la presente Selección un arco temporal muy amplio, que va desde San Justino (s. II) hasta Nicolás de Cusa († 1464), considerado unánimemente como el anillo de unión entre la filosofía medieval y la moderna: un período, como se ve, en algunos aspectos el más esplendoroso en la historia del pensamiento humano, por el alto valor de su especulación filosófica en lo que concierne al planteamiento y solución de los problemas fundamentales del mundo y del hombre.

El riguroso criterio de selección que ha habido que seguir, dado lo dilatado del campo de observación, no ha impedido que, al menos por lo que atañe a las grandes figuras, se haya dado una visión, si no completa —empresa a todas luces imposible en tal género de obras—, lo más fundada posible de su pensamiento. Esto vale sobre todo para los casos de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, de los que se aducen textos con una mayor abundancia: ambos, por diversos títulos, ocupan un puesto privilegiado en la historia del pensamiento humano y brindan todavía hoy a la reflexión filosófica elementos de gran valor para el planteamiento y solución de los grandes problemas metafísicos y éticos que se presentan al hombre actual.

Como en las dos obras anteriores, la Selección va acompañada de una copiosa bibliografía, en dos fases: general y especializada. El índice de materias, pieza esencial en la finalidad y carácter de esta obra, ayudará a hacer manejable el copioso material de información filosófica acumulado a lo largo de las numerosas páginas de los dos volúmenes.

Los filósofos medievales

II (último)

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466
MADRID . MCMLXXX

LOS FILÓSOFOS MEDIEVALES

SELECCION DE TEXTOS

POR

CLEMENTE FERNANDEZ, S. I.
PROFESOR DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD COMILLAS

II (último)

ESCOTO ERIUGENA-NICOLAS DE CUSA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXXX

Mateo Inurria, 15. Madrid
Depósito legal: M. 39.140-1979
ISBN 84-220-0929-3. Obra completa
ISBN 84-220-0972-2. Tomo II
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

TOMO II

LOS FILOSOFOS MEDIEVALES

SELECCION DE TEXTOS

II

ESCOTO ERIUGENA

(800/815-877?)

Obras principales: *Annotationes in Marcianum Cappellam* (859-860?); *De Praedestinatione* (851); Περὶ φύσεων μερισμοῦ, hoc est, *De divisione naturae* (862-866); *Expositiones super Hierarchiam caelestem S. Dionysii* (866-870); *Commentarium in S. Evangelium secundum Ioannem* (866-870).

Ediciones utilizadas: *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae)*. Liber primus, edited by I. P. Sheldon-Williams, with the collaboration of L. Bieler (Dublin 1968).—Trad. del editor.

Ioannis Scoti opera omnia. De divisione naturae Lib. III, IV: Migne, *Patrol. Latina* 122 c.619-754.—Trad. del editor.

De Praedestinatione: ib., c.537.—Trad. del editor.

Bibliografía general: Sheldon-Williams, o.c., Introduction, p.1-33; (Bibliogr. p.32-33); p.221-269; M. dal Pra, *Scoto Eriugena,* 2.ª ed. (Milano 1951) (Bibliogr., p.264-264); M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée* (Louvain-Paris 1933; reprod. anast., Bruxelles 1969) (Bibliogr. p.XI-XVII) p.382-386; J. J. O'Meara, *The present state of Eriugenian studies:* Bull. Phil. médiev. 16-17 (1974-1975) 86-89; H. Bett, *Johannes Scotus Erigena* (Cambridge 1925); P. Kletner, *Johannes Eriugena* (Hildesheim 1971, Nachdr. der Ausg. Leipzig-Berlin 1931); G. Bonafede, *Scoto Eriugena* (Palermo 1969); J.-M. Déchanet, *John Scotus Erigena:* Month 23 (1960) 147-160; *The mind of Eriugena.* Papers of a Colloquium, Dublin 14-18 jul. 1970 (Dublin 1973); E. Gilson, *La Philosophie au moyen âge,* 2.ª ed. (Paris 1947), p.208-222; G. Capone Braga, *Il razionalismo di G. Scoto Eriugena:* Arch. di fil. 8 (1938) 299-303; E. Gilson, *Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant:* Arch. d'hist. doctr. et litt. M. A. IV (1929-1930) 90-102 142-149; K. Eswein, *Die Wesenheit bei Johannes Scotus Eriugena:* Philos. Jahrb. 43 (1930) 189-206; R. Rini, *Dio come 'essentia omnium' nel pensiero di G. Scoto Eriugena:* Riv. di Fil. neosc. 62 (1970) 101-132; J. Dräsere, *Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seiner Werke 'De divisione naturae libri V'* (Neudr. der Ausg. Leipzig 1902, Aalen 1972); C. H. d. C. Silva, *O pensamento da diferenza no 'De divisione naturae' de Escoto Eriugena:* Didaskalia 3 (1973) 247-303; L. Bieler, *Some recent Work on Eriugena.* Hermathema 115 (1973), p.94-97; E. M. Porcelloni, *Le problème de la dérivation du monde à partir de Dieu chez Scot Erigène et chez Saint Anselme:* Anal. Anselm. 2 (1970) 195-208; G. Bonafede, *Presencia de San Agustín en Escoto Eriúgena,* trad. de V. Capánaga: August. 16 (1971) 863-285; Colloques internationaux du centre national de la recherche Scientifique, *Jean Scot Erigène et l'Histoire de la Philosophie,* Laon, 7-12 juillet 1975 (Paris 1977).

PERIPHYSEON

Sobre la división de la naturaleza

LIBRO I

1.356 MAESTRO.—Pensando yo muchas veces y estudiando con la mayor diligencia que puedo la primera y suprema división de todas las cosas que o están al alcance de nuestra mente o la superan, en las que son y las que no son, me viene a la mente como término general para designarlas el griego φύσις y el latino *natura*. ¿O es que tú piensas de otra manera?

ALUMNO.—No; estoy completamente de acuerdo. Pues yo también, cuando me pongo a razonar, hallo que las cosas son así.

M.—¿Quedamos, entonces, en que el nombre de naturaleza es el nombre general para todas las cosas que son y las que no son?

A.—Lo es. Pues nada puede presentarse a nuestro pensamiento a lo que no se pueda aplicar ese nombre.

M.—Ya que estamos de acuerdo en que ese término es general, indícame, te ruego, cómo se hace su división en especies por las diferencias; o, si lo prefieres, intentaré yo hacer una división, y tú darás tu juicio sobre ella.

A.—Empieza ya. Pues estoy impaciente por oír de ti la verdadera opinión sobre esta materia.

1.357 M.—Pienso que la división de la naturaleza se hace por cuatro diferencias en cuatro especies: la primera es la división en naturaleza que crea y no es creada; la segunda, en la que es creada y crea; la tercera, en la que es creada y no crea; la cuarta, en la que ni crea ni es creada. Mas en estas cuatro hay dos pares de opuestos: la tercera se opone a la primera, y la cuarta, a la segunda; pero la cuarta queda relegada al mundo de los imposibles, ya que es de su esencia el no poder ser ¿Te parece bien hecha esta división, o no?

1356-1421 SHELDON-WILLIAMS, o.c., Introduction, p.1-10; DAL PRA, o.c., p.46-57; CAPPUYNS, o.c., p.183-216.
1356 SHELDON-WILLIAMS, o.c., p.9-10; p.222 nt.3-5; Introd., p.6; DAL PRA, o.c., p.107.
1357 SHELDON-WILLIAMS, o.c., p.222 nt.8 y 9.

A.—Me parece bien hecha. Pero ten la bondad de repetirla, para que aparezca más clara la oposición entre esas formas.

M.—Creo que ves la oposición de la tercera división a la primera (la primera, en efecto es, la que crea y no es creada; a la que, por tanto, se opone contrariamente la que es creada y no crea), y la oposición de la segunda a la cuarta, ya que la segunda es la de la que es creada y crea; a la cual, por consiguiente, se opone en toda la línea la cuarta, la de la que ni crea ni es creada.

1.358 A.—Claramente las veo. Pero me deja muy perplejo la cuarta especie que has introducido. Pues de las otras tres no me atrevería a mover duda alguna, ya que en la primera está designada, si no me engaño, la causa de cuanto existe y de cuanto no existe; en la segunda, las causas primordiales; en la tercera, aquellas cosas que se manifiestan a través de la generación en el tiempo y en el espacio. Por eso, pienso que es necesario entablar una discusión más detallada de cada especie.

M.—Y piensas bien. Pero dejo a tu arbitrio el determinar el orden que debemos seguir en el razonamiento, es decir, por qué especie de naturaleza hemos de empezar.

A.—Me parece que está fuera de toda duda que debemos decir de la primera antes que de todas las demás lo que la luz que ilumina a toda mente se digne comunicarnos.

1.359 M.—Sea así. Pero creo que antes debemos decir unas palabras de esa que hemos llamado la división suprema y principal de todas, a saber, la división en las cosas que son y en cosas que no son.

A.—Me parece muy razonable y prudente. No veo, en efecto, otro principio de donde deba arrancar nuestro razonamiento, y no ya sólo porque se trata de la primera diferenciación, sino porque parece más oscura que las demás, y, en efecto, lo es.

1358 SHELDON-WILLIAMS, o.c., p.222 nt.10; p.223 nt.11 y 12.
1359 SHELDON-WILLIAMS, o.c., p.223 nt.13-15; DAL PRA, o.c., p.106-107; CAPPUYNS, o.c., p.328.

M.—Pues bien, esta diferencia fundamental que separa a todas las cosas requiere cinco modos de interpretación: el primero parece ser el mismo por el cual la razón nos persuade de que todas las cosas que caen bajo la percepción de los sentidos corporales o de la inteligencia se dice con verdad y razonablemente que son, y, en cambio, las que por la excelencia de su naturaleza escapan a la percepción no sólo de todo sentido, sino de todo entendimiento y razón, parecen con razón no ser, lo que no tiene recta interpretación sino en solo Dios y en las razones y esencias de todas las cosas por El creadas. Y con razón, pues, como dice Dionisio Areopagita, es esencia de todas las cosas aquel que es el único que verdaderamente es. «Pues—dice—el ser de todas las cosas es la divinidad que está sobre el ser» *.

1.360 También Gregorio el Teólogo prueba con muchas razones que ninguna substancia o esencia de alguna creatura, visible o invisible, puede ser comprendida por el entendimiento o por la razón en lo que es. Porque así como Dios, por estar en su ser mismo, que trasciende toda creatura, no es comprendido por ningún entendimiento, es también por igual incomprensible cuando se le considera en los más secretos repliegues de la creatura hecha por El y que en El existe; mientras que todo lo que de cualquier creatura o se percibe por los sentidos corporales, o es contemplado por el entendimiento, no es más que un accidente de su esencia, que hemos dicho que de por sí es incomprensible, pero que o por la cualidad, o por la cuantidad, o por la forma, o por la materia, o por alguna diferencia, o por el espacio, o por el tiempo, es conocida no en lo que es, sino en el hecho de que es.

1.361. I. Ese es, pues, el primero y fundamental modo de la división de las cosas que son y las que no son. Porque no hay que admitir en modo alguno, a mi juicio, ese que parece otro modo de división, a saber, el que se basa en las privaciones de las sustancias y accidentes. Porque lo que absolutamente no es ni puede ser, ni supera por la eminencia de su existencia al entendimiento, no veo cómo pueda tener cabida en las divisiones que se hacen de las cosas [a no ser que se diga que las ausencias y privaciones no son del todo nada, sino que están contenidas en cierta extraña virtualidad natural de las cosas cuyas privaciones o ausencias son, de suerte que poseen un cierto modo de ser] *.

* *De Cael. Hier.* IV, I (PG 3, 1778 I-2).
1360 SHELDON-WILLIAMS, o.c., p.223 nt.16-18.20; DAL PRA, o.c., p.108.
1361 SHELDON-WILLIAMS, o.c., p.223 nt.21.

1.362 II. Sea el segundo modo de ser y no ser el que se advierte en los órdenes y diferencias de las naturalezas creadas; se inicia en el poder intelectual que ocupa el puesto más elevado y próximo a Dios, y desciende hasta el último grado de la creatura racional e irracional, o, para decirlo más claramente, se extiende desde el ángel más elevado hasta el elemento más bajo del alma racional [es decir, la vida nutritiva y activa, que es la última parte del alma, porque nutre y hace crecer al cuerpo].

1.363 Aquí, por un maravilloso modo de entender las cosas, cada orden, incluido el que ocupa el ínfimo grado (que es el de los cuerpos, en el que llega a su término toda división), se puede decir que es y no es. En efecto, la afirmación del inferior es la negación del superior, y asimismo la negación del inferior es la afirmación del superior (y de la misma manera, la afirmación del superior es la negación del inferior, y la negación del superior será la afirmación del inferior). Y así, la afirmación del hombre (mortal aún) es la negación del ángel, y la negación del hombre es la afirmación del ángel, y viceversa... Y la misma regla se puede advertir en todas las esencias celestes hasta llegar al supremo orden universal. Este, sin embargo, tiene su límite en la suprema negación, ya que su negación confirma la no existencia de ninguna creatura superior... El orden ínfimo sólo niega o confirma al superior a él, ya que nada tiene inferior a sí que pueda anular o confirmar, porque es precedido de todos los que son superiores a él y no precede a ninguno inferior. Esta es, pues, otra razón por la cual todo orden racional o intelectual se dice que es y que no es: es, en cuanto que es conocido por los órdenes superiores o por sí mismo; no es, en cuanto que no se deja comprender por los inferiores.

* Adición de ERIÚGENA en redacción posterior.
1362 CAPPUYNS, o.c. p.329.
1363 SHELDON-WILLIAMS, o.c., p.224 nt.22.23 y 25.

1.364 III. El tercer modo no es descaminado localizarlo en aquellas cosas en las que obtiene su plenitud este mundo visible y en las causas que las preceden, latentes en los más recónditos pliegues de la naturaleza. En efecto, lo que de esas causas, tanto en lo que respecta a la materia como en lo que respecta a la forma, se conoce a través de la generación en el tiempo y en el espacio, suele el uso humano de hablar decir que es, mientras que lo que queda todavía encerrado en el seno de la naturaleza y no aparece a la luz ni en cuanto a la forma ni en cuanto a la materia, en el espacio o en el tiempo y demás accidentes, suele el mismo uso de hablar decir que no es.

1.365 De esto hay un gran número y variedad de ejemplos en todos los órdenes, pero especialmente en la naturaleza humana. En efecto, como Dios determinó a la vez la existencia de todos los hombres en aquel primero que hizo a su imagen, pero no a todos los hizo aparecer en el mundo al mismo tiempo, sino que en determinados tiempos y lugares confiere visible esencia a la naturaleza que El tiene a bien escoger, según un orden de El conocido, de ahí que de los hombres que hacen su aparición y aparecieron en el mundo, se dice que son, y de los que todavía no aparecen, pero existirán, se dice que no son. A este modo es reducible la teoría que habla de las virtudes seminales, ya sea en los animales, ya sea en los árboles o plantas. Porque dicha potencialidad, cuando está todavía latente en el seno de la naturaleza, por no aparecer todavía, se dice que no es (existe); en cambio, cuando se manifiesta en el nacer y en el crecer de los animales y en las flores y frutos de los árboles y de las plantas, se dice que es (existe).

1.366 IV. El cuarto modo es el que, con gran verosimilitud, en sentir de los filósofos, declara que tan sólo son en sentido verdadero las cosas que son comprendidas por solo el entendimiento, mientras que aquellas que en la generación sufren cambios, se unen y se separan a través de las expansiones y contracciones de la materia y de los intervalos de espacio y tiempo, se dice que no son en sentido verdadero, como es el caso de todos los cuerpos que están sujetos a nacer y perecer.

1364 Sheldon-Williams, o.c., p.224 nt.27-29; Cappuyns, o.c., p.329-330.
1365 Sheldon-Williams, o.c., p.224 nt.30.
1366 Cappuyns, o.c., p.329.

1.367 V. El quinto modo es el que la razón contempla tan sólo en la naturaleza humana, la cual, al abandonar por el pecado la dignidad de la imagen divina en la que con toda propiedad subsistió, merecidamente perdió el ser, y por eso se dice que no es; mientras que, una vez restaurada por la gracia del Unigénito de Dios, fue reducida al primitivo estado de su sustancia en la cual fue creada a imagen de Dios, empezó a ser, e incoa la vida en dicho estado... (p.36-44).

1.368 M.—De las citadas divisiones de la naturaleza, nos ha parecido ser la primera diferencia la de la naturaleza que crea y no es creada. Y con razón, ya que tal especie de naturaleza sólo de Dios se predica corectamente, que, por crear El solo todas las cosas, es conocido como ἄναρχος, es decir, sin principio, ya que El es la causa principal de todas las cosas que han sido hechas de El y por El, y, por lo mismo, es también el fin de cuanto procede de El; a El, en efecto, tienden todas las cosas. El es, pues, el principio, el medio y el fin: el principio, porque de El proceden todas las cosas que participan de la esencia; el medio, porque de El y por El subsisten y se mueven; y el fin, porque tras El se mueven buscando el descanso de su movimiento y la estabilidad de su perfección.

1.369 A.—Creo con toda firmeza y entiendo, en cuanto me es posible, que eso se predica rectamente tan sólo de la causa divina universal, ya que ella sola crea las cosas que de ella proceden y no es creada por ninguna causa superior y anterior a ella. Ella es, en efecto, la suprema y única causa de todas las cosas que tienen existencia por ella y en ella.

Pero quisiera conocer tu opinión sobre lo siguiente: me quedo muy perplejo cuando, al leer los libros de los Santos Padres, que con tanto celo trataron de la naturaleza divina, encuentro con frecuencia la afirmación de que no sólo crea cuanto existe, sino que también es creada. Ella, en efecto, en

1367 Cappuyns, o.c., p.329.
1368 Sheldon-Williams, o.c., p.227 nt.61; Cappuyns, o.c., p. 350; Dal Pra, o.c., p.136; Porcelloni, o.c., p.198.

decir de ellos, hace y es hecha, crea y es creada. Si eso es verdad, no acierto a ver cómo pueda quedar en pie nuestro razonamiento, ya que decimos que solamente crea, pero no es creada por nadie.

M.—Con razón estás perplejo, pues también yo estoy muy maravillado de ello, y desearía que me ayudases a llegar a poder ver cómo esas proposiciones que parecen contradecirse puedan conciliarse, y cómo abordar esta cuestión según esta razón... (p.58-60).

1.370 A.—¿No nos habíamos propuesto el investigar, en la medida a nosotros posible, las razones por las que los que tratan de la naturaleza divina dicen que la misma crea y es creada? Porque, que crea todas las cosas, ningún sano entendimiento lo pone en duda; pero en qué sentido se dice que es creada, es cosa que, a nuestro juicio, no debemos considerar solamente de pasada.

M.—Así es. Pero pienso que con lo que llevamos dicho tenemos ya abierto un acceso no despreciable para la solución de esta cuestión. Hemos convenido, en efecto, en que por el movimiento de la divina naturaleza, no hay que entender otra cosa más que el propósito de la voluntad divina de hacer las cosas que han de ser hechas. Se dice, por tanto, que la naturaleza divina se hace en todas las cosas, la cual no es otra cosa que la voluntad divina. En ella, en efecto, no se distinguen el ser y el querer, sino que el querer y el ser son una misma realidad en la producción de las cosas que se ha determinado que serán hechas.

1.371 Por ejemplo, podría alguno expresarse así: La moción de la divina voluntad se dirige a esto: a que existan las cosas que de hecho existen. Crea, pues, todas las cosas que saca de la nada para que existan, llevándolas del no ser al ser; pero es creada, porque nada, excepto ella, existe esencialmente, ya que ella es la esencia en todas las cosas. Porque, así como no hay nada que sea bueno por naturaleza fuera de él, sino que todo lo que se dice bueno lo es por participación del único sumo Bien, así todo lo que se dice que existe, no existe en sí mismo, sino por la participación de la naturaleza que verdaderamente existe. Así que, como ya lo

hemos ponderado en lo que hemos dicho antes, no sólo se dice que la naturaleza divina se hace cuando la palabra de Dios nace de un modo admirable e inefable en los que se han reformado en la fe, en la esperanza y en la caridad y en las demás virtudes—como dice el Apóstol hablando de Cristo: «El cual fue por Dios para nosotros sabiduría, y justificación, y santificación, y redención» *—, sino también porque, siendo en sí misma invisible, se manifiesta en todas las cosas que existen, no impropiamente se dice hecha.

1.372 Porque también nuestro entendimiento, antes de ponerse a conocer y recordar, no irrazonablemente se dice que no existe. El, en efecto, es en sí mismo invisible y no es conocido de nadie más que de Dios y de nosotros mismos; pero, una vez que ha venido a tener actos de pensar y recibe forma de algunas imaginaciones, se dice, no sin razón, que es hecho... Con esta analogía, aunque alejada de la naturaleza divina, creo que se puede hacer ver cómo, al crear y al no poder ser creada por nadie, es creada de modo admirable en todos aquellos seres que de ella proceden; de suerte que, así como la inteligencia de nuestra mente, o su propósito, o su designio, o comoquiera que pueda llamarse ese movimiento nuestro íntimo y primero, cuando se pone a pensar, como hemos dicho, y ha recibido algunas formas de la imaginación y procede a emitir palabras o señales de mociones sensibles no desacertadamente se dice que se hace—pues sin forma alguna en sí mismo, resulta formado por medio de la fantasía—, así la esencia divina, que, subsistiendo en sí, supera todo entendimiento, se dice con razón que es creada en las cosas que han sido hechas por ella y por medio de ella y en ella, de suerte que sea conocida por aquellos que la buscan con buen espíritu, ya sea por el entendimiento, si se trata de cosas sólo perceptibles por éste, ya por los sentidos, si son sensibles.

1.373 A.—Ya hemos hablado suficientemente de este punto, según creo.

M.—Y bien ampliamente, si no me engaño.

A.—Pero todavía tienes que explicar cómo es que se dice

* 1 Cor 1,30.
1372 Sheldon-Williams, o.c., p.228 nt.72-74; Dal Pra, o.c., p.112.
1372 Dal Pra, o.c., p.112.113.151.

tan sólo que la naturaleza divina es creante y no creada, siendo así que, como queda evidenciado por las razones expuestas, ambas cosas se dan en ella, crea y es creada. [Esas cosas parecen contradictorias].

M.—Estás bien atento a todo. Veo, en efecto, que ése es un punto digno de estudio.

A.—Sí que lo es.

M.—Presta, pues, atención, y aplica la mirada de tu mente a la respuesta que en breves términos te voy a dar.

A.—Empieza; te seguiré con toda atención.

1.374 M.—No pondrás en duda que la naturaleza divina es la creadora del universo.

A.—Sigue adelante. Dudar de eso es una impiedad.

M.—¿Percibes igualmente con la fe y el entendimiento que no es creada por nadie?

—A.—Nada más cierto.

M.—¿No dudas, entonces, cuando oyes que es creada, que no es creada por otra naturaleza sino por sí misma?

—A.—No lo dudo.

M.—¿Pues qué? ¿No es siempre creante, ya sea que se cree a sí misma, ya sea que cree las otras esencias creadas por ella? Pues cuando se dice que se crea a sí misma, no tiene otro sentido aceptable más que el que crea las naturalezas de las cosas. La creación, en efecto, de ella, es decir, la manifestación de sí misma en algo, es, por cierto, su sustitución por todas las cosas existentes.

1.375 A.—Lo dicho hasta ahora parece probable. Pero quisiera saber qué enseña la teología sobre esa naturaleza inefable e incomprensible naturaleza creadora y causa de todas las cosas, [a saber: si existe, qué es, cómo es, y cómo se define].

M.—¿Y no ha hecho ver con toda claridad a los que contemplan la verdad esa teología que acabas de mencionar, y que se ocupa o exclusiva o principalmente de la naturaleza divina, que de las cosas que han sido creadas por ella se deduce que ella sola subsiste esencialmente, pero que no se entiende

1375-1395 Dal Pra, o.c., p.67-105; Cappuyns, o.c., p.280-302.
1375 Sheldon-Williams, o.c., p.229 nt.75.77; p.30 nt.78.

lo que es esa esencia? En efecto, no solamente, como hemos dicho repetidas veces, supera esa esencia todo esfuerzo de la humana razón, sino también las más puras inteligencias de las esencias celestiales; y, sin embargo, los teólogos, de las cosas que existen, han venido a descubrir, por el buen uso de su razón, que ella existe; y de las divisiones de las mismas en géneros y especies, diferencias y números, que es sabia; y del movimiento de las cosas, y de la estabilidad de la mente, que vive.

Por ese camino llegaron a encontrar la sublime verdad de que la causa de todas las cosas es trisubsistente. Porque, como hemos dicho, del hecho de que las cosas son, se colige que ella es o posee el ser; del orden admirable de las cosas, que es sabia, y por la realidad del movimiento se ha descubierto que es vida. Es, pues, la naturaleza creadora y causa de todas las cosas, y es sabia, y vive, y fundados en eso, los investigadores de la verdad nos han enseñado que por la esencia se entiende el Padre, por la sabiduría el Hijo y por la vida el Espíritu Santo... (p.62-68).

1.376 A.—Ya veo que la respuesta del mencionado santo teólogo * se apoya completamente en la verdad. Pues, como queda demostrado, no puede, ni en la naturaleza divina ni en la humana, aplicarse el nombre de una relación a una sustancia o esencia. Pero desearía que me instruyeses en breves y claras palabras sobre si todas las categorías, siendo como son diez, se pueden predicar con verdad y propiedad de la suprema esencia, una en tres sustancias, y de las tres sustancias en la misma esencia una.

M.—Sobre ese punto no sé quién pueda hablar con brevedad y claridad. Porque, o se ha de guardar un absoluto silencio, remitiéndose a la simplicidad de la fe ortodoxa, ya que supera toda inteligencia, como está escrito: «Tú que eres el único que posee solo la inmortalidad y habitas en una luz inaccesible», o, si se pone uno a hablar sobre ello, necesariamente tratará de hacerlo verosímil por muchos caminos y argumentos, echando mano de las dos partes principales de la

* S. Gregorio Nacianzeno.
1376-1378 Dal Pra, o.c., p.110s.
1376 Sheldon-Williams, o.c. p.230 nt.83.

teología: la afirmativa, que los griegos llaman καταφατική y la negativa que llaman ἀποφατική.

1.377 La una, es decir, la ἀποφατική, niega que la divina esencia o sustancia sea alguna de las cosas que son, es decir, que se pueden expresar o entender; la otra, la καταφατική, predica de ella cuantas cosas existen, y por eso se llama afirmativa—no que confirme que ella es alguna de las cosas que son, sino que hace ver que se pueden predicar de ella todos las cosas que de ella proceden—. Porque lo que es causa, puede de razonablemente ser expresado en términos de las cosas por ello causadas, y así dice que es verdad, bondad, esencia, luz, justicia, sol, estrella, espíritu, agua, león, oso, gusano y otras muchas cosas sin cuento, y no sólo saca sus enseñanzas de las cosas que son conforme a naturaleza, sino aun de las que son contra la naturaleza, como cuando dice que está embriagada y que es necia o está loca. Pero no hace ahora a nuestro propósito el hablar de eso, pues ya lo hizo suficientemente San Dionisio Areopagita en la *Symbolica Theologia;* volvamos, por tanto, a la cuestión que habías propuesto: tu pregunta era si se predican con propiedad de Dios todas las categorías o sólo alguna de ellas.

1.378 A.—Sí, hay que volver a esa cuestión. Pero antes tendremos que considerar, según creo, por qué de esos nombres citados, a saber: esencia, verdad, justicia, sabiduría y los demás de esa clase, que parecen ser no sólo divinos, sino divinísimos, y que no significan otra cosa más que esa divina sustancia o esencia, ha dicho ese mencionado santísimo padre y teólogo que son metafóricas, esto es, trasladadas de la creatura al Creador. Pues pienso que se debe juzgar que habló así no sin una mística y discreta razón.

M.—Tienes buenas dotes de observación. Tampoco sobre este punto debemos pasar precipitadamente. Por eso, respóndeme, te ruego, si puedes pensar que existe algo opuesto a Dios, o concebido a la vez con El. Opuesto entiendo, o por privación, o por contrariedad, o por relación, o por ausencia, o por concebido a la vez con El, quiero decir entendido con El eternamente, sin ser, sin embargo, coesencial con El.

1377 Sheldon-Williams, o.c., p.230 nt.85.86.

1.379 A.—Veo claramente a dónde vas. No me atrevería, pues, a decir que existe algo que le sea opuesto, ni algo que se entienda a la vez con El, que sea ἑτερούσιον es decir, que sea de otra esencia que El. Pues los que se oponen relativamente, se oponen siempre de tal suerte, que empiezan a la vez y a la vez cesan de ser, ya sean de la misma naturaleza, como la de unidad al doble, o de 2/3 a 3/2, ya sean de diferente naturaleza, como la luz y las tinieblas, o en la relación de la privación, como muerte y vida, voz y silencio. Pues esas cosas se atribuyen según la recta razón a los seres que están sujetos a nacimiento y desaparición. Las cosas que entre sí discrepan no pueden ser eternas; si lo fuesen, no discreparían entre sí, pues la eternidad se mantiene siempre semejante a sí misma y subsiste siempre toda en sí misma como una simple e individua unidad. Ella es, en efecto, el único principio de todas las cosas, y su único fin, en nada opuesto a Sí mismo. Por lo mismo, no sé quién pueda osar afirmar que es coeterno a Dios algo que no es coesencial con El. Porque si tal cosa se puede pensar o encontrar, se seguirá necesariamente que no hay un solo principio, sino dos [o más], muy diferentes entre sí, cosa que la recta razón ha rechazado siempre sin titubear; de lo que es Uno reciben el ser todas las cosas; pero de dos (o más), nada.

1.380 M.—Bien discurres, a mi juicio. Así que, si esos nombres divinos mencionados dicen relación a otros nombres que les son directamente opuestos, necesariamente las cosas propiamente significativas por ellos habrán de ser pensadas como teniendo sus correspondientes contrarios opuestos a ellos; consiguientemente, no pueden ser predicadas de Dios, quien no admite ningún opuesto, ni de quien no se conoce algo coeterno que difiera de El por naturaleza. En efecto, la recta razón no puede encontrar ninguno de esos nombres mencionados o de otros similares, del cual no descubra a su vez otro nombre opuesto a él, o que difiera de él dentro del mismo género. Y lo que conocemos en los nombres, debemos necesariamente conocerlo en las cosas por ellos significadas.

1.381 Pero, como las expresiones de significación divina

1379 Sheldon-Williams, o.c., p.230 nt.88.
1381 Sheldon-Williams, o.c., p.230 nt.93.

que en la Sagrada Escritura se predican traslaticiamente de la creatura al Creador (si es que correctamente se dice que algo se predica de Dios, cosa que estudiaremos en otro lugar), son innumerables, y no se las puede encontrar y recoger por el corto alcance de nuestro raciocinio, pondremos unos pocos de esos nombres divinos por vía de ejemplo.

Dícese, pues, [Dios] esencia, pero no es propiamente esencia, pues al ser se opone el no-ser; es, por tanto, ὑπερούσιος, esto es, superesencial. Se dice asimismo bondad, pero no es bondad propiamente; pues a la bondad se opone la malicia. Es, por tanto, ὑπεράγαθος, esto es, más que bueno, y ὑπεραγαθότης, esto es, más que bondad. Se dice Dios, pero no es propiamente hablando Dios, pues a la visión se opone la ceguera, y al que ve, el que no ve. Es, por tanto, ὑπερθέος, esto es, más que Dios, ya que θέος se interpreta *el que ve*. Pero si recurres a otra etimología de este nombre, de suerte que pienses que se deriva, no del verbo θεωρῶ (= ver), sino del verbo θέω (= correr), te encuentras con el mismo resultado: en efecto, al que corre se le opone el que no corre, como la lentitud a la velocidad. Será, entonces ὑπέρθεος, esto es, más que el que corre, como está escrito: «Velozmente corre su palabra» (Sal 147,15). Pues este texto lo entendemos de la palabra de Dios, que de manera infalible corre a través de todas las cosas que son, para que sean.

Y lo mismo debemos pensar en el caso de la verdad. Pues a la verdad se opone la falsedad, y por eso El no es propiamente verdad. Es, pues, ὑπεραλήθος y ὑπεραλήθεια, esto es, más que verdadero y más que verdad. Y la misma manera de pensar hay que observar en todos los nombres divinos... (p.72-78).

1.382 M.—¿No hemos dicho que la naturaleza inefable no puede ser significada propiamente por ningún verbo, por ningún nombre o por ningún otro sonido sensible, por ninguna cosa significada? En esto estuviste, en efecto, de acuerdo: No es llamada propiamente, sino metafóricamente, esencia, verdad, sabiduría y otras cosas parecidas, sino que se la llama superesencial, más que verdad y más que sabiduría. Pero, al fin, ¿no parecen ser éstos más a modo de nombres propios? Porque si no es llamada esencia propiamente, sin embargo, se la llama propiamente superesencial; igualmente, si no se llama propiamente verdad o sabiduría, sí que se la llama propiamente verdad y más que sabiduría. No carece, por tanto, de sus nombres propios...

1.383 A.—También yo me maravillo en qué estaba pensando cuando había pasado por alto sin tocar esta cuestión nada despreciable; por eso, te ruego encarecidamente que me la expongas. Pues comoquiera que se exprese la sustancia divina, por partes muy simples de la oración, o por expresiones compuestas, en griego o en latín, con tal de que se la exprese con propiedad, no parecerá inefable. Pues no es inefable lo que de algún modo se puede expresar.

M.—Ahora sí que estás bien alerta.

A.—Lo estoy. Pero no veo todavía nada sobre esta cuestión que nos acaba de salir al paso.

M.—Vuelve a la conclusión que poco antes hemos obtenido. Hemos dicho, en efecto, si no me engaño, que hay dos partes supremas de la teología, y esto no de por nuestra propia cosecha, sino de la autoridad de San Dionisio Areopagita, que con toda claridad habla de la teología como dividida en dos partes, a saber, en καταφατική y ἀποφατική, que Cicerón expresa como intención y repulsión, pero que nosotros, para que aparezca más claramente el sentido de ambos nombres, hemos preferido traducir por «afirmación» y «negación».

A.—Creo recordar bien esas dos. Pero no veo todavía de qué nos puedan servir para la cuestión que nos hemos propuesto.

M.—¿No ves cómo estas dos, afirmación y negación, se oponen una a otra?

A.—Lo veo; y pienso que no puede haber una oposición mayor.

1.384 Redobla ahora tu atención. Cuando llegues a obtener plena luz por efecto del razonamiento bien llevado, verás con suficiente claridad que esas dos cosas que parecen contrarias entre sí, no se oponen mutuamente de ningún modo cuando se aplican a la naturaleza divina, sino que por todos los modos se armonizan mutuamente en todo. Mas para que aparezca esto más claro, sirvámonos de unos pocos ejemplos.

1383 Sheldon-Williams, o.c., p.230 nt.95.
1383-1386 Cappuyns, o.c., p.317-331.

Verbigracia, la καταφατική dice: «El es verdad»; la ἀποφατική contradice: «No es verdad». Aquí parece darse una contradicción, pero mirando las cosas con más atención, no existe ningún conflicto. Porque la afirmación: «Es verdad», no afirma propiamente que la sustancia divina sea verdad, sino que puede llamársela con ese nombre por metáfora, trasladándolo de la creatura al Creador. Así, a la esencia divina, desnuda y despojada de toda propia significación, la viste con tales nombres. Por su parte, la que dice: «El no es verdad», porque conoce con toda claridad que la naturaleza divina es incomprensible e inefable, no niega que ella es (verdad), sino que niega que se la pueda llamar con propiedad Verdad o que lo sea. Pues todas las significaciones de las que la καταφατική reviste a la divinidad, la ἀποφατική no deja de retirárselas. Una dice, por ejemplo: «Es sabiduría», revistiéndola así de ella; la otra dice: «No es sabiduría», despojándola, a su vez. Una dice: «Se la puede llamar esto», pero no dice: «Esto es propiamente»; la otra dice: «No es esto, aunque se la puede llamar a partir de eso».

1.385 A.—Todo esto lo veo clarísimamente, a no ser que me ilusione, y las cosas que antes me parecían opuestas entre sí, veo ahora más claro que la luz del sol que, aplicadas a Dios, se armonizan entre sí y no se oponen en nada. Pero tengo que confesarte que todavía no veo qué tiene que ver todo esto con la solución de la cuestión que nos ocupa.

M.—Esfuerza un poco más la atención y explícame, en cuanto puedas, a qué parte de la teología afirmativa o negativa pertenecen las expresiones que antes hemos aducido: superesencial, más que verdad, más que sabiduría y las demás parecidas.

A.—No me hallo con ánimos para decidirlo por mí mismo. Pues, cuando paro mientes en que esas expresiones carecen de partícula negativa [«no»], temo incluirlas en la parte negativa de la teología; pero, si las ascribo a la parte afirmativa, me doy cuenta de que su sentido no lo consiente. En efecto, cuando se dice: «es superesencial», ninguna otra cosa puedo entender en eso sino la negación de esencia, pues el que dice: «es superesencial», niega de plano que sea esencial, y por lo mismo, aunque la negación no esté expresada en los términos que se pronuncian, no pasa inadvertido su auténtico sentido a los que la consideran bien. En consecuencia, me veo obligado, creo, a reconocer que esas expresiones que parecen carecer de negación, pertenecen, por lo que de ellas se pueden entender, más a la parte negativa de la teología que a la afirmativa.

1.386 M.—Veo que has respondido con suma cautela y cuidado, y apruebo decididamente el modo como con tanta sutileza has descubierto en la expresión externa de la parte afirmativa el sentido de la negativa. Sea, pues, si te place, la solución de esta cuestión, la siguiente: que esos nombres que, con la adición de las partículas «super» o «más que» se predican de Dios, como que es superesencial, más que verdad, y otras parecidas, comprenden dentro de sí en sumo grado a las dos predichas partes de la teología, de suerte que en la expresión externa revisten la forma de la afirmativa, pero, en cuanto al sentido, la fuerza de la negativa. Podemos concluir con este breve ejemplo: «Es esencia»: afirmación; «no es esencia»: negación; «es superesencial»: afirmación, y a la vez negación, pues en la expresión externa carece de la negación, pero en el sentido la tiene. Pues la que dice: «es superesencial», no dice lo que es, sino qué no es; dice, en efecto, que no es esencia, sino más que esencia, pero no declara qué es eso que es más que esencia, ya que dice que Dios no es una de aquellas cosas que son, sino que es más que las cosas que son, pero no define de ningún modo qué es ese ser... (p.78-84).

1.387 ... Ahora debemos seguir a la razón, que trata de investigar la verdad de las cosas y no está oprimida por ninguna autoridad, y así, no siente ningún impedimento para sacar a la luz pública y proclamar lo que a fuerza de trabajosos asedios de raciocinios ha ido buscando y por fin ha encontrado. Porque es verdad que siempre hay que seguir en todo la autoridad de la Sagrada Escritura, ya que en ella se asienta la verdad como en su sede recóndita. Pero no por eso hay que creer que siempre se sirva de verbos y nombres en su sentido propio al hablarnos de la naturaleza divina, sino que echa mano de ciertas semejanzas y diversos modos de transferir verbos o nombres, condescendiendo así con nuestra debilidad y elevando

1386 Sheldon-Williams, o.c., p.231 nt.96; Dal Pra, o.c., 120.
1387 Sheldon-Williams, o.c., p.241 nt.196.197.

con una doctrina sencilla nuestra capacidad de entender todavía ruda e infantil. Oye al Apóstol, que dice: «Os he dado leche a beber, no alimento» *. El esfuerzo de las Sagradas Letras se dirige a comunicarnos e instruirnos en algo que nos ayuda a nutrir nuestra fe en una realidad inefable, incomprensible e invisible para nosotros. Ya que, tratándose de Dios, ninguna otra cosa se debe decir ni pensar por los que llevan una vida piadosa y casta y se afanan por la verdad, que lo que se encuentra en la Sagrada Escritura, y no hay que servirse de otras expresiones y metáforas que las que usan los que creen en Dios o disputan sobre El. Pues, ¿quién va a presumir decir sobre esa inefable Naturaleza algo fruto de su ingenio propio, sino lo que ella misma de sí misma ha pronunciado a través de sus instrumentos sagrados, los teólogos? Pero, para que creas y te convenzas de esto con más firmeza, creo que debo aducir aquí el testimonio del teólogo San Dionisio, si te parece bien.

A.—Me parece muy bien, y no hay cosa que acoja con mayor agrado que la razón reforzada con una autoridad de gran valor.

1.388 M.—En el capítulo primero del libro *De divinis Nominibus* hace un gran elogio el dicho teólogo de la autoridad de la Sagrada Escritura. Pero como se expresa, según su costumbre, en lenguaje complicado y retorcido, y parece, por eso, a muchos muy oscuro y difícil de entender, me ha parecido ofrecer su pensamiento disponiendo las palabras en un orden más fácil de entender que el que presentan en el que han sido escritas: «No debemos en modo alguno arriesgarnos a decir ni entender nada de la superesencial Divinidad más que lo que está divinamente revelado en las Sagradas Letras. Pues el superesencial conocimiento de la Superesencialidad que está por encima de la razón y del entendimiento y de la esencia debe ser aplicado a las claridades superiores, coartadas por la templanza y la santidad acerca de las realidades divinas, que se remontan a tanta mayor altura cuanto más en ellas se filtra el rayo de luz de las Sagradas Letras» *. ¿No ves

* 1 Cor 3,2.
1388 Sheldon-Williams, o.c., p.242 nt.198-207.218.
* *De div. Nom.* I 1 (PG 3, 588 A 2-3).

cómo prohíbe absolutamente el que nadie ose decir nada de la oculta Divinidad que no esté dicho en las Sagradas Escrituras? A esos oráculos los llama, con un nombre el más glorioso y verdadero, «claridades superiores, coartadas por la santidad y templanza acerca de las realidades divinas»...

1.389 Baste esto a propósito de la necesidad de seguir solamente a la Sagrada Escritura, sobre todo en las disputas sobre las cosas divinas. La razón, por su parte, concentra todos sus esfuerzos en sugerirnos y probar, con bien fundadas investigaciones sobre la verdad, que no se puede decir nada de Dios con propiedad, ya que supera todo entendimiento y todas las expresiones sensibles e inteligibles Aquel que es mejor conocido no conociéndole y cuya ignorancia es la verdadera sabiduría, que con más verdad y exactitud es negado en todo que afirmado. Pues cualquier negación que de El hagas será una negación verdadera, mientras que no toda afirmación que hagas será una afirmación verdadera. En efecto, si asientas que es esto o aquello, se te convencerá de falsedad, ya que El no es ninguna de las cosas existentes que se pueden decir o entender; en cambio, si dijeras: «El no es ni esto, ni aquello, ni ninguna cosa», aparecerá que has dicho verdad, porque no es ninguna de las cosas que existen y de las que no existen, y nadie puede acercarse a El si, fortaleciéndose en el camino de la mente, no abandona todos los sentidos y las operaciones intelectuales y, a la vez las cosas sensibles y cuanto es y no es, y es restituido en ese estado de ignorancia a la unidad—en cuanto es posible—de Aquel que está sobre toda esencia e inteligencia, del cual no hay razón ni inteligencia, ni se dice, ni se entiende, ni tiene nombre ni verbo que la exprese. Sin embargo, no irrazonablemente, como ya hemos dicho repetidas veces, cuantas cosas son, desde el grado más elevado hasta el ínfimo, pueden decirse de El por una especie de semejanza o desemejanza, o por contrariedad, ya que El es la fuente de todas las cosas que pueden ser predicadas de El. Pues El no sólo creó cosas semejantes a El, sino también cosas desemejantes, ya que El mismo es semejante y desemejante, y causa de los contrarios.

1.390 La recta razón enseña, en efecto, que por la efica-

1389 Sheldon-Williams, o.c., p.242 nt.219; Dal Pra, o.c., p.116-122.

cia de aquellas cosas que han sido realmente creadas por El, aun las que parecen contrarias y las que por privación de la esencia no existen, se contienen (en El). Pues no hay vicio que no sea la sombra de alguna virtud, o por alguna semejanza falaz, o por una contrariedad declarada: por semejanza, como la soberbia se presenta como la sombra del [verdadero] poderío; la lujuria, la de la placidez; el furor, la de la fortaleza; la ira, la de la corrección [y de la justicia], y así otras cosas parecidas; y por contrariedad, como la malicia se presenta como la sombra de la bondad. Porque, así como la bondad lleva a las cosas que no existen de la no existencia a existir, así la malicia ambiciona corromper todas las cosas que existen y disolverlas por completo, de suerte que perezcan; si esto sucediese, ella perecería a la vez. Pues si pereciese la naturaleza, perecería al mismo tiempo también el vicio.

1.391 En cambio, por virtud de la bondad toda la naturaleza se conserva para que no perezca. Pero todavía queda lugar para la malicia, para exaltación de la bondad por contraste, y para ejercicio de las virtudes por una razonable actividad, y para purgación de la naturaleza misma cuando será absorbida la muerte en la victoria, y aparecerá reinando sola la bondad, y la malicia desaparecerá por completo. Pero de esto se hablará más ampliamente en el libro quinto. Que no te aleje, pues, autoridad alguna de lo que te ha enseñado la razonable deducción obtenida de la recta contemplación. Pues la auténtica autoridad no se opone a la recta razón, ni la recta razón a la auténtica autoridad, ya que no hay duda de que ambas dimanan de una misma fuente, a saber, la sabiduría divina.

1.392 La una ha concedido y suministrado a los piadosos investigadores el don de pensar y decir muchas cosas de esa naturaleza incomprensible e inefable, de modo que el estudio de la verdadera religión no quede silencioso en todas las materias, y nutra a los todavía ignorantes en la simplicidad de la doctrina, y provista y armada y fortificada de las divinas defensas pueda responder a los adversarios de la fe católica; la otra, en cambio, tiene como misión corregir piadosa y sencillamente

1391-1395 Cappuyns, o.c., p.287-289.
1391 Dal Pra, o.c., p.81.82.
1392 Sheldon-Williams, o.c., p.243 nt.221-223.

a las almas sencillas que se están criando en la Iglesia, para que no crean o piensen nada indigno de Dios, ni se imaginen que todo lo que las Santas Escrituras predican de Dios, se predica de El en sentido propio... (p.188-190).

Pues el alma racional, aunque por su simplicidad sufra engaño al oír que se predican de Dios nombres de cosas naturales, estimando que se dicen de El en sentido propio, sin embargo, no se engaña del todo, sino que, cuando oye que se predican del Creador nombres contra la naturaleza, o los tiene por falsos y los rechaza, o reconoce y cree que están dichos en sentido figurado.

1.393 A.—No estoy tan atemorizado por la autoridad, ni temo tanto el ataque de los menos capaces, que me vaya a avergonzar de proclamar con la frente bien alta lo que la recta razón deduce y con toda claridad define, sobre todo cuando de tales materias se ha tratado sólo entre sabios, para los cuales nada hay más dulce de oír que la recta razón, nada más placentero de investigar cuando se lo está buscando, nada más hermoso que contemplar una vez encontrado. Pero estoy a la expectativa de lo que pretendes con ese razonamiento.

1.394 M.—¿Qué te parece que pretendo con estos argumentos sino el que llegues a entender que, así como las palabras que significan las cosas, ya sean sustancias, ya accidentes [o esencias], se predican en sentido traslaticio y no propio, así también las palabras que significan los movimientos de la naturaleza creada, naturales o no naturales, no se pueden predicar de Dios en sentido propio, sino sólo metafórico? Porque, si [los nombres] de las esencias o sustancias o accidentes se aplican a Dios no en sentido real, sino por cierta necesidad de expresar de algún modo a la naturaleza inefable, ¿no se sigue necesariamente que también las palabras que significan los movimientos de las esencias, sustancias y accidentes no se pueden atribuir en sentido propio a Dios, que por la incomprensible e inefable excelencia de su naturaleza, está muy por encima de toda esencia, de toda sustancia, de todo accidente, de todo movimiento y acción y pasión, y de cuanto se dice y se piensa, y también de lo que no se dice ni se piensa y está, sin embargo,

1394 Sheldon-Williams, p.243 nt.224.225.

dentro de ellos? Pues ¿qué? Si Dios es llamado por metáfora amor, siendo así que es más que amor y supera todo amor, ¿por qué no se le ha de llamar amor, al superar toda noción de amor? [Porque El no busca nada fuera de Sí mismo, ya que El solo es todo en todas las cosas]. De manera parecida, si se le llama agente y actor, el que hace y el Hacedor, no en sentido propio, sino por una especie de traslación, ¿por qué no se ha de decir de El en la misma manera de hablar, que actúa y hace, o que es sujeto de acción o padece? Y lo mismo creo que hay que pensar de las demás palabras que significan todos los movimientos de la creatura mudable, ya sean naturales, ya no naturales, ya racionales, ya intelectuales, ya irracionales, ya corporales, ya incorporales, locales o temporales, rectos, u oblicuos, o angulares, o circulares, o esféricos.

1.395 A.—Muy estrechamente me apremias a que reconozca que eso es razonable. Pero desearía que reforzaras eso de algún modo con la autoridad de los Santos Padres.

M.—Creo que no ignorarás que es de mayor dignidad lo que tiene prioridad de naturaleza que lo que la tiene de tiempo.

A.—Eso es cosa sabida de casi todos.

M.—Se nos ha enseñado que la razón tiene prioridad de naturaleza, y la autoridad, prioridad de tiempo. En efecto, aunque la naturaleza fue creada a la vez con el tiempo, la autoridad, por su parte, no empezó desde el comienzo del tiempo y de la naturaleza, y la razón surgió desde el principio de las cosas con la naturaleza y el tiempo.

A.—La razón misma enseña eso. Pues la autoridad procedió de la verdadera razón, pero la razón no procedió en modo alguno de la autoridad. Toda autoridad, en efecto, que no se ve aprobada por la verdadera razón, parece débil, mientras que la verdadera razón, como está asistida y se mantiene firme e inmutable por sus propios recursos, no está necesitada de que la refuerce el asentimiento de autoridad alguna. Pues la autoridad me parece que no es otra cosa que la verdad encontrada por el poder de la razón y transmitida por escrito por los Santos Padres para utilidad de la posteridad. ¿O es que te parece a ti de otra manera?

1395 Sheldon-Williams, o.c., p.243 nt.226-228; Dal Pra, o.c., p.83 y 84.

M.—De ningún modo. Nos valdremos, pues, primero de la razón en los temas que nos esperan, y después de la autoridad... (p.192-198).

1.396 Si, pues, todo el movimiento lo pones a cuenta de la creatura, y a Dios, en cambio, le libras de todo movimiento, ¿vas a ser de tan corto ingenio que a ese ser de quien retiras todo movimiento le atribuyes el hacer o el padecer, cuando has concedido con toda firmeza, a lo que he podido ver en nuestros anteriores raciocinios, que esas dos cosas no tienen lugar, sin género alguno de duda, sino en aquellos seres en los que se da movimiento?

A.—Por lo que hace al padecer, no dudaría lo más mínimo. Pues creo con toda firmeza y entiendo que Dios es impasible. Entiendo por pasión lo opuesto del hacer, es decir, el ser hecho. Pues ¿quién va a decir o creer, y cuánto menos entender, que Dios padece o recibe siendo hecho, siendo como es Creador y no una creatura? Cuando, como ya hemos convenido entre nosotros repetidas veces, se dice que Dios se hace, es cosa clara que eso se dice por figura del lenguaje. Se piensa, en efecto, que es hecho en sus creaturas, así, en general, porque en ellas El, sin el cual no pueden existir, no sólo se entiende que está, sino que es la esencia de ellas. «Pues el ser de todas las cosas es la Divinidad, que está sobre el Ser», como dice San Dionisio *. Se dice también que se hace en las almas de los fieles cuando o es concebido en ellas por la fe y la virtud, o incoa de alguna manera por la fe su conocimiento de El. Pues la fe, a mi juicio, no es más que un cierto principio del cual empieza a surgir en la creatura racional el conocimiento del Creador. Pero, por lo que respecta al hacer, no veo todavía con claridad, pues oigo a toda la Sagrada Escritura y a la fe católica confesar a Dios como hacedor de todas las cosas.

1.397. M.—Ya me has concedido antes que no puede darse el hacer sin el movimiento del que hace.

A.—Lo concedí.

M.—Entonces debes, una de dos: o poner movimiento en Dios, sin el cual no se puede concebir el hacer, o quitar a Dios

* *De Cael. Hier.* IV 1 (PG 3, 177 P 1-2).

a la vez el movimiento y el hacer. Pues estos dos son de aquella clase de cosas que se originan juntos y juntos desaparecen.

A.—No puedo atribuir movimiento a Dios, que es el solo inmutable y no tiene con qué ni hacia dónde moverse, ya que en El están todas las cosas; más aún, es todas las cosas; pero no puedo negarle el hacer, ya que es el hacedor de todas las cosas.

M.—¿Vas a separar entonces el movimiento y el hacer?

A.—Tampoco eso puedo hacerlo, ya que veo que son inseparables entre sí.

M.—¿Qué vas a hacer entonces?

A.—No lo sé; por eso te ruego encarecidamente que me abras algún camino y me libres de esta grave dificultad.

1.398 M.—Atiende, pues, a este raciocinio: ¿Qué te parece? ¿Existía Dios antes de que hiciese todas las cosas?

A.—Me parece que existió.

M.—Por tanto, el hacer era para El algo accidental. Porque lo que no es coeterno con El ni esencial, o es algún ser que está fuera de El o algún accidente para El.

A.—No creería yo que hubiese algo aparte y fuera de El; en El están todas las cosas, y fuera de El no hay nada. Tampoco tendría la temeridad de atribuirle accidente alguno, pues entonces no sería simple, sino que habría en El composición de esencia y accidente. Porque, si se entiende que está con El algo que no es El, o le adviene algo accidentalmente, de cierto no es infinito ni simple, cosa que la fe católica y la recta razón niegan.

Ambas profesan que Dios es infinito y más que infinito, y simple y más que simple (pues es la simplicidad de todos los seres simples), y creen y entienden que con El no hay nada, porque El es el conjunto que abarca todas las cosas que son y las que no son; y las que pueden ser y las que no pueden ser, y las que parecen serle contrarias u opuestas, por no decir semejantes y desemejantes. El es la semejanza de los semejantes, y la desemejanza de los desemejantes, la oposición de los opuestos, la contrariedad de los contrarios. A todos esos extremos los abraza y reduce a concordia con una hermosa e inefa-

1398 Dal Pra, o.c., p.134.

ble armonía. Pues las cosas que en las partes del universo parecen ser opuestas y contrarias y discordar entre sí, consideradas dentro de esa armonía universal, se hallan en acuerdo y consonancia.

1.399 M.—Piensas bien: y mira no sea que en lo que está por venir te arrepientas de lo que has concedido ahora.

A.—Procede con el orden que quieres. Te seguiré, y no retiraré lo que ya te haya concedido.

M.—¿No existía Dios, pues, antes de hacer todas las cosas?

A.—No existía. Pues si existiese antes, el hacer todas las cosas sería algo que le sobrevendría accidentalmente, y, si el hacer todas las cosas le fuese accidental, entenderíamos que en El hay movimiento y tiempo. Pues tendría que moverse para hacer las cosas que no había hecho ya y procedería temporalmente a su acción, que no le es esencial ni coeterna.

M.—Entonces, ¿es coeterno y coesencial en Dios su hacer?

A.—Así lo creo y entiendo.

M.—Entonces, ¿Dios y su hacer, esto es, su acción, son dos cosas, o una sola simple e indivisible cosa?

A.—Veo que es una. Pues Dios no admite en sí número, ya que El solo es innumerable y número sin número y causa de todos los números, que sobrepasa todo número.

M.—Por consiguiente, ¿no es para Dios una cosa el ser y otra el hacer, sino que para él es lo mismo el ser y el hacer?

A.—No me atrevo a resistir a tal conclusión.

1.400 M.—Cuando oímos, pues, que Dios hace todas las cosas, no debemos entender otra cosa que el que Dios está en todas las cosas, es decir, que El es la esencia de todas las cosas. Pues El solo es el que es por sí y El solo es cuanto en las cosas que son se dice verdaderamente ser. Pues nada de lo que es existe verdaderamente por sí mismo, pero lo que se entiende verdaderamente ser en ello, recibe su verdadero ser por la participación de El, el Unico, que es verdaderamente por sí mismo.

A.—Tampoco me atrevería a negarlo.

M.—¿Ves, entonces, cómo la recta razón aleja de Dios por

1400 Dal Pra, o.c., p.137; Porcelloni, o.c., p.196.

completo la categoría del hacer, y la aplica a los seres mudables y temporales, que no pueden darse sin un principio y un fin?

A.—También esto lo veo claramente. Y así ahora entiendo sin vacilación alguna que ninguna categoría se aplica a Dios... (p.204-208).

1.401 En primer lugar, pues, oye esta definición del amor: el amor es la conexión y el vínculo con el que la totalidad de todas las cosas se unen entre sí con una amistad inefable y una unidad indisoluble. También se le puede definir así: el amor es el fin y reposo del movimiento natural de todas las cosas que se hallan en movimiento, más allá del cual ya no hay ningún movimiento en la creatura...

Con razón, pues, Dios es llamado amor, porque es causa de todo amor y se difunde a través de todas las cosas y recoge todas las cosas y vuelve a sí en un inefable movimiento de retorno y es término de los movimientos amorosos de toda creatura. La misma difusión de la naturaleza divina en todas las cosas que están en ella y de ella proceden, se dice que es amor, no porque se difunda en modo alguno lo que carece de todo movimiento y lo llena todo, sino porque difunde a través de todas las cosas la mirada de la mente racional [y mueve a la vez, por ser causa de la difusión y del movimiento del alma] para que busque y encuentre y, en lo posible, entienda a aquel que llena todas las cosas para que existan y con el pacífico abrazo del universal amor une a todas las cosas en una unidad inseparable, que es lo que es El mismo, y los retiene inseparables entre sí.

1.402 También se dice de El que es amado por todas aquellas cosas que han sido hechas por El, no porque reciba o padezca nada de ellas, El que es el solo impasible, sino porque todas las cosas tienden a El y su belleza las atrae a sí a todas. Pues El es el único amable, porque El solo es la suma y verdadera bondad y belleza. El es todo cuanto en las creaturas se entiende que es verdaderamente bueno, y verdaderamente bello y amable. Pues así como no hay ningún bien esencial, así tampoco nada hay bello o amable esencial excepto El solo. Por tanto, así como la piedra que se llama imán, aunque con su natural virtud atrae al hierro que se le pone al alcance, no se mueve en modo alguno para hacer eso, ni sufre algo del hierro que atrae a sí, del mismo modo, la causa universal de todas las cosas reduce a sí todos los seres que de ella provienen, sin ningún movimiento de su parte, por la eficacia de su belleza... (p.210-214).

1.403 Ella está por encima de toda semejanza y sobrepasa todo ejemplo: Estando en sí y por sí inmutable y eternamente, se dice, con todo, que mueve todas las cosas porque todas subsisten por ella y en ella, y han sido traídas del no-ser al ser, y se dice también que es movida porque se mueve a sí misma hacia sí misma, y por lo mismo se mueve a sí misma y como que es movida por sí misma. Dios es, pues, por sí mismo amor, por sí mismo visión, por sí mismo movimiento, y, sin embargo, no es ni movimiento, ni visión, ni amor, sino más que amor, más que visión, más que movimiento; y es por sí mismo amar, ver, mover, y, sin embargo, no es por sí mismo mover, ver, amar, porque es más que amar, ver, mover. Asimismo es por sí mismo ser amado, ser visto, ser movido, y, sin embargo, no es por sí mismo ser movido, ni ser visto, ni ser amado, porque es más que ser amado y ser visto y ser movido. Así que se ama a sí mismo, y es amado por sí mismo en nosotros y en sí mismo, y, sin embargo, no se ama a sí mismo, ni es amado por sí mismo en nosotros y en sí mismo, sino que más que ama y es amado en nosotros y en sí mismo. Se ve a sí mismo, y es visto por sí mismo en sí mismo y en nosotros, pero más que ve y es visto en sí mismo y en nosotros. Se mueve a sí mismo y es movido por sí mismo en sí mismo y en nosotros, pero, sin embargo, no se mueve a sí mismo ni es movido por sí mismo en sí mismo y en nosotros porque más que mueve y es movido en sí mismo y en nosotros.

1.404 Y ésta es la prudente y saludable y católica profesión que hay que hacer de Dios: que primero, por la *catafática,* esto es, por la afirmación, predicamos de El todas las cosas o por nombres o por verbos, pero no en sentido propio, sino traslaticio o metafórico; después, por la *apofática,* esto es, por la negación, negamos que Dios sea todo lo que hemos predicado de El por la *catafática,* ahora ya no en sentido metafórico,

1403 SHELDON-WILLIAMS, o.c., p.244 nt.270.271.

sino propio; después, por encima de todo lo que de El se predica debe ser superesencialmente más que alabada la superesencial naturaleza que sea todas las cosas y no es creada... (p.216).

1.405 A.—El buen orden exige, creo yo, que recojas en un breve resumen eso que hemos dicho sobre la imposibilidad de que no se puede predicar con propiedad de Dios el obrar y el padecer, o el hacer y el ser hecho, y pongas así fin al libro.

M.—Ya hace bastante que concediste, si no me engaño, que para Dios no son cosas distintas el ser y el obrar o el hacer, sino que en El es una idéntica entidad el ser, el obrar y el hacer. Pues una naturaleza simple no admite el esquema o estructura de sustancia y accidente.

A.—Sí, lo concedí con toda decisión (p.220).

M.—Pues bien, así como se predica de El el ser, no siendo propiamente ser, porque es más que ser, y causa de todo ser, esencia y sustancia, así también decimos de El que obra y que hace, siendo más que obrar y hacer y causa del hacerse y obrar el todo, sin movimiento alguno que se pueda interpretar como accidental, ya que está sobre todo movimiento. El es, en efecto, la causa y principio de todos los movimientos y de todos los accidentes, lo mismo que de todas las esencias.

A.—También esto lo concedería sin duda alguna.

M.—¿Qué queda, entonces, sino que entiendas que es absolutamente necesario que, así como retiramos de El el ser, el obrar y el hacer en sentido propio, le retiremos también el padecer y el ser hecho? Porque lo que no admite el obrar y el hacer, no veo cómo pueda recibir el padecer y el ser hecho.

A.—Pon fin al libro, pues está bien lleno de contenido.

LIBRO II

1.406 Ya que en el libro anterior hemos hablado de la división universal de la Naturaleza universal, no a modo del género en las formas o del todo en las partes—pues Dios no es el género de la creatura, ni la creatura especie de Dios, como la creatura no es el género de Dios, ni Dios especie de

1406 DAL PRA, o.c., p.140; CAPPUYNS, o.c., p.350.

la creatura; y lo mismo hay que decir en cuanto al todo y las partes: Dios no es el todo de la creatura, ni la creatura parte de Dios, ni más ni menos que ni la creatura es el todo de Dios, ni Dios parte de la creatura; aunque, en una manera más sublime de considerar las cosas, seamos, en decir de Gregorio Taumaturgo, parte de Dios los que participamos la naturaleza humana, ya que en El vivimos, nos movemos y existimos; y en sentido metafórico se diga de Dios que es género, y todo, y especie, y parte, pues todo lo que existe en El y por El se puede pía y razonablemente predicar de El. Pero como hemos hablado en plan más bien breve contemplando la totalidad—llamo totalidad a Dios y a la creatura—, reanudemos ahora, si te parece, de una manera más amplia, la consideración de esa división de la naturaleza... (PL 122,523 D).

1.407 M.—La segunda forma es semejante a la primera en que crea, pero se diferencia de ella en que es creada. Pues la primera crea y no es creada, pero la segunda crea y es creada. La tercera se asemeja a la segunda en que es creada, y se diferencia de ella en que no crea. Así que la segunda es creada y crea, pero la tercera es creada y no crea. La tercera es semejante a la cuarta en que crea, pero se diferencia en que es creada. Pues la tercera es creada y crea, mientras que la cuarta ni es creada ni crea. Por su parte, la cuarta es semejante a la primera, pues no es creada, pero parece diferenciarse de ella porque no crea. La primera, en efecto, crea y no es creada, mientras que la cuarta ni crea ni es creada... (PL 122,525 C).

1.408 M.—¿No ves que de las cuatro formas dichas, dos, a saber, la primera y la cuarta se refunden en el Creador, y las otras dos, la segunda y la tercera, en la creatura?

A.—Lo veo con toda claridad, y estoy maravillado de lo sutiles que son las cosas. Pues las dos formas mencionadas no se distinguen en Dios, sino en nuestra consideración, y no son formas de Dios, sino de nuestra razón, por la doble consideración del principio y del fin. Y no quedan reducidas a una sola forma de Dios sino en la teoría que nosotros construimos, que, al considerar el principio y el fin, como que crea en sí misma dos formas de contemplación, que después parece redu-

1408 CAPPUYNS, o.c., p.350.360.

cir a una sola forma de teoría, cuando empieza a tratar de la unidad simple de la naturaleza divina. Pues «principio» y «fin» no son nombres propios de la naturaleza divina, sino de su relación a las cosas que han sido creadas por ella. De ella, en efecto, tienen su comienzo, y por eso se la llama principio, y por terminar en ella, como en su término final, merece ser llamada fin. Las otras dos formas, la segunda y la tercera, no sólo las produce nuestra contemplación, sino que también se encuentran en las cosas creadas, en las cuales las causas están separadas de los efectos, y los efectos se unen con las causas, ya que participan de un mismo género, a saber, la creatura.

M.—Es decir, que de las cuatro resultan dos.

A.—No tengo ninguna dificultad en ello.

1.409 M.—Si, pues, has unido la creatura a Dios, de suerte que no entiendas en ella otra cosa más que a El mismo, que es el único que es verdaderamente—pues nada fuera de El se dice esencial en sentido verdadero, ya que todas las cosas que provienen de El no son otra cosa, en cuanto son, más que participación de Aquel que es el único que subsiste de sí mismo y por sí mismo—, ¿negarás que el Creador y la creatura son algo uno?

A.—No lo negaría fácilmente, pues me parece ridículo resistir a esa serie de argumentos.

M.—Una vez dividida, pues, en cuatro a modo de formas la totalidad, integrada por Dios y la creatura, queda de nuevo reducida a un solo individuo, que es principio, causa y fin.

A.—Veo que, por el momento, hemos hablado ya bastante de la división universal de la naturaleza universal y de su reunión. Pues de las subdivisiones de cada una de las formas, digo de la segunda y la tercera, trataremos en su lugar; la primera y la cuarta no diría yo tan fácilmente que admitan subdivisiones. Por eso creo que debemos pasar a tratar los otros puntos que nos esperan.

1.410 M.—¿Qué te parece? ¿Qué otro camino se nos ofrece para investigar las cuestiones propuestas, que el de que ahora nos pongamos a estudiar la segunda forma de la naturaleza, ya que de la primera tratamos, en cuanto nos fue posible, en el libro primero, en el cual, más que de la causa de todas las cosas, tratamos más bien de los diez géneros supremos de las cosas, que no se pueden predicar con propiedad de la causa creadora universal?

1409 Dal Pra, o.c., p.132; Cappuyns, o.c., p.348.
1410 Dal Pra, o.c., p.175; Cappuyns, o.c., p.316ss.360.361.
1410-1412 Cappuyns, o.c., p.344-351.

Pues lo que de ella hay que decir, nos ha parecido reservarlo para el estudio de la cuarta forma, no porque nos prometamos que también allí hayamos de decir algo propio o digno de la naturaleza divina, sino porque nos proponemos hablar, en la medida que ella nos concede, del retorno de todas las cosas a ella, a través de las causas primordiales. Así que, en esta segunda investigación, el objetivo principal que nos proponemos es, con el favor de Dios, decir algunas cosas sobre la procesión de las creaturas de una sola causa primera y universal, a través de las esencias primordiales, creadas antes que todas las cosas por ella y en ella, distribuidas en los diversos géneros y diversas formas y números hasta el infinito. Y no te extrañe si ves en este libro algunas afirmaciones acerca del retorno de las creaturas a su principio y fin. Pues la procesión de las creaturas y su retorno se presentan al que se pone a pensar en ellos, tan unidos que parece que son inseparables entre sí, y nadie puede decir algo y seguro de la una sin incluir la alusión al otro, esto es, de la procesión sin el retorno y reunión, y viceversa.

1.411 A.—El orden de la discusión no exige sino que después de considerar la primera cuestión pasemos a la segunda.

M.—Como segunda forma de la naturaleza universal se destaca, pues, como ya hemos dicho, la que es creada y crea, que, a mi juicio, no se puede entender sino de las causas primordiales de las cosas. Esas causas primordiales de las cosas las llaman los griegos πρωτότυπα, esto es, ejemplares primeros, o προορίσματα, esto es, predeterminaciones o predefiniciones. También las llaman θεῖα, esto es, decretos divinos; igualmente suelen llamarse ἰδέαι, esto es, especies o formas en las que se contienen las razones inconmutables de las cosas que se habían de hacer, antes de que existan. De ellas hablaremos más largamente en el decurso de la obra, y lo confirmaremos con testimonios de los Santos Padres. Y no sin razón se las llama

así, porque el Padre, esto es, el principio de todas las cosas, preformó en su Verbo, es decir, en su Hijo unigénito, las razones de todas las cosas que quiso fuesen hechas, antes de distribuirlas en géneros y especies y en números y diferencias y demás caracteres que en la creatura creada o se pueden considerar y de hecho se consideran, o no pueden ser consideradas por su elevación, y no se consideran, aunque de hecho se dan... (PL 122,527 D - 529 A-B).

1.412 M.—Las causas, pues, primordiales son, como ya lo he dicho antes, las que los griegos llaman *ideas,* esto es, especies o formas eternas y razones inconmutables conforme a las cuales y en las cuales se forma y rige el mundo visible y el invisible. Y por eso los griegos las llamaron con razón πρωτότυπα, esto es, ejemplares primeros, que hizo el Padre en el Hijo, y por el Espíritu Santo divide y multiplica en sus efectos. También se llaman προορίσματα, es decir, predestinaciones, ya que en ellas está predestinado al mismo tiempo y de una vez e inmutablemente cuanto por la divina prudencia se hace, se hizo y se hará. Nada, en efecto, se origina naturalmente en la creatura visible y en la invisible sino lo que antes de todo tiempo y lugar está en ellas predefinido y preordinado. También suelen llamarlas los filósofos θεῖα θελήματα, es decir, divinas voluntades, porque todas las cosas que quiso Dios hacer las hizo en ellas primordial y causalmente, y las que han de existir, han sido hechas en ellas antes de los siglos. Por eso se dice que son principios de todas las cosas, porque, cuantas cosas se sienten o entienden en la creatura visible o en la invisible, subsisten por participación de ellas. Ellas, a su vez, son participaciones de la única causa universal, a saber, de la suma y santa Trinidad.

1.413 Y por eso se dice que existen por sí, porque no se interpone ninguna creatura entre ellas y la causa universal de todas las cosas. Y, mientras subsisten en ella inmutablemente, las causas primordiales de las otras causas que vienen después de ellas se extienden y se multiplican hasta el infinito, digo, no respecto del Creador, sino respecto de la creatura; sólo del

1412 Dal Pra, o.c., p.158-160.162-167; Porcelloni, o.c., p.199-200.
1413 Porcelloni, o.c., p.199.200.201.

Creador es conocido el término final de la multiplicación de las creaturas, porque es El, y no otro. Así, pues, las causas primordiales, que los sabios divinos llaman principios de las cosas, son: la bondad en sí misma, la esencia en sí misma, la vida en sí misma, la sabiduría en sí misma, la verdad en sí misma, la inteligencia en sí misma, la razón en sí misma, la virtud en sí misma, la justicia en sí misma, la salud en sí misma, la magnitud en sí misma, la omnipotencia en sí misma, la eternidad en sí misma, la paz en sí misma, y todas las virtudes y razones que al mismo tiempo y de una vez hizo el Padre en el Hijo, y conforme a las cuales se teje el orden de todas las cosas de arriba abajo, es decir, desde la creatura intelectual hasta el orden ínfimo de todas las cosas, en el que se hallan los cuerpos. Y así, todo lo que es bueno, lo es por participación del bien en sí, y cuanto subsiste esencial y sustancialmente, subsiste por participación de la esencia por sí misma, y cuanto vive, tiene vida por participación de la vida en sí.

1.414 Igualmente, todos los seres que tienen sabiduría y entienden y son racionales, tienen sabiduría, entienden y son racionales por participación de la sabiduría en sí, de la inteligencia en sí, de la razón en sí. Y lo mismo hay que decir de todo lo demás. No hay, en efecto, virtud alguna, general o particular, en la naturaleza que no proceda, con un inefable modo de participación, de las causas primordiales... (PL 122,615 D-616 D).

LIBRO III

1.415 M.—... El orden de las cuestiones pide, si no me engaño, un tercer libro en el que, con el favor divino, digamos lo que tenga a bien comunicarnos la luz eterna sobre la tercera consideración de la naturaleza universal, esto es, de aquella parte de la creatura que es creada y no crea.

No se nos presenta otro camino que seguir en la discusión, a lo que creo. Porque, si el libro primero trata de la naturaleza que crea todas las cosas y por ninguno es creada, y el segundo, con un progreso racional del pensamiento, trata de la naturaleza

1414 Dal Pra, o.c., p.175s.; Porcelloni, o.c., p.199-200.
1415 Cappuyns, o.c., p.331-33.

que crea y es creada, y que se manifiesta en las causas primordiales de las cosas, ¿no será razonable que el tercero tenga por materia la tercera naturaleza, la que es creada y no crea? (PL 122,619 C).

1.416 A.—No entiendo todavía qué es la participación. Y sin eso, nadie puede emitir un juicio exacto sobre todo lo anterior.

M.—Todo lo que es, o es participante, o participado, o participación, o es a la vez participado y participante. Es sólo participado lo que no participa de nada superior a sí, lo cual se entiende del supremo y único principio, que es Dios. En efecto, de El participan todas las cosas que de El proceden, unas inmediatamente por sí mismas, otras por el intermedio de otros seres. Es sólo participante lo que participa de lo que está sobre él por naturaleza, y no es participado por ninguno que esté bajo él, ya que bajo él no se da ya ningún orden natural; como son los cuerpos, de los cuales no participa ninguna cosa subsistente, pues no contamos las sombras o apariencias entre las cosas subsistentes. Y llamo cuerpos aquí no a los simples, invisibles y universales, sino a aquellos que están compuestos de ellos y están sometidos a los sentidos y a la corrupción, es decir, a la disolución. Todas las demás cosas, que ocupan el lugar intermedio y descendiendo del único principio universal por procesos naturales y escalas ordenadas por la sabiduría divina hasta el grado ínfimo, en que se hallan los cuerpos, son y se llaman a la vez participantes y participados.

1.417 Así, los seres más excelsos, entre los cuales y el Sumo Bien no se interpone ninguna creatura, participan inmediatamente de Dios y son principios de todas las cosas, es decir, sus causas primordiales, situadas cerca y después del principio universal, después de las cuales subsisten las demás esencias por participación de ellas. ¿Ves cómo el primer orden de la totalidad creada es, por una parte, participante del único principio universal, y por otra, es participado por las creaturas que le siguen? Y de la misma manera hay que razonar sobre los demás órdenes. En efecto, todo orden intermedio entre el

1416-1418 Porcelloni, o.c., p.197ss.
1416-1417 Dal Pra, o.c., p.152-157.175s; Cappuyns, o.c., p.354.
1417 Cappuyns, o.c., p.354.

supremo y el ínfimo, es decir, entre Dios y los cuerpos visibles, participa, por una parte, del orden superior a él, y es participado por el que le es inferior; y así es a la vez participante y participado; pero en todos los casos se tiene participación... La participación es, pues, no la asunción de alguna parte, sino la distribución de las dádivas y dones divinos de arriba a abajo, por los órdenes superiores a los inferiores (PL 122,630 A).

1.418 ... M.—Y es de notar que la participación la expresan los griegos de una manera más significativa y clara, y apta para que se entienda mejor; en su lengua, la participación es designada con el nombre de μετοχή o μετουσία, y μετοχή viene a ser como μεταέχουσα, esto es, la que tiene después o en segundo lugar, y μετουσία, como μεταουσία, esto es, pos-esencia o esencia segunda. Con lo cual se entiende muy bien que la participación no es otra cosa que la derivación, a partir de una esencia superior, de una segunda esencia posterior a ella, y la distribución por parte de la que posee el primer ser, a la segunda, para que exista. Y esto lo podemos ilustrar con ejemplos tomados de la naturaleza.

En efecto, todo el río mana de la fuente, y por su cauce el agua que brota primero en la fuente corre siempre sin cesar, por muy largo que sea su curso. Así, la divina bondad y la esencia, y la vida, y la sabiduría, y las cosas todas que están en la fuente universal, se difunden primero en las causas primordiales, y las hacen existir; después, a través de las causas primordiales, se deslizan a los efectos de éstas, y de un modo inefable por los órdenes convenientes de la totalidad, descendiendo siempre de los superiores a los inferiores, y vuelven de nuevo a su fuente siguiendo un curso invisible a través de los recónditos poros de la naturaleza. De ahí mana todo bien, toda esencia, toda vida, todo sentido, toda razón, toda sabiduría, todo género, toda especie, toda belleza, todo orden, toda unidad, toda igualdad, toda diferencia, todo lugar, todo tiempo, y todo lo que es, y todo lo que no es, y todo lo que se entiende, y todo lo que se siente, y todo lo que supera al sentido y al entendimiento. Pues el movimiento de la suma y trina y única verdadera bondad inmutable en sí misma, y su multiplicación sim-

1418 Dal Pra, o.c., p. 153.174; Cappuyns, o.c., p. 338.351.354-356.

ple y su difusión inexhausta desde sí misma, en sí misma y a sí misma es la causa de todas las cosas, mejor dicho, es todas las cosas. En efecto, si el entendimiento que entiende todas las cosas, es todas las cosas, y él solo entiende todas las cosas, él solo es todas las cosas, porque él es toda la misma virtud cognoscitiva, que, antes de que existiesen, conoció todas las cosas y no las conoció fuera de sí, pues fuera de ella no hay nada, sino que tiene dentro de sí todas las cosas. Pues abarca todas las cosas, y nada de lo que hay dentro de ella es, en cuanto es, sino ella misma, que es la sola que verdaderamente es. Las demás cosas de las que se dicen ser, son teofanías suyas, que subsisten también en ella.

1.419 Así que Dios es todo lo que es verdaderamente, ya que El hizo todas las cosas y es hecho en todas, como dice San Dionisio Areopagita. En efecto, todo lo que se entiende y se siente, no es más que la aparición del que no puede aparecer, la manifestación del que está oculto, la comprehensión del incomprensible, la expresión del inefable, el acceso del inaccesible, la inteligencia del ininteligible, el cuerpo del incorporal, la esencia superesencial, la forma del informe, la medida del inmensurable, el número del no numerable, el peso del ingrávido, la masa del espiritual, la visibilidad del invisible, la localización del que no tiene lugar, la temporalidad del intemporal, la delimitación del infinito, la circunscripción del incircunscripto, y todas las demás cosas que son pensadas y percibidas por el entendimiento, pero que no pueden ser apresadas en los estrechos límites de la memoria y escapan a la mirada de la mente.

1.420 Esto lo podemos ilustrar con ejemplos sacados de nuestra naturaleza. Pues también nuestro entendimiento, que es de por sí invisible e incomprensible, se manifiesta y deja entender por algunas señales, como cuando con las palabras o las letras u otros gestos viene como a dilatarse corporalmente, y mientras así aparece extrínsecamente, siempre permanece intrínsecamente invisible, y al manifestarse en varias figuras perceptibles por los sentidos, nunca abandona la condición incomprensible de su naturaleza, y antes de aparecer al exterior, se

1419 Dal Pra, o.c., p.151.168-174.

mueve en su interior a sí mismo. Y así, calla y habla, y mientras calla, habla; y mientras habla, calla; invisible, se deja ver, y mientras se deja ver, es invisible; incircunscripto, se circunscribe; cuando lo quiere, toma cuerpo en palabras y letras, y cuando toma cuerpo, subsiste incorpóreo en sí mismo; y cuando se separa de la materia del aire y de figuras sensibles, unos a modo de vehículos con los que poder elevarse a sentir otras cosas, después, una vez llegado a los sentidos exteriores de esos objetos, abandona esos vehículos, quedando solo y desligado de todo, penetra en lo íntimo de los corazones y se une con otros entendimientos, haciéndose una cosa con aquellas con quienes se une. Y haciendo todo eso, permanece siempre en su ser; es una estabilidad móvil, y un movimiento estable; mientras se adhiere a otros, no abandona su simplicidad; y otras muchas cosas admirables e inefables que se pueden idear de una naturaleza que ha sido hecha a imagen de Dios. Baste esto, a título de ejemplo, para insinuar la inefable difusión de la bondad divina a través de todas las cosas, desde la más alta hasta la más baja, o lo que es lo mismo, a través de la totalidad por ella creada, inefable difusión que hace todas las cosas, y se hace en todas, y es todas las cosas... (PL 122,632 C-D-633 D).

1.421 Pero cuando oigo o afirmo que la bondad divina creó de la nada todas las cosas, no entiendo qué es lo que se significa con la expresión «nada de la nada», si es la privación de la esencia, o de la sustancia, o de accidente, o la excelencia de la divina superesencialidad.

No concedería yo fácilmente que la divina superesencialidad es nada, o que se le pudiese designar con el nombre de privación. Pues, si bien es verdad que los teólogos dicen que no es, no quieren con ello decir que no sea nada, sino que es más que ser. ¿Cómo, en efecto, había de pensarse que no es ninguna esencia lo que es la causa de todo lo que es, cuando todas las cosas que son están demostrando que ella es verdaderamente, bien que por ningún argumento sacado de ellas se entienda qué es? Si, pues, a causa de su inefable excelencia y su incomprensible infinitud, se dice que la naturaleza divina no es, ¿se seguirá de ahí que no es absolutamente nada, siendo así que la única causa por la cual se dice de ella que no es, sino que es superesencial, es la de que la sana razón no tolera que entre en

cuenta con las cosas que son, ya que sabemos que está por encima de cuanto es y no es?

A.—¿Qué he de entender entonces cuando te oigo decir que Dios hizo de la nada todas las cosas que existen?

M.—Tienes que entender que las cosas que existen, de no existentes que eran, fueron hechas en virtud de la divina bondad. Las cosas que no existían recibieron la existencia de la nada. Fueron hechas precisamente porque no existían antes de que fueran hechas. Pues por ese término, *la nada*, no debe entenderse alguna materia, alguna procesión u ocasión a la cual seguiría el estado o condición de existencia de las cosas que existen, ni algo coesencial y coeterno a Dios, ni algo subsistente fuera de Dios, por sí o por otro, de lo cual hubiera Dios tomado como la materia con que fabricar el mundo, sino que es un nombre que designa privación absoluta de toda esencia, y, por mejor decir, es un nombre de ausencia de toda esencia. Pues la privación es total ausencia de habitud. Pero ¿cómo—podrá argüir alguno—podría haber privación antes de que hubiese hábito? Pues no había ningún hábito antes de que todas las cosas que existen recibiesen la habitud de la subsistencia.

A.—Es decir, que con ese nombre de *nada* se indican la negación y ausencia de toda esencia o sustancia, más aún, de cuanto ha sido creado en la naturaleza.

M.—Así es, a mi juicio. Y de hecho, casi todos los expositores de la Sagrada Escritura dicen unánimemente que el Creador de todas las creaturas hizo las cosas que El quiso hacer, no de algún sujeto, sino de absolutamente nada (PL 122,634 D).

A.—Me siento envuelto por las nieblas tenebrosas de mis pensamientos.

... Porque, ¿cómo se pueden armonizar estas cosas? Si todas las cosas que existen son eternas en la sabiduría creadora, ¿cómo fueron hechas de la nada? ¿Cómo, en efecto, puede ser eterno lo que, antes de que fuese hecho, no existía? Y lo que empieza a existir en el tiempo y con el tiempo, ¿cómo puede ser en la eternidad? Pues todo lo que participa de la eternidad, ni empieza a existir ni cesa de existir. Pero lo que no existía y empieza a existir, necesariamente dejará de ser lo que es. Pues todo lo que no carece de principio, no puede carecer de fin. No acierto, por tanto, a ver cómo no se oponen estas dos

cosas: cómo, por una parte, todas las cosas son eternas en la sabiduría de Dios, y por otra, fueron hechas de la nada, o lo que es lo mismo, no existían antes de ser hechas. A no ser que alguien diga que las causas primordiales de todas las cosas siempre son eternas en la sabiduría del Padre, pero que la materia informe, en la cual y por la cual esas causas se expanden, por la generación, en sus efectos distribuidos en géneros y especies, de los cuales se integra el mundo, no es eterna. Sea quienquiera el que dijere esto, se vería obligado a reconocer que a la materia hecha de la nada no se la puede poner entre las causas eternas de las cosas. Si eso concede, la conclusión necesaria y obligada sería que no todas las cosas, sino sólo algunas, son eternas en la sabiduría del Padre. Y nadie que filosofe rectamente se atreverá a negar que la materia informe está en el número de todas aquellas cosas que fueron hechas por Dios en su sabiduría. Pues no acierto a comprender cómo pueda alguien decir que las causas de todas las cosas se hallaban eternamente en el Verbo de Dios, pero que la materia informe carece de su propia causa.

Por consiguiente, si la materia está incluida en el número de la totalidad de las cosas creadas, se sigue necesariamente que su causa no está excluida del número de las causas creadas eternamente en la sabiduría de Dios. De la materia informe, que los griegos llaman ὑλη, nadie ejercitado en las Sagradas Escrituras y que con sana razón considere el modo de ser de las naturalezas, pone en duda que ha sido creada por el Creador de todas las cosas, ya causalmente entre los seres que son causas, ya entre los efectos de las causas según sus propias proporciones. Pues el que hizo el mundo de la materia informe, ese mismo hizo la materia informe de la nada absoluta, ya que no es uno el autor del mundo hecho de la materia informe y otro el autor de la materia misma creada primero de la nada absoluta, sino que uno y el mismo es el creador de ambos: todas las cosas que existen, informes o formadas, proceden de un solo principio (PL 122,636 B).

Por uno sólo fue creada la totalidad de las cosas, como de la unidad se originan todos los números y del centro todas las líneas. Y en este punto sobre todo queda evidenciado el error de los filósofos seculares que se lanzaron a tratar del modo

cómo fue hecho este mundo, pues dijeron que la materia era coeterna con Dios, y que de ella, como de algo que subsistía fuera de El y le era coeterno, recibió la colaboración para sus obras. Les parecía indigno el que la materia informe hubiese sido hecha por creación de Dios... (PL 122,637 A).

LIBRO IV

1.422 A.—¿Qué diremos entonces? ¿Es el alma humana una naturaleza simple y libre de toda composición, o habrá que pensar que resulta de la unión de algunas partes?

M.—Lo primero lo sostengo firmemente, es decir, que el alma humana es simple y carece de toda unión de partes, y rechazo absolutamente lo segundo, es decir, que admita composición de partes distintas entre sí. Pues está toda ella en sí misma, toda en todo. En efecto, toda ella es vida, toda entendimiento, toda razón, toda sentido, toda memoria, toda vivifica el cuerpo, lo nutre, lo contiene, lo hace crecer; toda siente en todos los sentidos las especies de las cosas sensibles; toda ella considera, discierne, une y juzga, más allá de todo sentido corporal, la naturaleza y manera de ser de las cosas mismas; toda se mueve en torno a su Creador con movimiento inteligible y eterno, fuera y sobre toda creatura, y aun de sí misma, ya que ella también es creatura, cuando se purifica de todos los vicios e imaginaciones y, subsistiendo así naturalmente simple, recoge en sí la multitud de sus diferencias inteligibles y sustanciales como las divisiones de un todo en sus partes según el número de sus movimientos. Por eso se la llama con muchos nombres. Así, cuando se alza a considerar la esencia divina, se llama *mens, animus* e *intellectus;* cuando se pone a considerar las naturalezas y causas de las cosas corporales, recibe el nombre de razón; cuando recibe las especies de las cosas sensibles por medio de los sentidos corporales, se llama sentido; en cuanto que realiza en el cuerpo los movimientos inconscios a la manera de las almas irracionales, nutriéndolo y haciéndolo crecer, se le suele llamar propiamente movimiento vital. Pero está toda ella en cada una de esas funciones (PL 122,754 C).

1422 Dal Pra, o.c., p.149.214.214.

SOBRE LA PREDESTINACION DIVINA

Capítulo I

1.423 Ya que el método de toda doctrina piadosa y perfecta, por el que se investiga con toda diligencia y con toda claridad se encuentra la esencia de todas las cosas, está determinado en aquella ciencia que los griegos suelen llamar *filosofía,* nos ha parecido necesario hacer unas breves consideraciones sobre sus divisiones y partes. Pues creemos y enseñamos—como dice San Agustín—lo que es el principio de la salvación humana: que no son cosas distintas la filosofía, es decir, el amor de la sabiduría, y la religión, ya que aquellos cuya doctrina no aprobamos, tampoco comunican con nosotros en los sacramentos. ¿Qué otra cosa es tratar de filosofía, sino exponer las reglas de la verdadera religión, por la que se rinde humilde culto y se investiga con el trabajo de la razón a la suprema y principal causa de todas las cosas de Dios? De ahí que la verdadera filosofía es la verdadera religión, y, a la inversa, la verdadera religión es la verdadera filosofía. Admitiendo, como admite, muchas maneras de división y muchas partes, se advierte en seguida que consta de cuatro partes principales, necesarias para la solución de todas las cuestiones y que los griegos llamaron διαρρετική, ὁριστικῆ, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, y que podemos traducir al latín por las términos: *divisoria, definitiva, demonstrativa, resolutiva.* La primera de ellas discrimina a lo uno dividiéndolo en muchos; la segunda recoge el uno de los muchos definiéndolo; la tercera saca a luz las cosas ocultas, demostrándolas por medio de las manifiestas; la cuarta resuelve las cosas compuestas en las simples por la separación... (PL 122,537 B).

1423 Cappuyns, o.c., p.305-307.

SAN ANSELMO

(1033-1109)

OBRAS PRINCIPALES: *Monologium. De Divinitatis essentia* (1076); *Proslogion* (1077-1078); *De grammatico* (1080-1085); *De veritate* (1080-1085); *De libero arbitrio* (1080-1085); *De casu diaboli* (De la caída del demonio) (1085-1090); *Epistola de Incarnatione Verbi* (1092-1094); *Cur Deus homo* (1094-1108); *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae cum libero arbitrio* (1107-1108).

EDICIÓN CITADA: *Obras completas de San Anselmo.* I: *Monologio. Proslogio... De la verdad... Por qué Dios se hizo hombre.* Introducción general, versión castellana y notas teológicas, sacadas de los Comentarios del P. OLIVARES, O. S. B., por J. ALAMEDA, O. S. B. (BAC, Madrid 1952).

BIBLIOGR. GEN.: F. S. SCHMITT: *Verzeichnis der publikationen zu Anselm von Canterbury 1960ss:* Anal. Anselm I (1969) p.269-280; ANALECTA ANSELMIANA, *Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury,* in Verbindung mit K. FLASCH, B. GEYER y otros, herausg. von F. S. SCHMITT, 6 vols. (Frankfurt a. M. 1969); *Nachträge und Zusätze zum Literaturverzeichnis im Band I der Anal. Anselm.* p.223.224; SPICILEGIUM BECCENSE, I, *Congrès International du IX Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec* (Paris 1959); J. ALAMEDA, *Introducción general,* en o.c., p.1-182 (Bibliogr., p.180-182); P. MAZZARELLA, *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta* (Padova 1962) (Bibliogr., p.475-486); esp.: p.103-169; J. BAINVEL, art. «Anselme de Cantorbery», en *Dict. théol. cath.* 1 c.1327-1360; S. VANNI ROVIGHI, *San Anselmo e la filosofia del secolo XI* (Milano 1949); C. FILLIATRE, *La Philosophie de saint Anselme* (Paris 1920); C. OTTAVIANO, *Anselmo d'Aosta. Opere filosofiche,* traduz., prefaz. e note (Lanciano 1928); Dom J.-R. POUCHET, *Saint Anselme, Un croyant cherche à comprendre.* Textes choisies, trad. et présentés (Paris 1970) (Cronología, p.195-199; Bibliogr. p.203-206); S. VANNI ROVIGHI, *Anselmo d'Aosta, opere filosofiche,* trad., introd. e note (Bari 1969), *Die Akten des Anselm-Kongresses zu Le Bec in der Normandie von 8-11 Juli 1959:* Anal. Anselm. III (Franknfurt a.M. 1972) 1-80; C. E. VIOLA, *Journées internationales anselmiennes* (Bad Wimpfen 13-16 set. 1970): Arch. Phil. 35 (1972) 149-157; H. K. KOHLENBERGER, *Die internationale Anselm-Tagung in Bad Wimpfen:* Bull. phil. méd. 10-12 (1968-1970) 370-376; H. K., *Bericht über die internationale Anselm-Tagung 1970:* Z. Phil. Forsch. 25 (1971) 452-458; SOLA RATIONE, Anselm-Studien, herausg. von H. K. KOHLENBERGER, in Verbindung mit B. GEYER und A. HUFNAGEL (Stuttgart 1970); P. MICHAUD-QUANTIN, *Notes sur le vocabulaire psychologique de Saint Anselme:* Spic. Becc. I p.23-30; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Les caractères fondamentaux de la philosophie de Saint Anselme:* Spicil. Becc. I p.9-18; G. CENACCHI, *Il pensiero filosofico di Anselmo di Aosta* (Padova 1974); J. WILLEMIN, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison* (Paris 1971); P. GOCHET, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison:* Rev. intern. Phil. 26 (1972) 187-198; J. R. POUCHET, *Existe-t-il une synthèse anselmienne?:* Anal. Anselm. I (1969) 3-10; B. P. DAUENHAVER, *Anselm's Universe revisited:* Modern Schoolm. 49 (1971-1972) 54-59; K. JASPERS, *Anselm and Nicolas of Cusa* (New York 1974).

MONOLOGIO

EDICIÓN CITADA: *Obras completas de San Anselmo I: Monologio...,* Introducción general, versión castellana y notas teológicas, sacadas de los Comentarios del P. OLIVARES, O. S. B., por J. ALAMEDA, O. S. B. (BAC, Madrid 1952).

BIBLIOGR. GEN.: ALAMEDA, o.c., p.185 y 186; P. VIGNAUX, *Structure et sens du Monologion:* Rev. sc. phil. theol. 31 (1947) 192-212; F S. SCHMITT, *Les Corrections de Saint Anselme à son «Monologion»:* Rev. Bened. 1 (1938) 194-205; R. ALLERS, *Anselm von Canterbury, «Monologion», «Proslogion»,* Deutsch-latein. Ausg. eingel. und erläutert... (Koln 1966); S. VANNI ROVIGHI, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI* (Milano 1949), p.64-78; M. J. CHARLESWORTH, *St. Anselm's «Proslogion...»,* (Oxford 1965, repr. 1968), p.51-52; p.42 nt.1; G. CERIANI, *S. Anselmo Monologio* Introduzione e note (Brescia 1943); K. FLASCH, *Der philosophische Ansatz des Anselm von Caterbury im Monologium und sein Verhältnis zum augustinische Neuplatonismus:* Anal. Anselm 11 (1970) 1-43; M. Mc. CORD ADAMS, *Was Anselm a realist? The «Monologium»:* Francisc. Stud. 32 (1972) 5 14; J. PUCELLE, *Note sur Kant et la preuve ontologique:* Anal. Anselm. II (Frankfurt a.M. 1970), p.187-193; D A PAILLING, *An introductory Survey of Ch. Hartshorne's Work on the ontological Argument:* Anal. Anselm. I, p.195-221 (Bibliogr., p.219-221); S. F. CROCKER, *The ontological significance of Anselm's «Proslogion»:* Mod. Schoolman 50 (1972) 33-56; J. M. RIST, *Notes on Anselm's aims in the «Proslogion»:* Vivarium 11 (1973) 109-118.

PRÓLOGO

1.424 Algunos hermanos me han pedido con frecuencia y con instancias que les ponga por escrito y en forma de meditación ciertas ideas que yo les había comunicado en una conversación familiar sobre el método que se ha de seguir para meditar sobre la esencia divina y otros temas afines a éste. Consultando más bien su deseo que la facilidad de la ejecución o la medida de mis propias fuerzas, me trazaron el plan de mi escrito, pidiéndome que no me apoyase en la autoridad de las Sagradas Escrituras y que expusiera, por medio de un estilo claro y argumentos al alcance de todos, las conclusiones de cada una de nuestras investigaciones; que fuese fiel, en fin, a las reglas de una discusión simple, y que no buscase otra

1424-1428 ALAMEDA, o.c., p.193 nt.1.

prueba que la que resalta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad. También han querido que no me desdeñase de responder a las objeciones de los simples y aun de los necios. Por mucho tiempo me rehusé, y midiendo esta empresa con mis fuerzas, no dejé de encontrar numerosas razones para excusarme, porque cuanto mayores eran sus exigencias para que hiciese fácil esa materia, tanto más aumentaban para mí la dificultad con sus deseos. Vencido, finalmente, por la molesta importunidad de sus oraciones y por su piadoso y respetable celo, más que contrariado por la dificultad del tema y la debilidad de mi espíritu, consentí, por el cariño que les tengo, en realizar, tan exactamente como pueda, el plan que me habían trazado. Lo que más me decidió fue la esperanza de que este escrito no sería conocido más que de aquellos que me lo habían pedido, y que muy pronto, cansados de leerle, no tardarían en sepultar en el desprecio y el olvido una obra hecha más para que dejasen de molestarme con sus instancias que para satisfacer competentemente su justa curiosidad. Pero ha ocurrido, no sé cómo, y contra mi esperanza, que han sacado copias del manuscrito para aprendérselo de memoria y conservarlo por tiempo largo no solamente los hermanos, sino también otras personas en gran número. Al examinarlo de nuevo escrupulosamente, no he hallado en él nada que no se ajuste rigurosamente a los escritos de los Santos Padres, y principalmente a San Agustín. Si alguien, pues, encontrase en este opúsculo alguna opinión novedosa, sospechosa o contraria a la verdad, que no me trate en seguida como un innovador o apóstol de la mentira; que lea atentamente el tratado de San Agustín sobre la *Trinidad* y que juzgue mi escrito según el de este Santo Padre. Cuando digo que se podía considerar a la Trinidad como tres substancias, he seguido la opinión de los griegos, que admiten tres substancias en una esencia, compartiendo la misma fe que nosotros, que confesamos tres personas en una substancia, porque entienden por substancia en Dios lo que entendemos por persona. En cuanto a todo lo que yo digo, lo presento suponiendo un hombre que examina y busca en la soledad de su pensamiento lo que en un principio no había comprendido: tal era el voto de los hermanos y el deseo que yo quería satisfacer. Por lo demás, ruego con instancias a aquel que transcriba esta obra que tenga cuidado en encabezarla con este prólogo, porque tiene su utilidad para la inteligencia de lo que sigue el saber con qué intención y de qué manera ha sido escrita esta disertación. Pienso, además, que el que lea este prólogo no se dejará llevar de un juicio apasionado si encuentra en él algún principio contrario a sus opiniones.

Capítulo I

Que hay algo absolutamente bueno, grande y superior a todo lo que existe

1.425 Si alguien ignora que existe una naturaleza única, superior a todo cuanto existe, que se basta a sí misma en su eterna bienaventuranza y que por su omnipotente bondad da a cada criatura lo que hace que ella sea lo que es y el que sea buena en algún aspecto; si ignora otros muchos puntos que necesariamente creemos sobre Dios y las criaturas, no importa que esta ignorancia venga de falta de instrucción o de falta de fe, pienso que, con tal que sea un poco inteligente, podrá convencerse por la sola razón, al menos en gran parte, de estas cosas.

1.426 Y como puede hacer esto de muchas maneras, le presentaré una que, según creo, le será muy fácil. Como quiera que todos los hombres desean gozar, pero únicamente de las cosas que juzgan buenas, fácilmente puede encaminar alguna vez su espíritu para buscar el ser del cual procede la bondad de las cosas que no desea más que porque las juzga buenas, para que de esa manera, guiado por la razón y ayudado por este ser que busca, llegue a conocer lo que no es razonable ignorar.

Sin embargo, si en este escrito adelanto alguna cosa que no se halle demostrada por una autoridad mayor, deseo que se piense que, aunque, a causa de las razones que me parecen ciertas, la conclusión sea presentada como necesaria, ésta no deberá, sin embargo, ser considerada como absolutamente ne-

1425 Mazzarella, o.c., p.185.225.

cesaria, sino sólo como pudiendo parecerlo en su relación con los principios establecidos.

1.427 Es fácil a un hombre decirse a sí mismo interiormente: Puesto que hay tanta abundancia de bienes, cuya múltiple necesidad nos es conocida por la experiencia de los sentidos y por la intención del espíritu, ¿debo yo creer que existe un ser único, por el cual solamente son buenas todas las cosas que son buenas, o hay que pensar que las que son distintas de El son buenas por algún otro? Es cierto y evidente para todo el que quiere prestar atención que todos los objetos entre los cuales existe una relación de más y menos, o de igualdad, son tales en virtud de una cosa que no es diferente, sino la misma en todos, sin que importe al caso el que ésta se halle en ellos en proporción igual o desigual. Porque todas las cosas que se dicen justas las unas en relación a las otras, que sean más o menos igualmente justas, no pueden ser concebidas como justas más que por la justicia, que no puede ser distinta en los diversos objetos. Por consiguiente, como es cierto que todas las cosas buenas, comparadas entre sí, lo son igual o desigualmente, es menester que sean buenas por algo que se concibe idéntico en todas, aunque las diversas cosas buenas parecen a veces ser buenas por algo distinto; porque un caballo, por ejemplo, parece ser bueno por una cosa en cuanto es animoso, y por otra en cuanto es rápido. Porque, aunque se diga que es bueno por el valor y por la rapidez, no parece, sin embargo, que la rapidez y el valor sean una misma cosa. Pero si un caballo es bueno porque es valiente y rápido, ¿por qué un ladrón valiente y rápido es malo? Por consiguiente, hay que decir más bien que así como un ladrón osado y rápido en su acción es malo porque es dañino, de igual modo un caballo decidido y rápido es bueno porque es útil. De ordinario, en efecto, no se considera buena una cosa más que por razón de su utilidad, como la salud y lo que la favorece, como la belleza y lo que la fomenta. Pero como lo prueba incontestablemente la razón ya puesta en evidencia, es también necesario que todo lo que es útil u honesto, si es verdaderamente bueno, sea bueno por aquello precisamente por lo cual es bueno todo lo que lo es.

1427-1428 CHARLESWORTH, o.c., p.49; MAZZARELLA, o.c., p.251.

1.428 Ahora bien, ¿quién podría dudar que aquello por lo cual es bueno todo lo que es bueno no sea un gran bien? Este bien es bueno por sí mismo, puesto que todo bien viene por él. Síguese que todos los otros bienes proceden de otro que ellos, y que él sólo es por sí mismo. El bien que viene de otro no es igual al bien que es bueno por sí, ni mayor que él. Solamente, pues, este ser es soberanamente porque es bueno por sí, porque solamente es supremo el que supera de tal modo a los otros, que no tiene ni igual ni superior. Pero lo que es soberanamente bueno es también soberanamente grande. Existe, pues, un ser soberanamente bueno y soberanamente grande, es decir, absolutamente superior a todo lo que existe.

CAPÍTULO II

Del mismo tema

1.429 Como hemos encontrado que hay un ser soberanamente bueno, considerando que todos los objetos buenos son tales por un ser que es bueno de por sí, del mismo modo hay que concluir necesariamente que hay un ser soberanamente grande, si se considera que todo lo que es grande lo es por un ser que es grande por sí mismo, grande, digo, no por la extensión, como un cuerpo, sino tal, que cuanto más grande es, más digno y bueno es, como la sabiduría. Y puesto que no puede haber nada soberanamente grande, más que lo que es soberanamente bueno, es necesario que haya un ser a la vez soberanamente grande y soberanamente bueno, es decir, absolutamente superior a todo lo que existe.

1428 MAZZARELLA, o.c., p.247-249.
1429 ALAMEDA, o.c., p.197 nt.1; MAZZARELLA, o.c., p.247.

Capítulo III

Que hay una naturaleza por la cual es todo lo que es; que esta naturaleza subsiste por sí misma y es absolutamente superior a todo lo que existe

1.430 Finalmente, no sólo todo lo que es bueno y grande lo es en virtud de una sola y misma cosa, sino que también todo lo que existe parece existir en virtud de un solo y mismo ser. Porque todo lo que existe viene de algo o de la nada. Pero la nada no puede recibir el ser de la nada, porque ni siquiera se puede imaginar que haya algo sin causa; luego lo que existe no tiene el ser más que en virtud de otra cosa. Así las cosas, o la causa de lo que existe es única o hay varios; si hay varias, o convienen en un principio común que las ha dado el ser, o existen cada una de por sí, o se han creado mutuamente. Ahora bien, si provienen de un mismo principio, ya no tienen un origen múltiple, sino único. Si existen cada una por sí misma, hay que suponer la existencia de una fuerza o una naturaleza a la que es propio existir por sí, y de la que tienen su prerrogativa de existir por sí mismas; pero entonces es indudable que existen por aquel mismo y sólo del cual tienen la propiedad de existir por sí mismas. Es, pues, más acertado decir que existen todas por razón de este principio único, más que por razón de varios, los cuales por ningún concepto podrían existir sin él. En cuanto a una existencia por mutua comunicación, no hay ningún principio que permita admitirlo, porque sería contradictorio que una cosa recibiese el ser de aquella a la cual ella se lo da, y las relaciones mismas no se crean a sí mutuamente. El esclavo y el amo son ciertamente tales relativamente el uno al otro, pero los hombres a los cuales aplicamos estas calificaciones diversas y relativas no existen ni uno ni otro en virtud de una creación mutua, y estas relaciones mismas que reinan entre ellos no están producidas por su acción recíproca, porque no existen más que por la naturaleza de los sujetos entre los cuales les concebimos. Por tanto, desde el momento en que la verdad

1430 Alameda, o.c., p.199 nt.1; p.201 nt.2; Charlesworth, o.c., p.50; Mazzarella, o.c., p.247-248.

no permite admitir que la causa de todas las cosas es múltiple, es necesario que esta causa sea única, y puesto que todo lo que existe no existe más que en virtud de una causa única, es necesario que esta causa única exista por sí misma. Todo lo demás tiene su origen de otro. Solamente ella existe por sí misma, pero todo lo que existe por otro es menor que la causa que ha producido todos los seres y que existe por sí misma. Por lo cual, lo que existe por sí mismo es mayor que todo lo demás. Hay, pues, un principio superior, y único, a todo lo que existe. Ahora bien, aquel que es superior a todas las cosas, el que comunica el ser, la bondad y la grandeza a todo lo que es bueno y grande, éste es forzosamente, soberanamente bueno, grande y superior a lo que existe. Existe, pues, algún ser que, bien sea llamado esencia, substancia o naturaleza, es perfectamente bueno y grande, es, en fin, superior a todo.

Capítulo IV

El mismo tema

1.431 Sigamos. Si alguien examina atentamente las naturalezas distintas que se ofrecen a él, quiera o no, se da cuenta que no tienen todas el mismo grado de dignidad, sino que se distinguen por su mayor o menor nobleza. El que duda de que el caballo no es por su naturaleza superior a la madera, y el hombre al caballo, no sería digno de ser llamado hombre. Por consiguiente, así como no se puede negar que entre las diversas naturalezas hay algunas mejores que otras, así la razón nos obliga a deducir que hay una tan superior a las otras, que no la hay mayor. Si, en efecto, la distinción de los diversos grados es infinita, de suerte que el más elevado tenga todavía otro por encima, hay que admitir que no habrá límite en el número de las naturalezas, principio tan absurdo que salta a la vista, a menos que sea un insensato. Existe, por tanto, necesariamente una naturaleza cuya superioridad sobre las otras sea tal, que no quede inferior a ninguna; pero esta naturaleza, tal como nosotros acabamos de presentarla, es única o hay va-

1431-1432 Charlesworth, o.c., p.50-51.

rias del mismo género, iguales entre sí. Ahora bien, como no pueden ser iguales por condiciones diferentes, sino por una condición única e idéntica, esta condición única que las hace iguales en grandeza es o ellas mismas u otra cosa distinta de ellas. Pero si no es más que su propia esencia, como ellas no tienen varias esencias, sino una sola, se seguiría que no hay varias naturalezas, sino una sola, porque aquí hay que entender por naturaleza lo mismo que esencia. Si, por el contrario, aquello que hace que muchas naturalezas sean igualmente grandes es distinto de la naturaleza misma, seguramente que ellas son, a su vez, menores que lo que les comunica su grandeza, porque todo lo que es grande por comunicación de otro, es menor que aquello de lo que recibe su grandeza. No son, pues, de tal manera grandes que no tengan nada por encima de ellas. Y si ni por parte de su esencia ni por parte de un elemento extraño es posible que existan esas naturalezas iguales y supremas, queda que no pueden existir de ningún modo.

1.432 Queda, pues, esta naturaleza única, que es superior a todas, hasta el punto de no admitir inferioridad con respecto a ninguna. Pero el ser que llena estas condiciones es soberanamente grande y bueno, está por encima de todo lo que existe. Hay, pues, una naturaleza superior a todo lo creado, y esto no puede ocurrir sin que exista por sí misma y sin que todo lo demás que existe haya recibido de ella su existencia, porque como la razón nos demostraba hace un momento que lo que es por sí mismo, y por lo cual existe todo, es superior a todo lo demás, recíprocamente, o este principio superior existe necesariamente por sí mismo y comunica el ser a todas las cosas, o hay varios principios superiores; pero es evidente que no puede ser esto. Existe, pues, una sola naturaleza, substancia o esencia, que es buena y grande por sí misma, que saca su existencia de su propio seno, y de la cual emanan verdaderamente la bondad, la grandeza, la existencia, que, por consiguiente, es la soberana bondad y grandeza, el ser y la substancia por excelencia; en una palabra, el principio superior a todo.

1432 Mazzarella, o.c., p.250.251.

Capítulo V

Cómo esta naturaleza existe por sí misma y las otras por ella, de igual manera ella es de sí misma y las otras de ella

1.433 Puesto que estamos de acuerdo sobre las razones descubiertas hasta el presente, conviene que nos preguntemos si esta naturaleza superior y todos los otros seres son necesariamente de ella, como son necesariamente por ella. Ahora bien, se puede decir igualmente de una cosa que es *de* o *por* otro, y recíprocamente, que lo que es de una cosa es también por ella. Se dirá, por ejemplo, de un objeto que es de tal materia y por tal obrero, o que es de la mano de tal obrero y *por* el empleo de tal materia y por tal obrero, o que es de la mano de tal obrero y por el empleo de tal materia, porque, en efecto, la una y la otra han contribuido a darle la existencia, aunque lo que ha recibido de la materia o por la materia sea distinto que lo que ha recibido del obrero o por el obrero. Síguese, por tanto, que, como todas las cosas son lo que son por esa naturaleza suprema, y que ella es por sí misma y las otras por algo distinto de ellas, igualmente es verdad el afirmar que todo lo que existe es de esta misma naturaleza suprema; que ella es, por consiguiente, de sí misma, y las otras cosas de ella.

Capítulo VIII

Cómo hay que entender que el principio supremo ha hecho todo de la nada

1.434 Ante esta palabra *nada*, surge la duda, porque todo ser que produce otro es la causa de lo que nace de él, y es menester que toda causa contribuya en algo a la esencia de su efecto. Este principio está de tal modo consagrado por la experiencia, que ni la discusión ni el sofisma pueden arrancarle del espíritu. Por tanto, si alguna cosa ha sido hecha de la

1433 Alameda, o.c., p.205 nt.1.
1434-1437 Santo Tomás, *De pot.* q.3 a.2 ad 5.
1434 Mazzarella, o.c., p.254.

nada, esta nada ha sido la causa de lo que ha sido hecho por ella. ¿Y cómo lo que no tenía el ser ha podido contribuir a darlo? Y si la nada no puede dar ningún auxilio, ¿a quién se persuadirá, y cómo, que alguna cosa pueda ser hecha de la nada? Además, o la *nada* expresa alguna cosa o no. Si expresa alguna cosa, todo lo que ha sido hecho de la nada ha sido hecho de algo. Si, al contrario, la nada es la ausencia de todo, como no se puede comprender que una cosa sea creada por lo que no es absolutamente nada, nada se puede hacer de la nada, como lo proclama altamente la voz del género humano. La consecuencia de todo esto es que todo lo que ha sido hecho está hecho de algo, puesto que necesariamente una cosa está hecha de otra o no está hecha de nada. Que la nada sea, pues, algo o que no lo sea, en cualquier caso es evidente que todo lo que es hecho es hecho de alguna cosa. Si esta conclusión es cierta, se opone a cuanto dejamos dicho anteriormente (c. 7). De ahí que lo que no era nada viene a ser algo, y el ser por excelencia es a su vez esa nada que lo engendra todo. Arrancando de una substancia suprema, había llegado a concluir, por el razonamiento, que todas las cosas habían sido hechas por ella, de tal forma, sin embargo, que fueran hechas de la nada. Por tanto, si aquello por lo cual existen, y que yo pensaba ser nada, es algo, todo lo que yo había creído haber descubierto hasta el presente sobre la esencia suprema no es tampoco nada.

1.435 ¿Qué se debe entonces entender por esta palabra *nada?* Porque he prometido no dejar pasar en esta meditación ninguna objeción posible, aunque fuese poco juiciosa. Yo creo que hay tres maneras de obtener la solución de esta dificultad, que consiste en que una cosa sea hecha de la nada. La primera se presenta cuando, al decir que una cosa está hecha de la nada, se quiere decir que no está creada. Cuando, por ejemplo, al designar a un hombre que se calla, se pregunta: «¿Qué dice él?», y se responde: «No dice nada», es decir, no habla. Según esta manera de comprender, si se trata de la esencia suprema y de lo que no ha existido o no existe, y si se pregunta de qué ha sido hecho esto, se responderá con razón: «De nada», es decir, no ha sido hecho. En este sentido la expresión no es aplicable a ninguna de las cosas creadas.

1.436 La segunda puede emplearse como forma de lenguaje, pero no tendría sentido verdadero. De ella se hace uso cuando se dice que una cosa está hecha de la nada, entendiendo con eso que está hecha de lo que no es verdaderamente y absolutamente nada, como si se supusiese en cierto modo que esta nada es verdaderamente algo, de lo cual otro puede recibir el ser. En este sentido, esta manera de expresarse es falsa e implica siempre lo imposible y la contradicción.

1.437 Finalmente, empleamos la tercera cuando decimos que algo ha sido hecho de la nada, entendiendo que ha sido verdaderamente hecho, pero que no hay nada de lo cual ha sido hecho. Así se dice de un hombre oprimido por la tristeza sin causa, que está triste por nada. Si se entiende en este sentido lo que hemos dicho anteriormente, a saber, que, excepto la esencia suprema, todo lo que viene de ella ha sido hecho de la nada, es decir, no ha sido hecho de algo, nuestra conclusión estará de acuerdo con lo que precede, y en todo lo que siga no se encontrará ninguna contradicción. No hay de hecho ni desacuerdo ni contradicción en decir que las cosas producidas por la substancia creadora están hechas de la nada, en el sentido en el que se dice que un hombre, de pobre que era, ha llegado a ser rico, o que después de una enfermedad ha recobrado la salud, queriendo expresar con ello que aquel que era pobre es ahora rico, lo que no era antes; que el que estaba enfermo ha recobrado la salud, que no tenía. De esta manera es fácil comprender que la esencia creadora ha hecho todo de la nada o que todo ha sido hecho por ella de la nada, es decir, que lo que antes no existía ha recibido el ser. Porque cuando se dice que esta esencia ha hecho estas cosas o que estas cosas han sido hechas, se comprende necesariamente que, efectivamente, ha hecho alguna cosa, y que cuando éstas han sido hechas, realmente han sido hechas algo. Así, cuando vemos una persona elevada por otra, de una posición muy baja, hasta los honores y las riquezas, decimos: éste la ha hecho de la nada lo que es, o aquélla ha sido lo que es, de la nada, por ésta; es decir, este hombre, que antes era mirado como nada, ha llegado a ser algo por el beneficio de este otro.

Capítulo XV

Lo que se puede afirmar o no de ella substancialmente

1.438 No sin razón me he sentido fuertemente impulsado a investigar con el mayor cuidado cuáles son, entre las cualidades diversas que se atribuyen a los objetos, las que se pueden considerar como expresivas de la substancia misma de esta admirable naturaleza. Porque, aunque no me atrevo a creer que entre los nombres y palabras por los que expresamos las cosas hechas de la nada se pueda encontrar alguna que designe dignamente la substancia creadora, sin embargo, hay que penetrar en esta investigación lo más hondo que se pueda, por esfuerzos dirigidos por la razón. En primer lugar, en cuanto a las simples relaciones, nadie duda que ninguna de ellas es substancial a aquello a que se aplican, por lo que, cuando se afirma de la naturaleza suprema alguna relación, no expresa su substancia. Así, pues, afirmar que ella está por encima, o que es mayor que todo lo que ha sido hecho por ella, u otra circunstancia parecida de carácter relativo, no designa evidentemente su esencia natural. Porque si ninguna de las cosas por respecto a las cuales es suprema o mayor existiese, no hubiera podido ser considerada ni como suprema ni como mayor, y, sin embargo, no sería por eso peor ni perdería nada de su grandeza esencial, porque todo lo que tiene de bueno y grande no le viene más que de sí misma. Si, pues, la naturaleza suprema puede ser concebida como no *suprema,* sin que por eso sea mayor o menor que cuando se la considera como superior a todas las cosas, es claro que la palabra *suprema* no es la expresión fiel de su esencia, que de un modo absoluto es mejor y mayor que todo lo que no es ella misma. Lo que la razón acaba de descubrirnos sobre el ser supremo se encontrará igualmente en toda otra condición relativa que pudiéramos examinar.

1.439 Dejando, pues, de un lado todo lo referente a los relativos, y puesto que ninguno de ellos expresa en realidad la esencia de un objeto cualquiera, ocupémonos de la solución de otra dificultad: si se estudia con atención a los seres en particular, se verá que todo lo que no es del número de las cosas relativas es tal, que es mejor siendo que no siendo, o tal, que la no existencia es para él en ciertos casos mejor que el ser. En cuanto a esta oposición del ser y del no ser, no entiendo por ello otra cosa que la verdad y la negación de la verdad, el cuerpo y la negación del cuerpo y otros ejemplos que podría añadir a éstos. Si juzgamos de una manera absoluta, una cosa vale siempre más que su negación: un sabio, por ejemplo, vale más que uno que no lo es; en otros términos, un sabio es preferible al que no lo es. Porque, aunque un justo que no es sabio parezca mejor que un sabio que no es justo, sin embargo, aquel que no es sabio no es, en general, mejor que el que lo es, porque el primero es inferior al segundo en cuanto que no es sabio, porque todo hombre que no es sabio sería mejor si lo fuese. Igualmente, lo verdadero es absolutamente mejor que lo que no es; lo justo, mejor que lo no justo; el vivir, mejor que el no vivir; pero, si apreciamos los casos particulares, puede ocurrir que la ausencia de una cosa sea en alguna circunstancia mejor que su presencia; la ausencia del oro, por ejemplo, mejor que el oro; vale más, en efecto, para el hombre no ser oro que serlo, aunque haya objetos, como el plomo, entre otros, para los cuales sería mejor ser oro que no serlo. Porque, como ni el hombre ni el plomo son oro, el hombre es tanto superior al oro, que sería de una naturaleza inferior si fuese oro, y el plomo es tanto inferior al oro, cuanto sería más precioso si fuese oro.

1.440 Del hecho de que la naturaleza suprema pueda ser ideada como no suprema, de suerte que lo supremo no sea absolutamente mejor que lo no supremo, es fácil ver que hay muchos relativos que no están contenidos en la división que acabamos de hacer. Dejo a un lado la cuestión de saber si ella encierra alguna; basta para mi objeto recordar que ninguno designa la substancia total de la naturaleza suprema. Desde el momento, pues, que en todo ser que no es ella, si consideramos las cosas una tras otra, ser es mejor que no ser, o no ser es, en algunos casos particulares, mejor que ser, como no podemos pensar que la esencia de la naturaleza suprema sea

1438 Alameda, o.c., p.227 nt.1.
1439 Charlesworth, o.c., p.52.

tal que pueda en ciertos casos mejor no ser que ser, es necesario que su existencia sea sin excepción mejor que su no existencia. Es, en efecto, la única substancia por encima de la cual no se coloca nada mejor que ella, puesto que es mejor que todo lo que no es lo que ella es. No es, pues, cuerpo o cosa que los sentidos corporales perciban; hay algo, en efecto, que no es lo que esas cosas son y que es mejor que ellas. Porque el alma racional, cuya esencia, cualidad y grandeza no pueden ser percibidas por los sentidos corporales, está tan encima de todos los objetos sometidos a éstos, cuanto sería inferior si fuese alguno de esos objetos. No se puede, por tanto, decir jamás que la esencia suprema sea uno de esos seres por encima de los cuales hay algo que no son ellos; y como lo enseña la razón, hay que afirmar absolutamente de ella todos los atributos por debajo de los cuales está todo lo que no es lo que ella es. Por lo cual, es necesario que sea viva, sabia, omnipotente, verdadera, justa, feliz, eterna y todo lo que igualmente es absolutamente mejor que su negación. ¿Para qué, pues, preguntar más lo que es esta naturaleza suprema, cuando se ha visto lo que es y lo que no es entre las demás cosas?

Capítulo XVIII

Que este mismo espíritu existe pura y simplemente, y que ninguna comparación es posible entre él y las cosas creadas

1.441 Parece seguirse de lo que precede que este espíritu cuyo modo de existir es, a la vez, tan admirable y singular, existe sólo en cierto sentido, mientras que todo lo demás, si se lo compara con él, no existe. Si, en efecto, se fija la atención en él, se verá que es el único que tiene una existencia simple, perfecta, absoluta, y las otras cosas parecerá que no existen apenas y que no disfrutan más que de una vida prestada. Porque desde el momento en que este espíritu, a causa de su inmutable eternidad, no puede, como si estuviese sujeto a algún cambio, ser dicho que existirá o que ha existido, sino solamente que existe, y puesto que no es tampoco, de

1441 Alameda, o.c., p.265 nt.1.

una manera variable, algo que no ha sido antes, o que no será en lo futuro, sino que es todo lo que ha sido o será, y que todo lo que es lo es todo a la vez y de una manera indeterminable, puesto que, repito, su ser es tal, con razón se dice de él que existe simple, absoluta y perfectamente. Pero como todas las otras cosas, experimentando cambios en alguna parte de su ser, han sido o serán lo que no son, son lo que no han sido y lo que cesarán de ser; como lo que fueron no existe ya y como lo que serán no existe aún, y su ser consiste en un presente que pasa rápidamente y que apenas existe; finalmente, puesto que tal es la mutabilidad de su ser, no sin razón se les niega una existencia perfecta, simple y absoluta, y se afirma que no tienen más que una imperfecta y digna apenas de este nombre.

1.442 Además, como todo lo que no es, este espíritu ha pasado de la nada al ser, no por sí mismo, sino por virtud de otro, y como abandonado a sí mismo, volvería a la nada si no fuere sostenido por una fuerza que no es la suya, ¿cómo podría atribuírsele una existencia simple, perfecta, absoluta?... ¿No es, por el contrario, con justa razón como se afirma que apenas existe? Como, por otra parte, la existencia de este único y mismo espíritu inefable no puede ser imaginada de ninguna manera como sacada de la nada o susceptible de experimentar algún daño de parte de lo que aún no existe, y como es todo lo que es, no por otro, sino por sí mismo, es decir, por lo que él mismo es, ¿no hay que admitir con razón que es el único simple, perfecto y absoluto? El que es simple y bajo todos los aspectos único, perfecto, simple y absoluto, éste puede ciertamente ser mirado con justo título como único. Y, al contrario, todo lo que por las consideraciones precedentes nos ha parecido que no participa de esta existencia simple, perfecta, absoluta, que no existe verdaderamente más que apenas y casi semejante a la nada, éste puede decirse, no sin razón y hasta cierto punto, que no existe. Según este razonamiento, este espíritu creador sería el único existente, y las cosas creadas no existirían. Sin embargo, no son absolutamente la nada, puesto que han sido sacadas de la nada por aquel que existe únicamente de un modo absoluto.

Capítulo XXXI

Que este Verbo no es una semejanza de las cosas creadas, sino la verdad de la esencia, y que las cosas creadas son una cierta imitación de la verdad, y qué naturalezas son más y mejores que las otras

1.443 Pero surge aquí una cuestión que ni es fácil de tratar ni posible dejar en la duda. Porque todas las palabras de esta especie, por las cuales hablamos todas las cosas en nuestro espíritu, es decir, las pensamos, presentan las semejanzas e imágenes de las cosas que hablamos por ellas, y toda semejanza o imagen es tanto más o menos verdadera cuanto que imita más o menos el objeto de que es imagen. ¿Qué debemos entonces creer del Verbo, por el cual todas las cosas son habladas o hechas? ¿Será o no será la semejanza de las cosas hechas por El? Si El mismo, en efecto, es la verdadera y perfecta semejanza de las cosas variables, no es consubstancial a la suprema inmutabilidad, lo que no se puede admitir. Si no es la semejanza perfecta, sino por lo menos una semejanza cualquiera de las cosas variables, no puede ser tampoco el verbo absolutamente verdadero de la Verdad suprema, lo que es absurdo. Si, por otra parte, no tiene semejanza alguna con las cosas variables, ¿cómo han sido hechas a su imagen?

1.444 Quizá disipemos toda la oscuridad sobre este tema si hacemos notar que, en un hombre vivo, la verdad del hombre está en él enteramente, pero en un retrato no hay más que la semejanza o imagen de esta verdad; igualmente, la existencia real está en el Verbo, cuya esencia es de tal modo superior, que el ser le pertenece en cierto modo a El solo; pero en las cosas que, comparadas con El, no existen, por decirlo así, y que, sin embargo, han sido hechas por El y según El, debe verse una especie de imitación de la esencia suprema. Así, pues, el Verbo de la verdad suprema, que es El mismo la suprema Verdad, no admite en sí ni aumento ni disminución, por su mayor o menor semejanza con las criaturas; mientras que, por el contrario, lo que es creado goza necesariamente de una existencia tanto más real y es tanto más superior a lo demás, cuanto es más semejante al que existe de una manera suprema y soberanamente grande. De ahí que por eso, quizá, y aun con toda certeza, toda inteligencia juzga que las naturalezas que en cualquier grado tienen vida son superiores a las que no viven; las que sienten, a las que no sienten, y las que razonan, a las que no razonan. Porque, puesto que la naturaleza suprema, en el modo de existencia que le es propia, no solamente existe, sino que vive y siente y es razonable, es evidente que, de todo lo que existe, lo que vive de algún modo le es más semejante que lo que no tiene vida; lo que conoce algo por un sentimiento cualquiera, aun por sensibilidad corporal, le es más semejante que lo que no siente nada; finalmente, lo que tiene uso de razón es más semejante que lo que está enteramente desprovisto de razón.

1.445 Es, pues, evidente, por los mismos motivos, que las diversas naturalezas son mayores o menores unas que otras. Porque, como una cosa es mayor por su naturaleza cuando su esencia natural la acerca a lo que está por encima de todo, igualmente, y por una razón parecida, una naturaleza es tanto mayor cuanto mayor semejanza tiene con la esencia suprema. Puede demostrarse esta misma verdad de la manera siguiente: Supongamos una substancia que vive, siente y piensa; si por el pensamiento le quitamos primero la razón, después el sentimiento, después la vida y, finalmente, hasta la existencia absolutamente desnuda que aún le quedaba, ¿quién no comprende que a esta substancia se la va destruyendo así poco a poco y llevando de pérdida en pérdida hasta su aniquilamiento total? Ahora bien, estas cualidades, cuya supresión sucesiva la han hecho pasar por una existencia decreciente, si, por el contrario, se las añade en sentido inverso, aumentarán más y más en ella la intensidad del ser. Es, por tanto, obvio que una substancia viva es más que la que no vive; que una substancia sensible es más que la que no siente; que una substancia razonable es superior a la que está privada de razón. No se puede dudar, por tanto, que toda esencia es tanto mayor y preferible a las otras cuanto más semejante es a esta esencia suprema, elevada por encima de todo lo demás. Así queda

1443-1445 Mazzarella, o.c., p.218.
1444 Mazzarella, o.c., p.264 y 265.

suficientemente demostrado que no hay en el Verbo, que ha hecho todas las cosas, ninguna semejanza de las mismas, sino una esencia verdadera y simple; que, al contrario, en las cosas creadas no hay esencia simple y absoluta, sino apenas una imitación lejana de esta verdadera esencia. De donde se sigue necesariamente que este Verbo no es más o menos verdadero según su semejanza con las cosas creadas, sino que las cosas creadas ocupan un lugar tanto más alto y son de una esencia tanto más digna cuanto más se acercan a este Verbo.

Capítulo XXXVI

Que la manera con que habla y conoce las cosas que ha hecho es incomprensible

1.446 Se puede ver claramente, por lo que acabamos de decir, que la ciencia humana no puede comprender cómo habla este Espíritu y cómo conoce lo que ha sido hecho. Porque nadie duda que las substancias creadas sean en sí mismas bien distintas de lo que son en nuestro conocimiento. En sí mismas están por su propia esencia, mientras que en nuestro conocimiento no se encuentran sus esencias, sino solamente sus imágenes. Queda, pues, cierto que son en sí mismas más reales que en nuestro conocimiento, tanto más cuanto que están más realmente en algún lugar por su esencia que por su imagen. Puesto que, por lo demás, no es menos cierto que toda substancia creada está más realmente en el Verbo, es decir, en la inteligencia del Creador, que en sí misma, tanto más cuanto que la esencia creadora tiene una existencia más real que la esencia creada, ¿cómo podría el espíritu humano comprender esta manera de hablar las cosas y de conocerlas, manera superior y más real que todas las substancias creadas, si nuestra ciencia es superada por esta ciencia, en la medida en que su semejanza difiere de su esencia?

1446 Alameda, o.c., p.281 nt.1.

Capítulo LXVII

Que el alma es el espejo y la imagen de esta esencia

1.447 Con justo título puede, por tanto, considerarse al alma como un espejo creado para sí misma, en el que debe ver, por decirlo así, la imagen del ser que no puede ver cara a cara. Porque si el alma es la única entre todas las cosas creadas que puede acordarse de sí misma, comprenderse o amarse, no veo cómo se podría negar que hay en ella una verdadera imagen de esta esencia, en la cual la memoria, la inteligencia y el amor constituyen una trinidad inefable. Ella hace ver también cuán semejante le es por la facultad que tiene de recordarse de ella, de comprenderla y amarla. Porque donde más se muestra verdaderamente su imagen, es en lo que tiene de más grande y semejante a la esencia suprema. No se puede pensar razonablemente que haya podido darse a una criatura inteligente nada más importante, más parecido a la sabiduría suprema, que la facultad por la cual puede recordar, comprender y amar lo que es excelente y grande por encima de todo. Nada se ha concedido a la criatura que presente hasta ese punto la imagen de su creador.

Capítulo LXVIII

Que la criatura racional ha sido hecha para amar la esencia suprema

1.448 Parece seguirse necesariamente de lo que precede que la criatura racional no debe tener otro deseo más ardiente que el de expresar por una imitación voluntaria esa imagen que el poder de la naturaleza ha impreso en ella. Porque, independientemente de que debe al Creador lo que ella es, se ve fácilmente también que su destino principal es el de recordar, comprender y amar al soberano bien; se puede aún probar que no debe desear nada con más ardor. ¿Quién podrá

1447 Alameda, o.c., p.331 nt.1.
1448 Mazzarella, o.c., p.177.178.

negar, en efecto, que debíamos sobre todo querer cumplir lo que podemos hacer de mejor? Por lo demás, ser racional no es otra cosa más que poder discernir lo justo de lo injusto, lo verdadero de lo falso, el bien del mal, lo mejor de lo menos bueno. Ahora bien, esta facultad sería enteramente inútil si el alma no pudiese amar o rechazar lo que ella distingue en virtud de un verdadero juicio y de una justa elección. Es, por tanto, evidente que ningún ser racional existe más que para amar más o menos o rechazar completamente lo que, en virtud de la facultad de distinguir por la razón, le parece más o menos bueno, o completamente malo. Nada, por tanto, más evidente que la condición con la cual está hecha la criatura racional: amar por encima de todo a la esencia suprema, que es el bien soberano; más aún, no amar más que a ella o a causa de ella, porque es buena por sí misma y nada es bueno más que por ella. Pero no puede amarla sin acordarse de ella y sin aplicarse a comprenderla. La criatura racional debe, por tanto, poner todo su empeño y voluntad en recordar, comprender y amar el bien supremo, único objeto para el cual sabe que ha recibido la existencia.

Capítulo LXIX

Que el alma vive verdadera y felizmente amando siempre a esta substancia suprema

1.449 No hay duda de que el alma humana es una criatura racional; está hecha, por tanto, para amar la esencia suprema. Debe, pues, o amar sin fin o perder un día este amor voluntariamente o por la fuerza. Pero sería casi una impiedad el creer que la sabiduría suprema la haya hecho para que un día despreciase tan gran bien o, queriendo conservarle, le perdiese por alguna violencia. Luego hay que creer que ha sido hecha para amar sin fin a la esencia suprema. Pero no puede alcanzar este fin a menos de vivir siempre. Ha sido, pues, creada para vivir siempre, si quiere cumplir siempre el deber que le ha sido impuesto. También es completamente contrario a la idea que nos hacemos del Creador, soberanamente bueno, sabio y omnipotente, el aniquilar, mientras es verdaderamente

amado, lo que ha creado para amarle, y, después de haber permitido que le ame siempre a un ser que no le amaba aún, el quitar cuando le ama, o permitir que se quite a este ser ese don privilegiado, de suerte que cese necesariamente de amarle, sobre todo cuando no podemos dudar que la esencia suprema ama a toda naturaleza de la que es verdaderamente amada. Está, pues, claro que el alma humana no puede perder su vida si permanece fiel en su amor a la vida suprema. Pero ¿cuál será esta vida? ¿Qué hay de grande en una vida larga, a menos que se halle libre de toda amenaza de sufrimiento? ¿Qué es vivir en el temor, en el padecimiento, o engañado por una falsa seguridad, sino vivir miserablemente? Aquel, por el contrario, que vive libre de estos males es feliz. Ahora bien, va contra toda razón el suponer que, amando siempre a aquel que es soberanamente bueno y todopoderoso, un ser, de cualquier naturaleza que sea, pueda vivir desgraciado. Síguese, pues, con toda evidencia, que el alma humana es de tal condición, que, si se une con perseverancia al objeto para el cual ha sido creada, debe vivir feliz algún día, verdaderamente tranquila entonces contra el temor de la muerte y toda otra miseria.

PROSLOGIO

Edición citada: *Obras completas de San Anselmo*. I: *Monologio, Proslogio*..., Introducción general, versión castellana y notas teológicas, sacadas de los Comentarios del P. Olivares, O. S. B., por J. Alameda, O. S. B. (BAC, Madrid 1952).

Bibliogr. gen.: Alameda, o.c., p.353-357; M. J. Charlesworth. *St. Anselm's «Proslogion», with A Reply of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*, translated with an Introduction and philosophical Commentary (Oxford 1965, repr. 1968); I. Escribano Alberca, *El alcance teológico del «Proslogion» de San Anselmo:* Verdad y Vida 23 (1965) 237-253; *St. Anselm's Proslogion: A Hermeneutical Task* by R. A. Herrera: Anal. Anselm. III (Frankfurt a. M. 1972) p.141-145; Dom M. Cappuyns, *L'argument de Saint Anselme:* Rech. théol. anc. méd. 6 (1934) 313-330; M. F. Allshouse, *An Evaluation Anselm's Ontological Argument:* Dissert. Abstracts 27 (1966) 241s; E. Maccagnolo, *La continuità di «Monologion» e «Proslogion»*. Studi... in onore di S. Anselmo (Milano 1974); J. Marías, *San Anselmo y el insensato* (Madrid 1944); P. Mazzarella, *Il metodo del «Proslogion» secondo alcune interpretazioni*, en *Il pensiero di S. Anselmo d'Aosta* (Padova 1962) p.306-361; Id., *Il valore filosofico del «Proslogion»*, o.c., p.362-382.

Proemio

1.450 Después de haber presentado en un opúsculo, cediendo a los ruegos de algunos hermanos, que pudiese servir de ejemplo de meditación de los misterios de la fe a un hombre que busca en silencio consigo mismo descubrir lo que ignora, me he dado cuenta que esta obra tenía el inconveniente de hacer necesario el encadenamiento de un buen número de raciocinios. Desde ese momento comencé a pensar si no sería posible encontrar una sola prueba que no necesitase para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente; que es el bien supremo que no necesita de ningún otro principio, y del cual, por el contrario, todos los otros seres tienen necesidad para existir y ser buenos; que apoyase, en una palabra, con razones sólidas y claras, todo lo que creemos de la substancia divina. Al revolver con infatigable atención estos pensamientos en mi mente, me parecía unas veces que iba a obtener lo que buscaba, y otras que la solución de esta dificultad se desvanecía para siempre y enteramente de mi espíritu. Desesperado, por fin, de llegar a ello, decidí dejarlo como algo cuya búsqueda era vana e imposible de obtener. En el temor de que este pensamiento ocupando inútilmente mi espíritu, le apartase de otros objetos en el estudio de los cuales podía hacer útiles progresos, quise alejarle completamente de mí. Pero cuanto más me defendía contra esta idea y menos quería darle entrada, más me perseguía ella con una especie de importunidad. Un día, pues, cansado ya de resistir a esta persecución importuna, en la lucha misma de mis pensamientos, se ofreció la idea que ya desesperaba de encontrar, y la acogí con tanto entusiasmo como cuidado había puesto en rechazarla.

1.451 Pensando en seguida que lo que yo había encontrado con tanto placer podría, si era desarrollado por escrito, causar otro tanto al que lo leyese, escribí sobre este tema y algunos otros el opúsculo siguiente, en el cual hago hablar a una persona que busca elevar su alma a la contemplación de Dios y que

1450 Charlesworth, o.c., p.49.53; Mazzarella, o.c., p.375.
1451 G. S. Kane, «*Fides quaerens intellectum*» *in Anselm's thought:* Scottish Journal of Theology 26 (1973) n.1 p.40-62.

se esfuerza en comprender lo que cree. Y como ni el primer tratado ni éste me parecen merecer el nombre de libro, ni ser bastante considerables para que se colocase al frente el nombre del autor, pero que, sin embargo, era necesario que tuviesen un título que invitase a leerlos a aquellos en cuyas manos podrían caer, les puse uno a cada uno de ellos, y designé al primero por estas palabras: *Ejemplo de meditación sobre el fundamento racional de la fe;* y al segundo por éstas: *La fe buscando apoyarse en la razón.*

Pero como fueron transcritos después por varios con esos títulos, me persuadieron algunas personas, y entre ellas el reverendo arzobispo de Lyón, Hugo, legado apostólico de la Galia, más bien me ordenó con su autoridad apostólica que pusiera en él mi nombre. Para que esto fuera más fácil, intitulé a uno *Monologium,* es decir, conversación conmigo mismo, y el otro *Proslogium,* es decir, alocución.

Capítulo I

Exhortación a la contemplación de Dios

1.452 ¡Oh hombre, lleno de miseria y debilidad!, sal un momento de tus ocupaciones habituales; ensimísmate un instante en ti mismo, lejos del tumulto de tus pensamientos; arroja lejos de ti las preocupaciones agobiadoras, aparta de ti tus trabajosas inquietudes. Busca a Dios un momento, sí, descansa siquiera un momento en su seno. *Entra en el santuario de tu alma,* apártate de todo, excepto de Dios y lo que puede ayudarte a alcanzarle; búscale en el silencio de tu soledad. ¡Oh corazón mío!, di con todas tus fuerzas, di a Dios: *Busco tu rostro, busco tu rostro, ¡oh Señor!*

1.453 Y ahora, ¡oh Señor, Dios mío!, enseña a mi corazón dónde y cómo te encontrará, dónde y cómo tiene que buscarte. Si no estás en mí, ¡oh Señor!, si estás ausente, ¿dónde te encontraré? Desde luego habitas una luz inaccesible. Pero ¿dónde se halla esa luz inaccesible? ¿Cómo me aproximaré a

1452 Charlesworth, o.c., p.53.54; Alameda, o.c., p.361 nt.1; J. Marías, o.c., p.8-10; Mazzarella, o.c., p.261 nt.49.
1453 Mazzarella, o.c., p.178.367.

ella? ¿Quién me guiará, quién me introducirá en esa morada de luz? ¿Quién hará que allí te contemple? ¿Por qué signos, bajo qué forma te buscaré? Nunca te he visto, Señor Dios mío; no conozco tu rostro. ¿Qué hará, Señor omnipotente, este tu desterrado tan lejos de ti? ¿Qué hará tu servidor, atormentado con el amor de tus perfecciones y arrojado lejos de tu presencia? Fatígase intentando verte, y tu rostro está muy lejos de él. Desea acercarse a ti, y tu morada es inaccesible. Arde en el deseo de encontrarte, e ignora dónde vives. No suspira más que por ti, y jamás ha visto tu rostro. Señor, tú eres mi Dios, tú eres mi maestro, y nunca te he visto. Tú me has creado y rescatado, tú me has concedido todos los bienes que poseo, y aún no te conozco. Finalmente, he sido creado para verte, y todavía no he alcanzado este fin de mi nacimiento.

1.454 ¡Oh suerte llena de miseria! El hombre ha perdido el bien para el cual ha sido creado. ¡Oh dura condición, oh cruel desgracia! ¡Ay! ¿Qué ha perdido y qué ha encontrado? ¿Qué se le ha quitado? ¿Qué le ha quedado? Ha perdido la dicha para la cual había nacido, ha encontrado la desdicha para la cual no estaba destinado. Ha visto desvanecerse lejos de él las condiciones necesarias de la felicidad, y no le queda más que una desdicha inevitable. El hombre comía el pan de los ángeles, ahora tiene hambre y come el pan del dolor, que ni siquiera conocía entonces. ¡Oh duelo público de la humanidad, gemido universal de los hijos de Adán! Este padre común gozaba en la abundancia, ahora gemimos en la necesidad; mendigamos, y él estaba en la riqueza. Poseía felicidad; lo ha perdido todo y vive en las angustias de la miseria; como él, estamos nosotros en la necesidad y el dolor; formamos deseos sellados con el carácter de nuestros sufrimientos y, ¡ay!, no son satisfechos. Puesto que lo podía fácilmente, ¿por qué no nos ha conservado un bien cuya pérdida debía sernos tan dolorosa? ¿Por qué nos ha cerrado el acceso a la luz y nos ha rodeado de tinieblas? ¿Por qué nos ha quitado la vida para condenarnos a muerte? ¡Desgraciados! ¿De dónde hemos sido arrojados? ¿Dónde hemos sido relegados? ¿De dónde hemos sido precipitados? ¿En qué abismo hemos sido sepultados? Hemos pasado de la patria al destierro; de la vista de Dios, a la ceguera en que nos hallamos; de la dulce inmortalidad, a la amargura y el horror de la muerte. ¡Funesto cambio! ¡Qué mal tan horroroso ha reemplazado a tan gran bien! ¡Pérdida lastimosa, dolor profundo, terrible reunión de miserias!

1454 MAZZARELLA, o.c., p.367.

1.455 ¡Cuán desgraciado soy, hijo infortunado de Eva apartado de Dios por el crimen! ¿En qué empresa me he metido? ¿Qué es lo que he hecho? ¿Dónde iba? ¿A dónde he llegado? ¿Qué es lo que yo pretendía? ¿A qué término he llegado? ¿Quién suscita mis suspiros? *He buscado la dicha, y la consecuencia ha sido la agitación.* Yo quería ir hasta Dios, y no he encontrado más que a mí mismo. Buscaba el descanso en el secreto de mi soledad, y *no he encontrado en el fondo de mi corazón más que dolor y tribulación.* ¿Quería alegrarme con toda la alegría de mi alma? Me veo obligado a gemir *con los gemidos de mi corazón.* Esperaba la felicidad, y no he encontrado más que una triste ocasión de redoblar mis suspiros.

1.456 *Y tú, Señor, ¿hasta cuándo nos olvidarás? ¿Hasta cuándo apartarás de nosotros tu rostro?* ¿Cuándo volverás hacia nosotros tus miradas? ¿Cuándo nos escucharás? ¿Cuándo iluminarás nuestros ojos? ¿Cuándo nos mostrarás *tu rostro?* ¿Cuándo accederás a nuestros deseos? Señor, vuelve tus ojos hacia nosotros, escúchanos, ilumínanos, muéstrate a nosotros. Sin ti no hay para nosotros más que desdichas; ríndete a nuestros deseos para que la dicha nos venga de nuevo. Ten piedad de nuestros trabajos y de los esfuerzos que hacemos para llegar hasta ti, sin cuyo socorro no podemos nada. Tú nos invitas, ayúdanos. Señor, yo te suplico que la desesperación no reemplace a mis gemidos; que la esperanza me permita respirar. Suplícote, Señor; mi corazón está sumergido en la amargura de la desolación que lleva en sí; endulza su pena por tus consuelos. Señor, empujado por la necesidad, he comenzado a buscarte; no permitas, te lo suplico, que yo me retire sin quedar saciado. Me he acercado para apaciguar mi hambre; que no tenga que volverme sin haberla satisfecho. Pobre como soy, imploro tu riqueza; desgraciado, tu misericordia; que la negativa y el desprecio no sean el efecto de mi oración. Y si *suspiro por la*

1456 MAZZARELLA, o.c., p.179; POUCHET, o.c., p.119.120.

llegada de ese precioso alimento, que al menos no me falte después de la prueba. Encorvado como estoy, Señor, no puedo mirar más que la tierra; enderézame, y mis miradas se dirigirán hacia los cielos. *Mis iniquidades se han alzado por encima de mi cabeza,* me rodean por todas partes y me oprimen *como una carga pesada.* Desembarázame de estos obstáculos, descárgame de este peso; que no me encierren en sus profundidades como en un pozo. Que me sea permitido volver los ojos hacia tu luz desde lejos o del fondo de mi abismo. Enséñame a buscarte, muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si no me enseñas el camino. No puedo encontrarte si no te haces presente. Yo te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote.

1.457 Reconozco, Señor, y te doy gracias, que has creado en mí esta imagen para que me acuerde de ti, para que piense en ti, para que te ame. Pero esta imagen se halla tan deteriorada por la acción de los vicios, tan oscurecida por el vapor del pecado, que no puede alcanzar el fin que se le había señalado desde un principio si no te preocupas de renovarla y reformarla. No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender.

Capítulo II

Que Dios existe verdaderamente, aunque el insensato haya dicho en su corazón: Dios no existe

1.458 Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede

1457 J. Marías, o.c., p.12-13; Pouchet, o.c., p.62; Mazzarella, o.c., p.178.179.367.369.

1458-1460 F. S. Schmitt, *Der Ontologische Gottesbeweis und Anselm:* Analecta Anselm. III [Frankfurt a. M. (1972)] p.81-94; Santo Tomás, *S. Th.* 1 q.2 a.1 ad 2.

1458 Charlesworth, o.c., p.54-72; A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme* (Paris 1925) p.201; E. Gilson, *Le sens et la nature*

ser útil, el comprender que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el *insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios.* Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este

de l'argument de Saint Anselme: Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A. 9 (1934) p.18; A. Forest, *Le mouvement doctrinal du IX siècle,* en *Hist. de l'Église,* éd. Fliche et Jarry, XXIII (Paris 1951) p.61; M. Malcom, *Anselm's Ontological Arguments:* The philos. Rev. 119 (1960) 41-62; A. A. Cock, *The Ontological Argument for the Existence of God:* Aristot. Society Proceed., 18 (1917-1918) 363-384; J. Marías, o.c., p.16-25; Mazzarella, o.c., p.369-372; M. Cruz Hernández, *Introducción al estudio del «argumento ontológico»:* Rev. de Fil. XI n.40 (1952) 10ss; J. Villemin, *«Id quo nihil maius cogitari potest». Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs:* Arch. Gesch. Phil. 53 (1971) 279-299; Ch. Boyer, *De forma anselmiana argumenti ontologici:* Miscell. philos. R. P. J. Gredt, O. S. B., Studia Anselmiana, fasc. VII-VIII (Romae 1938); A. Forest, *Remarques sur l'argument du «Proslogion».* Scritti in onore C. Giacon, p.147-172; P. Naulin, *Refléxions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantorbery:* Rev. Mét. Mor. 74 (1969) 1-20; M. Roth, *A note on Anselm's ontological argument:* Mind 79 (1970) 270-271; V. Lavia, *Filosofia e «argumento ontologico»:* Teoresi 27 (1972) 37-49; Ch. Hartshorne, *Anselm's discovery. A re-examination on the ontological proof for God's existence* (La Salle 1973); R. M. Adams, *The logical structure of Anselm's arguments:* Phil. Rev. 80 (1971) 28-54; R. M. Martin, *On the logical structure of the ontological argument:* Monist 57 (1973) 297-311; P. Crawford, *Existence, predication and Anselm:* Monist 50 (1966) 109-124; D. M. Lochead, *Is existence a predicate in Anselm's argument?:* Rel. Stud. 2 (1966-1967) 121-127; C. Ottaviano, *Le basi psychologiche dell'argumento ontologico in un importante brano dei «Dicta Anselmi»:* Sophia 38 (1970) 68-79; L. Reiss, *Anselm's arguments and the double-edged sword:* Philos. F. 2 (1970-1971) 511-530; J. Brechten, *Das Novum Argument des Anselms von Canterbury. Seine Idee um Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute:* Freib. Zeit. Phil. Theol. 22 (1975) 171-203; The Ontological Argument. From St. Anselm to contemporary philosophers, ed. by A. Platinga (Toronto, London 1968); M. R. Cosgrove, *Thomas Aquinas on Anselm's argument:* Rev. Met. 27 (1973-1974) 513-530; Karl Barth, *«Fides quaerens intellectum». Anselmus Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (München 1931); H. Bouillard, S. J., *La preuve de Dieu dans le «Proslogion» et son interprètation par Karl Barth:* Spic. Becc. I p.191-207 (Bibliogr., p.191 nt.2); S. Vanni Rovighi, *C' è un «secondo argumento ontologico»?,* en «Sola ratione»..., p.79-86; D. P. Henry, *St. Anselm as a logician, en «Sola ratione»...,* p.1-23; Id., *Was saint Anselm really realist?:* Ratio 5 (1963) 181-189; R. C. Whittemore, *Panentheistic implications of the ontological argument:* South. J. Phil. 9 (1971) 157-162; J. N. Chubb, *Commitement and justification: a new look at the ontological argument:* Intern. phil. Quart. 13 (1973) 335-346; T. J. Gross, *The fallacy of Anselm's argument:* Dialogue, Journ. of Phil. Sigma, Tau Milwaukee 15 (1972-1973) 3 p.65-70; A. W. Wald, *The fool ant the ontological status of St. Anselm's argument:* Heytrop 15 (1974) 406-422; R. R. la Croix, *Malcolm's Proslogion III argument:* Sophia (austr.) 11 (1972) 13-19; Id., *Proslogion II and III. A third interpretation of Anselm's argument* (Leiden 1972): K. E. Yandell, Richard R., *La Croix's Proslogion II and III. A third interpretation of Anselm's argument:* J. Value Ing. 8 (1974) 143-157; C. Viola, S. J., *La dialectique de la grandeur. Une interprétation du «Proslogion»:* Rech. théol. anc. médiév. 37 (1970) 23-55; A. Beckaert, A. A., *Une justification platonicienne de l'argument a priori?:* Spic. Becc. I p.186.187-190; R. Brecher, *«Greatness» in Anselm's ontological argument:* Phil. Quart. 24 (1974) 97-105.

mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, pero sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia: y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad.

Capítulo III

Que no se puede pensar que Dios no existe

1.459 Lo que acabamos de decir es tan cierto, que no se puede imaginar que Dios no exista. Porque se puede concebir un ser tal que no pueda ser pensado como no existente en la realidad, y que, por consiguiente, es mayor que aquel cuya idea no implica necesariamente la existencia. Por lo cual, si el ser por encima del cual nada mayor se puede imaginar puede ser considerado como no existente, síguese que este ser que no tenía igual, ya no es aquel por encima del cual no se puede concebir cosa mayor, conclusión necesariamente contradictoria.

1459 Mazzarella, o.c., p.232 nt.56.

Existe, por tanto, verdaderamente un ser por encima del cual no podemos levantar otro, y de tal manera que no se le puede siquiera pensar como no existente; este ser eres tú, ¡oh Dios, Señor nuestro!

Existes, pues, ¡oh Señor, Dios mío!, y tan verdaderamente, que no es siquiera posible pensarte como no existente, y con razón. Porque si una inteligencia pudiese concebir algo que fuese mejor que tú, la criatura se elevaría por encima del Creador y vendría a ser su juez, lo que es absurdo. Por lo demás, todo, excepto tú, puede por el pensamiento ser supuesto no existir. A ti solo, entre todos, pertenece la cualidad de existir verdaderamente y en el más alto grado. Todo lo que no es tú, no posee más que una realidad inferior y no ha recibido el ser más que en menor grado. ¿Por qué entonces *el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios,* cuando es tan fácil a un alma racional comprender que existes más realmente que todas las cosas? Precisamente porque es insensato y sin inteligencia.

Capítulo IV

Cómo el insensato ha dicho en su corazón lo que no se puede pensar

1.460 Pero ¿cómo el insensato ha dicho en su corazón lo que no ha podido pensar o cómo no ha podido pensar lo que ha dicho en su corazón, puesto que decir en su corazón no es otra cosa que pensar? Y si se puede decir verdaderamente que lo ha pensado, puesto que lo ha dicho en su corazón, y al mismo tiempo que no lo ha dicho en su corazón, porque no ha podido pensarlo, hay que admitir que hay muchas maneras de decir en su corazón o pensar. Se piensa de distinto modo una cosa cuando se piensa la palabra que la significa o cuando la inteligencia percibe y comprende la cosa misma. En el primer sentido se puede pensar que Dios no existe; en el segundo, no. Aquel que comprende lo que es Dios, no puede pensar que Dios no existe, aunque pueda pronunciar estas palabras en sí mismo, ya sin atribuirles ningún

1460 Alameda, o.c., p.369 nt.1; Charlesworth, o.c., p.73-77; Malcolm, o.c., p.55.56.

significado, ya atribuyéndoles un significado torcido, porque Dios es un ser tal, que no se puede concebir mayor que El. El que comprende bien esto, comprende al mismo tiempo que tal ser no puede ser concebido sin existir de hecho. Por consiguiente, aquel que comprende estas condiciones de la existencia de Dios, no puede pensar que no existe.

Gracias, pues, te sean dadas, ¡oh Señor! Porque lo que he creído al principio por el don que me has hecho, lo comprendo ahora por la luz con que me iluminas, y aun cuando no quisiera creer que existes, no podría concebirlo.

Capítulo V

Que Dios es todo aquello que es mejor que exista que no exista, y que, siendo el único que existe por sí mismo, ha hecho todo de la nada

1.461 ¿Qué eres tú, pues, ¡oh Señor Dios mío!, tú por encima del cual no se puede suponer nada mejor? Y ¿quién puedes tú ser sino aquel que, existiendo solo por encima de todos por sí mismo, lo ha hecho todo de la nada? Porque todo lo que no es este poder creador, es inferior a lo que nuestro pensamiento puede comprender en su más alto concepto; pero estos pensamientos no pueden ser concebidos de ti ni convenir a tu esencia. ¿Qué bien podría entonces faltar al bien supremo, a ese bien del cual todo bien ha emanado? Eres, por tanto, necesariamente justo, verdadero, feliz y todo lo que vale más que exista que no exista, porque vale más ser justo que no serlo, ser feliz que no serlo.

1461-1469 Charlesworth, o.c., p.78; R. W. Southern, *The Life of St. Anselme Archbishop of Canterbury* (London 1962) p.29 nt.3; Dom Vacagnini, *La Hantise des «Rationes Necessariae» de Saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de S. Thomas:* Spic. Becc. I p.106.

1461 J. N. Findlay, *Can God's Existence be disproved?:* New Essays in Phil. Theol. (London 1955) p.55; Charlesworth, o.c., p.77; Mazzarella, o.c., p.189.256.375); Alameda, o.c., p.371 nt.1; Charlesworth, o.c., p.78; Schmitt o.c., p.84; Marías, o.c., p.21; Pouchet, o.c., p.123; Mazzarella, o.c., p.378.

Capítulo VI

Cómo Dios es sensible aunque no sea cuerpo

1.462 Pero puesto que es mejor que seas sensible (capaz de sentir), omnipotente, misericordioso, impasible, que carecer de todos estos atributos, ¿cómo eres sensible si no tienes cuerpo, y todopoderoso si no puedes todo, o lleno de misericordia y a la vez impasible? Porque si solamente los seres corporales son sensibles, porque los sentidos están extendidos por el cuerpo y forman parte de él, ¿cómo puedes tú ser sensible si no eres cuerpo, sino espíritu supremo, y, por lo mismo, mejor que el cuerpo? Es que, sin duda, sentir es conocer, porque el que siente conoce según la propiedad de los sentidos, como los colores por la vista, los sabores por el gusto. Con razón se dice, por tanto, que todo ser que de algún modo conoce, siente. Así, ¡oh Señor!, aunque no seas cuerpo, eres, sin embargo, soberanamente sensible, puesto que conoces en su ser mismo todas las cosas, y no como un animal, que no conoce más que por los sentidos corporales.

Capítulo VII

Cómo es omnipotente aunque muchas cosas le sean imposibles

1.463 Pero ¿cómo eres omnipotente si no puedes todo, si no puedes corromperte, mentir ni hacer que lo verdadero sea falso, que lo que está hecho no lo sea, y otras cosas semejantes? ¿Cómo puedes todo, a menos, quizá, que poder hacer algunas de estas cosas no sea potencia, sino, por el contrario, una verdadera impotencia? Porque el que puede hacer tales cosas puede hacer lo que es funesto, lo que es contra su deber. Ahora bien, cuanto más poderoso es de esta manera, tanto más poder tiene sobre él la adversidad y el mal y menos fuerza tiene él contra ellas. Semejante facultad no es poder, sino im-

1462 Charlesworth, o.c., p.79.

1463 Charlesworth, o.c., p.79-80; Mazzarella, o.c., p.376-378.

potencia. De hecho, no se dice que posee personalmente el poder, sino que se deja que otros lo tengan sobre él; también es una manera de hablar, como cuando se dicen muchas cosas impropiamente. Decimos, por ejemplo, *ser* por *no ser*, y *hacer* para expresar una situación que consiste en *no hacer* o *no hacer nada*. Por ejemplo, respondemos a un hombre que niega una cosa: *Así es como usted dice*, aunque más conveniente sería decir: *La cosa, en efecto, no es como usted dice que no es*. También decimos: *éste se sienta como este otro*, o *éste descansa como hace este otro*, aunque por sentarse entendamos no hacer una cosa, y por descansar no hacer nada. Así, pues, cuando se dice de alguien que tiene poder de hacer o sufrir algo que no le es provechoso o que no debe hacer, se entiende que es *impotencia*, aunque se emplee la palabra *potencia*, porque cuanto más poderoso es en este sentido, tanto más fuertes son contra él el infortunio y la perversidad, y él tanto más débil contra ellas. Así, pues, Señor Dios nuestro, tú eres verdaderamente omnipotente, en el sentido de que no puedes nada en lo que es fruto de la impotencia y de que nada prevalece contra ti.

Capítulo XIV

Cómo y por qué Dios es visto y no visto de aquellos que le buscan

1.464 ¡Oh alma mía!, ¿has encontrado lo que buscabas? Buscabas a Dios, y has llegado a conocer que está por encima de todas las cosas, mayor que lo que nuestro pensamiento puede imaginar; que es la vida, la luz, la sabiduría, la bondad, la bienaventuranza eterna y la eternidad feliz; que está por todas partes y siempre. Porque si no has encontrado a tu Dios, ¿cómo es el ser que has encontrado, y cómo has comprendido con verdad tan firme y tan verdadera firmeza que el objeto que acababas de alcanzar era Dios? Si, por el contrario, le has encontrado, ¿cómo no sientes la presencia de lo que has encontrado? ¿Por qué, oh Señor Dios mío, mi alma no te siente si te ha encontrado?

1464-1466 Pouchet, o.c., p.124; Alameda, o.c., p.385 nt.1; H. de Lubac, S. J., *Sur le chapitre XIV du «Proslogion»*: Spic. Becc. I p.295-312.

1.465 ¿Será que no te ha encontrado cuando ha creído comprender que eres luz y verdad? ¿Ha podido ella comprender esto si no es viendo la luz y la verdad? ¿Ha podido comprender algo de tu esencia si no es por tu luz y tu verdad? Si, pues, ella ha visto la luz y la verdad, ella te ha visto; y si ella no te ha visto, no ha visto la luz y la verdad. ¿Cómo creer, en efecto, que ha visto la luz y la verdad y que, sin embargo, no te ha visto, si no es que te ha visto de cierto modo, pero no cual eres tú?

1.466 Señor, Dios mío, creador y reparador de mi ser, di a mi alma, llena de deseos; dile que eres otro del que ella ha visto, para que vea, en fin, sin velo lo que aspira a ver. Atentamente busca ver más de lo que ha visto, pero no ve nada más de lo que ha visto, nada sino profundas tinieblas. O, más bien, no ve tinieblas, porque en ti no las hay, pero ve que no puede ver más a causa de sus propias tinieblas. ¿Por qué esto, Señor; por qué? ¿Su ojo está oscurecido por su debilidad o deslumbrado por tu esplendor? Sí, su ojo está oscurecido por sus propias tinieblas y deslumbrado por tu luz. Su corto alcance la ciega, se pierde en tu inmensidad, está encerrado por sus estrechos límites, sobrepasado por tu grandeza ilimitada. Porque, ¡cuán grande es esta luz de donde brota y brilla toda verdad, que luce a los ojos del alma dotada de razón! ¡Cuán vasta esta verdad en la cual está todo lo que es verdad y fuera de la cual no hay más que nada y mentira! ¡Cuán inmensa es, ella que de un solo vistazo ve todo lo que existe, de qué principio, por qué poder y de qué manera ha sido hecho de la nada! ¡Qué pureza, qué simplicidad, qué certeza, qué brillo se encuentra en ella! Mucho más, sin duda, de lo que la criatura puede comprender.

Capítulo XXII

Que solamente Dios es lo que y el que es

1.467 Por consiguiente, ¡oh Señor!, tú solo eres lo que eres y el que eres, porque el ser que no es el mismo en su

1465 Mazzarella, o.c., p.179.380.
1467-1469 Charlesworth, o.c., p.82.

todo y en sus partes, el ser sujeto a cambio en algún punto, no puede ser en modo alguno lo que él es. Lo que ha comenzado por la nada, puede ser concebido como no existente, y si no subsiste por el poder de otro, vuelve a la nada. Aquello cuyo pasado no existe, cuyo futuro aún no es, no existe propiamente hablando. En cuanto a ti, tú eres lo que eres, porque todo lo que eres una vez y de algún modo, lo eres entero y siempre.

Tú existes verdadera y simplemente porque no tienes pasado ni futuro, sino únicamente un presente, y no se puede suponer un momento en que no existas. Pero tú eres la vida, la luz, la sabiduría, la felicidad, la eternidad y todos los bienes, de cualquier clase que sean, y, sin embargo, no eres más que el Bien único y supremo que te bastas a ti mismo enteramente y no careces de nada. De ti, en cambio, han menester las demás cosas para existir y estar como conviene.

Capítulo XXVI

Esta alegría, ¿será «la alegría llena» que promete el Señor?

1.468 Mi Señor y mi Dios, mi esperanza y la alegría de mi corazón, di a mi alma si es ésa la alegría que nos anuncias por las palabras de tu Hijo: *Pedid y recibiréis, a fin de que vuestra alegría sea completa,* porque he encontrado una alegría plena y más que plena. Después que haya llenado al hombre entero su corazón, su espíritu, su alma, todavía le quedará más allá de toda medida. Esta alegría no entrará enteramente en aquellos que la disfruten, sino que éstos entrarán en la alegría. Di, Señor, di a tu siervo en el fondo de su alma si es ésta la felicidad del Señor en la que entrarán aquellos servidores tuyos que son llamados. Esta alegría de que ciertamente gozarán tus elegidos, ni *la ha visto el ojo, ni el oído la ha escuchado, ni entró jamás en el corazón del hombre.* No he expresado, pues, todavía, ni pensado, ¡oh Señor!, lo que se alegrarán estos bienaventurados. Su alegría será, sin duda, igual a su amor; su amor, a su conocimiento. ¿En qué medida te conocerán entonces, Señor, y hasta qué punto te amarán? Cierto que el ojo no ha visto en esta vida, ni el oído escuchado, ni el corazón del hombre comprendido en qué medida te conocerán y amarán en la otra vida.

1468-1469 Schmitt, o.c., p.85; Pouchet, o.c., p.51.72.

1.469 Yo te suplico, ¡oh Señor!; haz que te conozca, que te ame, a fin de que encuentre en ti toda mi alegría. Y si en este mundo no puedo alcanzar la plenitud de la dicha, que al menos crezca en mí cada día hasta ese momento deseado. Que en esta vida cada instante me eleve más y más al conocimiento de ti mismo, y que en la vida futura este conocimiento sea perfecto; que aquí mi amor por ti aumente, que allí alcance su plenitud; que aquí mi alegría en esperanza sea cada vez mayor, que allí sea completa; en realidad, Señor, tú nos ordenas, nos aconsejas por tu Hijo que pidamos y nos prometes que recibiremos, *a fin de que nuestro gozo sea perfecto.* Yo te lo pido, Señor, como nos lo aconsejas por boca del Maestro admirable que nos has dado: haz que reciba, como lo prometes por tu Verdad, *a fin de que mi alegría sea llena.* Yo pido: haz, ¡oh Dios fiel en tus promesas!, que yo reciba, *para que mi alegría sea completa.* Y ahora, en medio de estos deseos y favores, que sea éste el objeto de las meditaciones de mi alma y de las palabras de mi lengua. Que sea eso lo que ame mi corazón, lo que hable mi boca. Que mi alma tenga hambre de esa felicidad; que mi cuerpo tenga sed; que mi sustancia entera la desee, hasta que entre la gloria del Señor, que es Dios trino y uno, bendito en todos los siglos. Así sea.

LIBRO ESCRITO EN FAVOR DE UN INSENSATO

Contra el argumento contenido en el «Proslogio» de San Anselmo, por Gaunilo, monje de Marmoutier

1.470 Para el que dude o niegue que exista una naturaleza mayor de todo lo que se puede imaginar, el autor del

1469 D. P. Henry, *Proslogion chapter III:* Analecta Anselm. I p.101-105.
1470 Alameda, o.c., p.407 nt.1; Charlesworth, o.c., p.84.
1470-1475 A. Hayen, *L'intervention de l'«Insipiens» dans la méditation de Saint Anselme:* Spic. Becc. I p.70-82.
1470-1476 Charlesworth, o.c., p.83-89; Mazzarella, o.c., p.383-402; A. Forest, *Die Akten des Anselm-Kongresses 1959* p.32.

Proslogio saca la conclusión de que esta naturaleza existe; porque, dice, por el hecho mismo de que se niegue o simplemente se ponga en duda su existencia, ya se la tiene en la inteligencia, puesto que simplemente con oírla se comprende el sentido de las palabras pronunciadas. Ahora bien, si las comprende, su sentido, su objeto, tiene que estar necesariamente en la inteligencia y tiene que estar también en la realidad. La prueba que da es ésta: existir en la inteligencia y en la realidad es indudablemente más que estar sólo en la inteligencia; por tanto, si el objeto que buscamos está en la inteligencia sola, será menor que aquel que existe a la vez en la inteligencia y en la realidad. Por lo mismo, el ser que hipotéticamente es mayor que cualquiera otro, de hecho sería más pequeño que otro ser existente, y, por ende, no sería el mayor de todos, lo que contradice al concepto que tenemos de él. De aquí se sigue como cosa necesaria que lo que es mayor que todo lo demás, y cuya idea está en la inteligencia (lo que ya se ha probado), no se detenga ahí, sino que pase a ser una realidad, puesto que, de lo contrario, no sería el mayor de todos.

1.471 2. A esto se puede responder que si un objeto está en mi espíritu nada más que por el hecho de comprender las palabras que le expresan, lo mismo habría que decir de muchas cosas falsas e inexistentes, puesto que también las comprendo al oírlas describir o nombrar. Esta razón me parece sólida, a no ser que el objeto de que se trata no esté en las mismas condiciones de las cosas falsas, en el sentido que no solamente comprendo las palabras que le expresan, sino también que su sentido, su objeto, está en mi inteligencia, en cuyo caso yo no podría pensarle más que comprendiendo que existe. Si así fuese, no habría en la inteligencia dos momentos, uno en que comprendiese la idea del objeto y otro la existencia de ese mismo objeto. Ocurriría al revés que en un cuadro, cuyo contenido está primero en la mente del pintor y pasa después a la realidad. Además, difícilmente se hará creer que, cuando se oye enunciar la idea de este ser soberanamente perfecto, no sea tan posible pensar que no existe

1471 CHARLESWORTH, o.c., p.84-85; ALAMEDA, o.c., p.409 nt.2-3; MAZZARELLA, o.c., p.384-386.

como lo es el pensar que *Dios* no existe. Porque, si no se puede desconocer la existencia de este ser, yo me pregunto a qué viene toda esa discusión o argumentación contra aquellos que niegan o simplemente dudan de que haya una naturaleza superior. Finalmente, es necesario demostrar, por una prueba incontestable, que este objeto es tal que no se puede menos de tener la inteligencia cierta de su existencia indudable desde el momento mismo en que es pensado; y no basta decir que existe ya de antemano en mi espíritu en el instante mismo en que comprendo las palabras por las que se expresa, porque vuelvo a repetir que mi espíritu podría igualmente contener muchas cosas dudosas y aun falsas, afirmadas por alguien, desde el momento mismo en que comprendiese sus palabras, y más aún si, engañado, como ocurre con frecuencia, llegase a creer estas cosas, yo que rehúso admitir el principio defendido por el autor.

1.472 3. Según esto, el ejemplo sacado del pintor que tiene en su espíritu el cuadro que debe hacer, no conviene en todos los sentidos al argumento desarrollado en el *Proslogio*. Porque ese cuadro, antes de ser ejecutado, está en el arte mismo del pintor y, por lo mismo, forma parte de su inteligencia. Dice con razón San Agustín que, cuando un artista se propone hacer una arqueta, ésta existe primero en su espíritu. La vida no está en la arqueta realizada, pero sí está en la idea del arca antes de realizarse, porque entonces vive en el alma del artista, en la cual descansan todas las creaciones de su genio antes de manifestarse a la luz; ahora bien, ¿de dónde les viene a estas ideas la vida, si no es porque son la inteligencia y ciencia de su alma? Sin embargo, a excepción de lo que es parto del espíritu, como las creaciones artísticas, puede el alma adquirir verdades, bien sea de sí misma, por vía de reflexión; bien de otros, por medio del oído. En ambos casos, una cosa es la verdad conocida y otra el entendimiento que lo conoce. Por lo mismo, aun cuando haya algo por encima de lo cual no se puede imaginar nada mayor, sin embargo, este objeto hablado y concebido no tiene semejanza con un cuadro no ejecutado y que descansa aún en la inteligencia del artista.

1472 CHARLESWORTH, o.c., p.86.

1.473 5. En cuanto a la afirmación de que dicho ser no solamente está en mi pensamiento, sino también en la realidad, porque, si así no fuese, cuanto existe sería mayor que él, y por lo mismo él ya no sería el mayor de todos, respondo: si se quiere considerar como existente en el espíritu una cosa que, sin embargo, el pensamiento no puede representarla bajo la forma de un ser real cualquiera, no lo niego; pero como de esta manera de existencia ideal no se sigue necesariamente que exista en la realidad, no le concedo esta existencia, a menos que se me lo demuestre por una prueba irrefutable; porque el que concluye a favor de la existencia de ese ser, partiendo del principio de que, si no existiera, no sería el mayor de todos, no se da bastante cuenta del espíritu de su interlocutor, ya que no solamente no afirmo su existencia, sino que la niego categóricamente; dudo, por lo menos, que sea efectivamente mayor que todo otro objeto real y no le concedo más existencia, si así puedo llamarla, que la que le da el esfuerzo que hace mi espíritu para representarse una cosa que no conoce más que por la palabra que ha oído. ¿Cómo se me puede demostrar entonces que este ser mayor que todos los demás existe de hecho, nada más que por ser tal, cuando yo lo niego, o por lo menos lo dudo, y cuando este ser mayor que ningún otro no está en mi inteligencia ni en mi pensamiento, al igual de otras muchas cosas dudosas e inciertas? Es, pues, necesario ante todo que yo tenga certeza de que ese ser supremo existe, y entonces estará para mí fuera de duda que subsiste en sí mismo.

1.474 6. Se afirma, por ejemplo, que en una parte del océano existe una isla llamada *Perdida,* a causa de la dificultad, mejor dicho, imposibilidad de encontrar lo que no existe. Se le atribuyen riquezas y delicias incalculables, en mayor abundancia aún que a las islas *Afortunadas,* y se añade que, libre de habitantes, excede en productos a todas las tierras habitadas por los hombres. Con oír al que así me habla, comprenderé fácilmente sus palabras. Pero si después, como quien saca una consecuencia rigurosa, dijese: no puedes dudar en adelante de la existencia de esa isla, puesto que tienes una

1473 Charlesworth, o.c., p.87; Mazzarella, o.c., p.389.
1474 Charlesworth, o.c., p.88.

idea clara de la misma en tu espíritu y porque es más existir en la realidad que solamente en la inteligencia, pues de lo contrario cualquiera otra tierra existente sería, por lo mismo, más importante que ella, si con semejantes razonamientos se me quisiera hacer admitir la existencia de dicha isla, creería que el argumentador bromea, o no sabría cuál de los dos es más insensato, él o yo; yo, si me prestaba a semejantes pruebas; él, si se creyese haber puesto la existencia de esta isla sobre base inquebrantable antes de haber probado su superioridad como cosa existente, en lugar de presentarla como un concepto falso o por lo menos dudoso para mi espíritu.

1.475 7. Esto es lo que dice el insensato a las conclusiones hechas por el autor. Cuando él afirma que ese ser supremo no puede existir sólo en el pensamiento, sin presentar más pruebas, si no es la de que ya no sería supremo si existiese sólo en el pensamiento, yo puedo oponer la misma respuesta y decir: ¿Cuándo he admitido yo que exista realmente ese ser supremo, para que, apoyándose en esa confesión, se intente demostrarme con ello la realidad de su existencia, hasta el punto que no se pueda siquiera pensar que no existe? Por consiguiente, ante todo hay que probar por un argumento sólido que existe una naturaleza superior, para que de esa manera podamos demostrar la existencia de las otras cosas que se deben atribuir a este ser. Pero si se dice que no se puede siquiera suponer su no existencia, con mayor razón aún se diría que no se puede comprender que no exista o que puede no existir, porque, según el sentido exacto del verbo *comprender,* las cosas falsas no pueden ser *comprendidas,* aunque pueden ser *pensadas,* del mismo modo que el insensato ha podido pensar que Dios no existe. Yo tengo certeza de que existo, sin embargo, sé que podría no existir. Y en cuanto a este ser supremo que es Dios, comprendo sin vacilación alguna que existe y que no puede no existir. En cuanto a pensar que yo no existo, cuando sé positivamente lo contrario, ignoro si lo puedo; pero si lo puedo, ¿por qué no ocurriría lo mismo con respecto a todo lo que yo conozco con la misma certeza? Y si, por el contrario, no lo puedo, esa necesidad de creer no se aplica únicamente a la existencia de Dios.

1475 Alameda, o.c., p.415 nt.4; Charlesworth, o.c., p.88-89.

Los principios expuestos en lo restante del libro con tanta verdad, brillo y riqueza, tan útiles y llenos de un perfume íntimo de afecto piadoso y santo, deben ser tenidos en cuenta, aunque las verdades que se encuentran al principio, exactamente pensadas por lo demás, se hallen demostradas con menos fuerza; es necesario, por el contrario, procurar fortalecer esta argumentación y aceptarlo todo con gran veneración y debida loa.

APOLOGIA CONTRA GAUNILO

1.476 Como mis palabras no han sido combatidas por el insensato de que hablé en el *Proslogio,* sino que, al contrario, mi adversario es un escritor católico, cuya pluma se hace el intérprete de ese insensato, me bastará responder al católico.

I. Quienquiera que seas tú que prestas ese lenguaje a un insensato, afirmas que, si hay en la inteligencia un ser tal que no se pueda concebir otro mayor, no está en ella de manera que por eso haya que admitir su realidad, y que, cuando yo digo que es necesario que una cosa exista verdaderamente cuando es ideada por el pensamiento como superior a todo, esta demostración no es legítima, como tampoco lo sería el concluir que la isla *Perdida* existe sólo por el hecho de que, cuando se hace su descripción, el que lo oye no duda de que tiene su idea en el espíritu. A esto respondo que si el ser por encima del cual no se puede imaginar nada no es comprendido por la inteligencia, ni siquiera concebido en el pensamiento, esto es, ni siquiera imaginado, ciertamente hay que decir, o que Dios no es el ser por encima del cual no se pueda suponer nada, o no es ni comprendido por la inteligencia ni concebido por el pensamiento. Ahora bien, que esto sea completamente falso, lo demuestra con entera certeza tu fe y tu con ciencia. Por tanto, comprendemos y concebimos, tenemos en la inteligencia y en el pensamiento algo que estimamos más que a ninguna otra cosa. Por lo mismo, o bien los argumentos en que apoyas tus ataques no son verdaderos o bien las conclusiones que de ellos sacas no son legítimas.

1476-1480 CHARLESWORTH, o.c., p.90-93; D. P. HENRY, *The Proslogion Proofs*: Phil Quart. (1955) p.147 151; SCHMITT, o.c., p.86.
1476 ALAMEDA, o.c., p.417 nt.1-2; CHARLESWORTH, o.c., p.90-99; MAZZARELLA, o.c., p.383-402.

1.477 En cuanto a lo que opinas que del hecho de pensar una cosa por encima de la cual no puede concebirse nada mayor no se sigue que ese algo esté en la inteligencia, y que de que esté en la inteligencia no se sigue necesariamente que exista en la realidad, afirmo con certidumbre que este algo, desde el momento que puede ser pensado, existe necesariamente. Porque el ser encima del cual no se puede imaginar a ningún otro, necesariamente tiene que ser representado como careciendo de principio. Ahora bien, todo aquello cuya existencia puede considerarse como posible y que, sin embargo, no existe, puede, comenzando a existir, pasar al ser. Por lo mismo, aquello que es tal que no se puede imaginar nada superior, no puede ser considerado como posible sin serlo realmente. Por consiguiente, si el pensamiento puede admitir su existencia, existe necesariamente.

1.478 Añado que su existencia no es menos cierta si solamente le concibe el pensamiento. Porque el que niega y el que duda que hay algo por encima de lo cual no se puede concebir nada, no niega ni duda que este objeto, si existiese, podría a la vez existir realmente y en el pensamiento. De lo contrario no sería un ser por encima del cual no podía imaginarse nada mayor, y todo lo que puede ser pensado y no existe podría, aunque existiese, no existir ni en realidad ni en la inteligencia. Por lo cual, lo que es tal que no puede imaginarse cosa más perfecta existe necesariamente si solamente se le puede pensar. Supongamos, en efecto, que este ser no exista, aunque pueda ser pensado; todo lo que puede ser pensado y no existe realmente, si viniese a existir, no sería ciertamente ese objeto por encima del cual no hay nada. Por tanto, si este objeto fuese el ser por encima del cual no se puede imaginar nada, no sería el ser sobre el cual nada puede concebirse, contradicción a todas luces absurda. Es, pues, falso que no haya algo de real por encima de lo cual no se pueda concebir nada, y esto tendría lugar aun cuando el objeto no fuera más que percibido por el pensamiento, con mayor razón si pudiese ser comprendido y estuviese en la inteligencia.

1478 ALAMEDA, o.c., p.419 nt.4.

1.479 Añadiré algo más. Ciertamente que lo que no existe en tal tiempo y tal lugar determinados, aunque exista en otro tiempo y lugar, puede, sin embargo, ser ideado como no existente en ninguna parte, del mismo modo que no existe en cierto tiempo y momento. Lo que no existía ayer y existe hoy podría no haber existido nunca, como de hecho no existía ayer; y lo que no existe aquí, pero sí en otra parte, puede ser concebido como no existente en ninguna parte, puesto que es como si no existiera aquí. Ocurre lo mismo con un objeto cuyas partes no ocupan todas el mismo lugar o no existen en el mismo tiempo. Puede ser considerado como no existente en ninguna parte y en ningún tiempo en cuanto a todas sus partes y, por consiguiente, a su todo. Porque, aunque se diga que el tiempo existe siempre y el universo por doquiera, sin embargo, el tiempo no existe entero siempre ni el universo entero por doquiera. Como algunas de las partes del tiempo no existen aún cuando las otras, se puede pensar que ninguna de ellas existe, y como las diversas partes del universo no ocupan el mismo lugar las unas que las otras, pueden ser pensadas como no existentes en ninguna parte. En una palabra, todo objeto compuesto de partes puede ser, por el pensamiento, descompuesto y concebido como no existente. Por lo cual, lo que no existe entero por doquiera y siempre, puede en todos los casos ser supuesto no existir. Pero el ser por encima del cual no se puede imaginar nada, si existe, no puede ser concebido como no existente; si fuese de otro modo no sería tal que se pueda concebir nada por encima de él, lo que es contradictorio. No está, pues, entero en alguna parte ni en algún tiempo, sino todo entero por todas partes y siempre.

1.480 ¿Piensas tú que el ser en el cual concebimos estas propiedades pueda ser pensado y comprendido, existir en el pensamiento y en la inteligencia? Si no puede ser concebido, tampoco pueden atribuírsele estas propiedades. Y si dices que no se puede tener en la inteligencia lo que no puede ser enteramente concebido o comprendido, es como si dijeses que aquel que no puede sufrir el brillo de la luz del sol

1479 MAZZARELLA, o.c., p.395-396.
1480 MAZZARELLA, o.c., p.396.

no ve la claridad del día, que no es otra cosa más que la luz de este astro. ¿Quién puede dudar que hasta el presente no hayamos comprendido ni tengamos en la inteligencia la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ningún otro, un ser tal que le podamos atribuir en todo conocimiento las cualidades ya mencionadas muchas veces?

1.481 II. En la argumentación que has atacado he dicho que aun un insensato, cuando oye nombrar un ser tan grande que no se puede imaginar mayor, comprende lo que oye. Si esa proposición tiene lugar en una lengua conocida del oyente y no la comprende, o carece en absoluto de inteligencia o su espíritu es excesivamente corto.

Añadí que, si este pensamiento es comprendido, existe en la inteligencia. ¿Puede pretenderse, en efecto, que una cosa cuya verdad es demostrada de un modo necesario no existe en ninguna inteligencia? Dirá quizá el adversario que está en la inteligencia, pero no como consecuencia de ser comprendida. Notemos, al contrario, que está en la inteligencia precisamente porque es comprendida. Porque como lo que es pensado es pensado por el pensamiento, y esto existe en el pensamiento de la misma manera que es pensado, igualmente lo que es comprendido es comprendido por la inteligencia, y esto se halla en la inteligencia de la misma manera que es comprendido por ella. ¿Qué cosa puede haber más simple?

1.482 Digo, además, que, aun cuando este pensamiento se halla en la inteligencia sola, se puede, sin embargo, concebir el objeto como real, lo que es más aún. Por consiguiente, si el ser por encima del cual no se puede concebir nada mayor no estuviese más que en la inteligencia, sería un ser por encima del cual se podría pensar algo mayor. Pregunto: ¿No es rigurosa la consecuencia? Porque si está sólo en la inteligencia, ¿no puede ser pensado como existente también en la realidad? Y si puede serlo, ¿no es cierto que el que piensa así piensa algo más grande que él si él no existiese más que en la inteligencia? ¿Qué cosa hay más lógica que, si aquello por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor no estuviese

1481-1482 ALAMEDA, o.c., p.421 nt.5; CHARLESWORTH, o.c., p.93; SCHMITT, o.c., p.86; MAZZARELLA, o.c., p.397-398.

más que en la inteligencia, sería por lo mismo algo por encima de lo cual se podría pensar algo mayor? Pero no hay duda que este ser por encima del cual es posible pensar algo más grande no está en ninguna inteligencia como algo por encima de lo cual es imposible pensar nada mayor. ¿No se sigue necesariamente que este ser, el mayor que se puede imaginar, si existe en la inteligencia, no está solamente en la inteligencia? Porque, si no está más que en la inteligencia, se puede imaginar uno mayor que él, lo que es contradictorio.

1.483 III. Lo mismo ocurriría, dices, si alguien, suponiendo una isla que aventaje a todas las tierras por su fecundidad, isla llamada *Perdida* a causa de la dificultad, mejor dicho, de la imposibilidad de encontrarla, añadiese que no se puede dudar de su existencia, ya que fácilmente se comprende su descripción. Lo digo con confianza: si alguien, excepto este ser, el mayor que se pueda imaginar, encuentra una cosa, o existente de hecho o no existente más que en el pensamiento, a la cual se pueda aplicar legítimamente la consecuencia del razonamiento que he expuesto, me comprometo a encontrar esta isla perdida y a dársela de modo que no la pierda jamás. Pero es evidente que lo que es tal que no se puede imaginar cosa mayor no puede ser supuesto no existir, porque existe en virtud de una razón segura y verdadera; de otro modo no existiría. Finalmente, si alguien me dice que piensa que este ser no existe, respondo que, cuando este pensamiento le ocupa, o se representa algo por encima de lo cual no hay nada, o no se lo representa. Si no piensa en este objeto tan grande, no puede imaginarse que no existe; si, por el contrario, le tiene en el pensamiento, concibe entonces un ser cuya no existencia no se puede suponer. Porque si pudiera ser pensado, podría ser pensado como teniendo un principio y un fin; ahora bien, esto es imposible. Por consiguiente, el que piensa este ser, piensa algo que es imposible pensar como no existente; ahora bien, el que piensa este ser, no piensa ciertamente que este mismo ser no existe; de lo contrario pensaría lo que no se puede pensar. Por tanto, el ser por encima

1483 ALAMEDA, o.c., p.423 nt.6; CHARLESWORTH, o.c., p.93.94; SCHMITT, o.c., p.86.

del cual no se puede concebir otro mayor no puede ser representado como no existente.

1.484 IV. En cuanto a lo que dice el adversario que, cuando se afirma que este ser supremo no puede ser pensado como no existente, sería mejor decir que no puede ser creído o juzgado sin existencia, o aunque pueda no existir, persisto en creer que es más exacto decir: no puede ser pensado. Porque, si yo hubiese dicho que este ser no podía ser juzgado como no existente, quizá tú, que afirmas que, según el sentido propio de esta palabra, las cosas falsas no pueden ser comprendidas, objetarías que nada de lo que existe puede ser entendido no existir, porque es falso que lo que existe no exista. De aquí que no sería exclusivamente propio de Dios no poder ser concebido sin existencia. Y si alguna de las cosas que existen con certeza puede ser concebida no existente, igualmente otras muchas cosas no menos ciertas pueden ser concebidas como pudiendo no existir. Pero esta observación no puede ser hecha en cuanto a la expresión *pensar,* si se considera atentamente el sentido. Porque, aunque ninguna de las cosas que existen pueda ser creída como no existente, todas, sin embargo, pueden ser pensadas como no existentes, excepto el ser que está por encima de todo. Porque las cosas, todas o cada una en particular, que tienen un principio y un fin, que están formadas de partes; en una palabra, como ya he dicho, todo lo que no está entero en un punto determinado del tiempo y del espacio, puede ser pensado no existir, pero únicamente no puede ser pensado no existir aquello que no tiene ni principio ni fin, que no está compuesto de reunión de partes y que el pensamiento encuentra necesariamente entero por doquiera y siempre.

1.485 Nótalo, pues, aunque yo me extraño de tu duda a este respecto, tú puedes pensar que no existes, aunque sepas con toda certeza que existes, porque destruimos por la imaginación muchas cosas que sabemos existir, y al contrario, suponemos la existencia de muchas otras que sabemos no existen; no que creamos que las cosas sean así, sino que nos gusta

1484-1485 ALAMEDA, o.c., p.425 nt.7; CHARLESWORTH, o.c., p.94-95.
1484 ALAMEDA, o.c., p.425 nt.8; MAZZARELLA, o.c., p.391-392.
1485 MAZZARELLA, o.c., p.391.392.

imaginarlas tales como las pensamos. Podemos pensar que una cosa no existe, aun cuando sabemos que existe, porque podemos tener ese pensamiento al mismo tiempo que conocemos la existencia del objeto; y, por otro lado, no podemos pensar que una cosa no existe al mismo tiempo que sabemos que existe, porque no podemos pensar que existe y que no existe a la vez. Si alguien distingue, por consiguiente, de esa manera las dos proposiciones que componen lo que acabo de decir, comprenderá que nada, durante el tiempo de su existencia, puede ser pensado como no existente, y que, sin embargo, excepto el ser por encima del cual no se puede imaginar nada, todo lo demás, aun cuando se sabe que existe, puede ser pensado no existir. Es, pues, propio de Dios que no se pueda juzgar que no existe, y, sin embargo, muchas cosas no pueden ser pensadas no existentes mientras existen. Sin embargo, en cuanto a la manera con que se puede decir que es posible pensar que Dios no existe, creo haberlo expuesto en mi libro (*Prosl.*, c.3).

1.486 V. En cuanto a las objeciones que me haces en nombre de un insensato, fácil es apreciar su poco valor aun para un hombre de ciencia mediocre. Por esto había tomado la resolución de dejar su examen para otra ocasión. Pero, como he sabido que han hecho impresión a más de un lector, diré una palabra. En primer lugar recuerdas con frecuencia que he dicho: lo que es mayor que todo lo demás está en la inteligencia; si está en la inteligencia, está también en la realidad, porque, de otro modo, este ser mayor que todos no lo sería. Ahora bien, en ninguna parte, en ninguna de mis palabras, se encuentra semejante razonamiento. Porque para probar que un ser existe en realidad, no es igualmente concluyente decir que es mayor que todos o que es tal que el pensamiento no puede formar uno más perfecto. En efecto, si alguien afirma que el ser por encima del cual el pensamiento no puede concebir nada mayor no es un ser real, o puede no existir o puede ser pensado no existir, es fácil refutarle. Lo que no existe puede efectivamente no existir, y lo que puede no existir puede ser pensado no existir. Ahora bien, todo lo

1486-1488 Alameda, o.c., p.427 nt.9; Charlesworth, o.c., p.95-96; Schmitt, o.c., p.87.

que puede ser pensado no existir, si existe, no es aquello por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor. Y si no existe, no es menos cierto que, si existiese, no sería este ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor. Pero no se puede decir del ser por encima del cual es imposible pensar nada mayor que, si existe, no es aquel por encima del cual es imposible pensar nada mayor, o que, si existiere, no sería aquel por encima del cual es imposible pensar nada mayor. Es, pues, falso que no existe, que puede no existir o que puede ser pensado no existir, porque de lo contrario, si existe, no es lo que se dice que es, y si existiese, no sería lo que se dice que es.

1.487 Pero paréceme que no es tan fácil probar esto del ser que es dicho mayor que todas las cosas. Porque no es tan evidente que aquello que puede ser pensado no existir no es mayor que todas las cosas que existen, como es evidente que no es aquello por encima de lo cual no se puede pensar cosa mayor; ni es tan indudable como que, si hay algo mayor que todas las cosas, no hay otra igual, como es indudable con respecto a aquello por encima de lo cual no es posible pensar nada mayor; ni es tan cierto igualmente que, si hubiese un ser mayor que todos, no habría otro semejante, como es cierto esto mismo respecto a aquel que es tal que es imposible pensar nada mayor. Porque, si alguien afirma que hay algo mayor que todo lo que existe, y que esto mismo, sin embargo, puede ser pensado no existir, y que, aunque no haya nada mayor que él, se puede, sin embargo, pensar algo mayor, se podría concluir con fundamento que ese ser no es mayor que todas las cosas que existen, como se añadiría con la mayor evidencia que no es tampoco ese ser por encima del cual no se puede suponer otro. Porque para poder concluir legítimamente, partiendo de lo que es mayor que todo, haría falta otro argumento, que no es necesario si se toma por punto de partida aquello *por encima de lo cual no se puede pensar nada*. Por tanto, si, partiendo de lo que es mayor que todo, no se puede demostrar bien lo que demuestra de sí mismo y por sí mismo el ser por encima del cual no se puede pensar nada más grande, injustamente me corriges por haber dicho lo que

1487 Mazzarella, o.c., p.400.

no he dicho, ya que mis palabras son muy distintas de las que me atribuyes.

1.488 Y si la existencia de lo que es mayor que todas las cosas puede demostrarse por otra prueba, no debías haberme reprendido por haber dicho lo que puede ser probado. Ahora bien, el que sabe que esto puede ser demostrado por aquello por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, ve fácilmente si es posible probarlo; porque no se puede en modo alguno concebir que aquello por encima de lo cual no se puede pensar nada sea otro que este que es el único mayor que todas las cosas. Por tanto, así como aquello por encima de lo cual no se puede imaginar nada es comprendido por nosotros y está en nuestra inteligencia, y a causa de esto su existencia es afirmada con verdad, igualmente lo que es mayor que todo es comprendido por nuestra inteligencia y en ella permanece, y necesariamente, por lo mismo, existe en la realidad. Ves, por tanto, con qué razón me has comparado a este insensato que pretendía afirmar la existencia de la isla *Perdida* por el único hecho de comprender su descripción.

1.489 VI. En cuanto a lo que me objetas que todas las cosas falsas o dudosas pueden ser comprendidas y permanecer en la inteligencia lo mismo que el ser que he definido, me extraño del sentimiento que te ha movido contra mí, que no quería probar más que una cosa aún problemática y que me contentaba con demostrar primero que este algo superior a todo estaba en la inteligencia, concebido por ella de una manera cualquiera, a fin de examinar después si está solamente en la inteligencia, como pueden serlo las cosas falsas, o está además en la realidad, como las cosas verdaderas. Porque si las cosas falsas o dudosas son comprendidas por la inteligencia y en ella permanecen, en el sentido de que, cuando son enunciadas, el que las oye comprende a aquel que habla, nada impide que lo que yo he dicho sea comprendido por la inteligencia y permanezca en ella. Pero ¿cómo poner de acuerdo las diversas opiniones que tú estableces, cuando dices que concibes las cosas, aun falsas, que alguien expresa delante de

1489 Alameda, o.c., p.431 nt.10; Charlesworth, o.c., p.96; Schmitt, o.c., p.87; Mazzarella, o.c., p.393.

ti, y que, sin embargo, pretendes que lo que existe no es comprendido por tu pensamiento y no está en la inteligencia de la misma manera que lo que no existe, porque, dices, comprender estas cosas es tener la idea y saber además que existen? ¿Cómo concordar, digo, estas dos aserciones: la primera, que las cosas falsas son concebidas, y la segunda, que concebirlas no es otra cosa que percibir por el conocimiento que existen? No soy yo el que tengo que responder; a ti te toca resolver estas dificultades. Y si aun las cosas falsas son en cierto modo concebidas, y si una cosa puede estar en la inteligencia de diversas maneras, no merezco yo reprensión por decir que el ser por encima del cual no se puede imaginar nada puede ser concebido y existe en la inteligencia aun antes que sea cierto que existe realmente.

1.490 VIII. Sin razón ninguna te esfuerzas en demostrar que el ser por encima del cual no se concibe nada mayor no es como una pintura en la inteligencia del artista. No me he servido del ejemplo de un cuadro para demostrar que tal era el ser buscado. No he tenido otro objeto que mostrar con ello que podía haber en la inteligencia alguna cosa que se imaginase fácilmente no existente.

1.491 Y en cuanto a lo que dices que no puedes pensar ni concebir, cuando le oyes nombrar, ni imaginar según una cosa que fuese conocida en el género o en la especie, a este ser por encima del cual no hay nada mayor, porque no le conoces ni puedes conocerle tampoco por alguna otra cosa semejante según la cual puedas juzgar, es todo lo contrario. Porque, puesto que todo lo que es menos bueno se parece a lo que es mejor, siquiera en cuanto tienen de común ser buenos, es evidente a toda inteligencia razonable que, subiendo de los bienes inferiores a los superiores, podemos, concibiendo esas cosas por encima de las cuales es posible pensar algo mayor, conjeturar mucho de aquel por encima del cual no se puede pensar nada mayor. En efecto, ¿quién, por ejemplo, no puede pensar por lo menos esto, aun cuando no crea

1490 Alameda, o.c., p.433 nt.11; Charlesworth, o.c., p.96; Schmitt, o.c., p.87; Mazzarella, o.c., p.395.399.
1491 Charlesworth, o.c., p.97; Mazzarella, o.c., p.97; Mazzarella, o.c., p.394.399.

que lo que piensa existe realmente, a saber, que, si hay algo bueno que tiene principio y fin, es mejor un bien que tenga principio, pero no fin, y que como éste es mejor que el primero, del mismo modo es mejor que éste un bien que no tiene ni principio ni fin, aun cuando cambiase, pasando siempre del pasado por el presente al futuro; o bien que, sea que exista realmente o no algo semejante, aquello que no tiene necesidad ni se ve obligado en modo alguno a cambiar o moverse es mucho mejor que este último? ¿Es que esto no puede ser pensado? ¿O se puede pensar algo mayor que ello, o no es éste uno de los seres por encima de los cuales se puede pensar algo mayor, y de los cuales se puede conjeturar lo que es aquello por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor? Existe, pues, algo de lo cual se puede deducir de una manera probable lo que es aquello por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor. De esta manera es como se puede refutar fácilmente al insensato que no admite la autoridad sagrada, si niega que aquello por encima de lo cual es imposible pensar nada mayor pueda ser conocido por analogía con otros seres. Pero si negase esto un católico, debería recordar que *desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios y aun su poder eterno y su divinidad se han hecho visibles por el conocimiento que estas criaturas nos dan* (Rom 1,20).

1.492 IX. Pero aun cuando fuese cierto que no se puede pensar y concebir un *ser por encima del cual no se puede imaginar otro,* sería verdadero, sin embargo, que se puede pensar y aun concebir una cosa que esté por encima de todas las otras. Se dice de una cosa que es *inefable,* aunque, en el rigor de la expresión, no se pueda hablar lo que se designa de esta manera, y se puede pensar una cosa que es enunciada de esta manera, y se puede pensar una cosa que es enunciada como inconcebible, aunque esta calificación no pueda realmente convenir más que a una cosa que no puede ser pensada. De igual modo, cuando se dice: *el ser por encima del cual no se puede concebir nada,* sin duda lo que de esa manera se expresa puede ser pensado y comprendido, aunque el ser

1492 CHARLESWORTH, o.c., p.98; MAZZARELLA, o.c., p.395.399.401; ALAMEDA, o.c., p.435 nt.14.

por encima del cual no se puede imaginar otro no pueda ser pensado o concebido. Porque, aunque pueden encontrarse hombres lo suficientemente necios para negar la existencia de un ser por encima del cual no se puede imaginar otro, sin embargo, su audacia no irá hasta sostener que no comprenden el sentido de las expresiones por las que se designa este ser; y si alguno de ellos fuese capaz de afirmarlo, habría que rechazar sus palabras y aun su misma persona con desprecio. Por tanto, todo hombre que niega que existe un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, comprende, por lo menos, el sentido de la negación que expresa; negación que no puede ser comprendida sin que sus diversas partes lo sean igualmente. Ahora bien, una de estas partes es el *ser tal que nada mayor puede ser concebido.* Así, el que expresa esta negación, comprende, quienquiera que sea, y piensa el sentido de estas palabras: *Nada mayor puede concebirse;* pero es claro que se puede igualmente pensar y concebir que este ser no puede no existir; ahora bien, aquel que tiene este último pensamiento concibe un ser mayor que aquel que supone que este objeto de su pensamiento podría muy bien no existir en realidad. Por consiguiente, cuando se piensa una cosa por encima de la cual no se puede imaginar otra mayor, si se cree que puede no existir, no es ya una cosa tal que no pueda concebirse otra mayor. Pero el mismo objeto no puede ser a la vez pensado como existente y no pensado. Por lo cual, aquel que piensa un ser por encima del cual no hay nada mayor, no piensa lo que puede existir, sino lo que no puede no existir. Lo que piensa, existe, pues, necesariamente, porque todo lo que puede no existir ya no es lo que él piensa: un ser tal, que no puede concebirse mayor.

1.493 X. En el libro de que he hablado, mostré, yo creo, no por pruebas débiles, sino por un argumento necesario, que existe realmente un ser por encima del cual no se puede concebir nada mayor. No hay nada que pueda disminuir la fuerza de las razones que he presentado, porque el sentido de esta prueba contiene en sí una tan grande, que la existencia del objeto de que es cuestión, por el hecho solo de ser comprendido o pensado, se halla necesariamente demostrada. Sí-

1493 CHARLESWORTH, o.c., p.99.

guese también que es todo lo que debemos creer de la sustancia divina; creemos, en efecto, en cuanto a esta sustancia, todo aquello cuya existencia es absolutamente mejor que su no existencia. Vale más, por ejemplo, ser eterno que no serlo, ser bueno que no serlo, ser la bondad misma que no serlo. Ahora bien, el ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor es necesariamente todas estas cosas. Por tanto, es necesariamente todo lo que hay que creer de la sustancia divina. Por lo demás, te doy gracias por la benevolencia con que has alabado y combatido mi libro; los elogios tan grandes que has dado a aquello que te ha parecido digno de consideración son para mí una garantía de que la malevolencia no ha tenido ninguna parte en tus reflexiones y que has criticado con bondad lo que te ha parecido digno de corrección.

DE LA VERDAD

BIBLIOGR. GEN.: FOLGHERA, *La vérité définie par Saint Anselme:* Rev. Thom. 1 (1900); J. RASSAN, *Existence et vérité chez Saint Anselme:* Arch. Phil. 24 (1961) 330-337; K. FLASCH, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury:* Phil. Jahrb. 72 (1965) 322-352; T. D. TORRANCE, *The ethical implications of Anselm's «De Veritate»:* Theol. Zeit. 24 (1968) 309-319; E. MACCAGNOLO, *La «proprietas veritatis» en Anselmo d'Aosta:* Atti Conv. Stor. Log. Parma 8-10 ott. 1972 (Padova 1974) p.189-193; POUCHET, o.c., p.67.68; MAZZARELLA, o.c., p.209.

CAPÍTULO II

De la verdad de la significación y de las dos verdades de la enunciación

1.494 M.—Busquemos, pues, en primer lugar qué es la verdad de la enunciación, puesto que es ésta la que calificamos con más frecuencia de verdadera o falsa.

D.—Búscala tú; en cuanto a mí, me contentaré con aprovecharme de lo que descubras.

M.—¿Cuándo es verdadera una enunciación?

D.—Cuando existe realmente lo que enuncia, sea por afirmación, sea por negación; digo, en efecto, que existe lo que enuncia, aun cuando niegue la existencia de lo que no es, porque así enuncia de cierto modo que una cosa es o existe.

1494-1497 ALAMEDA, o.c., p.493 nt.1.
1494 MAZZARELLA, o.c., p.210

M.—¿Te parece entonces que la cosa enunciada es la verdad de la enunciación?

D.—No.

M.—¿Por qué?

D.—Porque nada es verdadero sino por la participación de la verdad, y por eso la verdad de lo verdadero está en esto verdadero. Pero la cosa enunciada no se halla en la enunciación verdadera, por lo cual no debe ser dicha su verdad, sino la causa de su verdad.

M.—Mira a ver entonces si lo que buscas no es el discurso mismo o su significado, o algún elemento de la definición de la enunciación.

D.—No lo creo.

M.—¿Por qué?

D.—Porque, si así fuese, todo discurso sería verdadero, puesto que todos los elementos de la definición de la enunciación son los mismos, que exista lo que enuncia o no; el discurso es el mismo, la significación también, y lo mismo todo lo demás.

M.—¿Cuál te parece entonces ser aquí la verdad?

D.—No sé más que, cuando significa existir lo que existe realmente, está en ella la verdad y es verdadera.

M.—¿Cuál es el fin de la afirmación?

D.—Expresar lo que es.

M.—¿Debe, pues, hacerlo?

D.—Ciertamente.

M.—Por consiguiente, cuando expresa la existencia de lo que existe, expresa lo que debe.

D.—Es evidente.

M.—Y cuando expresa lo que debe, expresa con exactitud.

D.—Así es.

M.—Pero cuando expresa con rectitud, ¿su significación es exacta?

D.—Sin duda ninguna.

M.—Cuando expresa la existencia de lo que es, ¿la significación es recta?

D.—Es una conclusión que se impone.

M.—Igualmente, cuando significa la existencia de lo que existe, su significado es verdadero.

D.—Ciertamente es a la vez verdadera y recta cuando expresa la existencia de lo que es.

M.—¿Entonces es una misma y única cosa para ella el ser recta y verdadera, es decir, manifestar la existencia de lo que es?

D.—Es una sola y misma cosa.

M.—Por consiguiente, para ella, la verdad no es otra cosa que la rectitud.

D.—Sí; veo con claridad que la verdad no es más que esta rectitud.

M.—Lo mismo hay que decir cuando la enunciación expresa la no existencia de lo que no existe.

1.495 D.—Veo lo que dices, pero enséñame a responder a aquel que me dijese que aun cuando el discurso exprese la existencia de lo que no existe, significa lo que debe, porque ha recibido el poder significar igualmente la existencia de lo que es y de lo que no es. En efecto, si no significara también la existencia de lo que no existe, no lo significaría. Por lo cual, aun cuando dice ser lo que no es, significa lo que debe. Pero si, al significar lo que debe, es recta y verdadera, como has demostrado, el discurso es verdadero aun cuando enuncia la existencia de lo que no existe.

M.—Desde luego que no se acostumbra a llamar verdadero un discurso que enuncia ser lo que no es; tiene, sin embargo, una verdad y una rectitud, porque hace lo que debe hacer. Pero, cuando enuncia la existencia de lo que existe, hace doblemente lo que debe, puesto que significa y tiene por misión expresar lo que existe. Pero es en virtud de esta rectitud y verdad, por la que significa la existencia de algo que la tiene, por lo que se acostumbra calificar de justa y verdadera la enunciación, y no en virtud de aquella para la cual significa la existencia, aun de lo que no existe. Debe más a aquello para lo cual ha recibido el significado que a aquello para lo cual no lo ha recibido. Ahora bien, ella no ha sido hecha para expresar que una cosa existe cuando no existe o que no existe cuando sí que existe, porque fue imposible hacer que expresase solamente la existencia cuando ésta existe o la no existencia cuando no existe. La rectitud y la verdad de la enunciación, expresando aquello para lo cual ha sido hecha, son, pues, distintas de aquellas que posee cuando significa que está hecha para significar. Estas son inmutables, aquéllas variables; éstas siempre la acompañan, porque forman parte de su naturaleza; aquéllas no siempre, sino de un modo accidental y según el empleo que de ella se quiera hacer.

1495 MAZZARELLA, o.c., p.210.211.

1.496 En efecto, cuando digo: es de día, para significar lo que es, me sirvo con rectitud del significado de esa proposición, porque ha sido hecha para eso; por lo cual se dice entonces que se expresa rectamente. Pero cuando expreso con la misma frase lo que no es, no la empleo con rectitud, porque no ha sido hecha para eso, y en este caso el significado no es exacto, aunque, en ciertas enunciaciones, estas dos rectitudes o verdades sean inseparables, como cuando decimos: el hombre es un animal o el hombre no es una piedra. Siempre, en efecto, esta afirmación expresa lo que es, y esta negación lo que no es, y no podemos servirnos de ellas para expresar lo que no es, porque el hombre siempre es un animal, ni para afirmar la no existencia de lo que es, porque el hombre no será jamás una piedra. Hemos comenzado nuestra investigación por la verdad de que goza el discurso cuando se le emplea con rectitud, porque es por ella por lo que se le califica de verdadero según la costumbre del lenguaje. En cuanto a la otra verdad, de la que el discurso no puede carecer, hablaremos de ella más tarde.

1.497 D.—Vuelve, pues, ahora a aquello por lo cual comenzaste, puesto que para mí has distinguido suficientemente las dos verdades del discurso, con tal de que demuestres más tarde que posee cierta verdad cuando miente, como tú pretendes.

M.—Esto basta, por el momento, en cuanto a la verdad de significación de que hemos comenzado a hablar. En efecto, la misma razón de verdad que descubrimos en un signo vocal es aplicable a todos los otros signos que se hacen para afirmar o negar alguna cosa, como los escritos, el lenguaje o los gestos.

D.—Pasa, pues, a otra cosa.

CAPÍTULO III

De la verdad de opinión

1.498 M.—Calificamos también de verdadero un pensamiento cuando existe lo que por la razón o de otro modo pensamos que existe, y falso cuando no existe.

D.—Así ocurre en efecto.

M.—¿En qué consiste entonces, según tu opinión, la verdad en el pensamiento?

D.—Según el razonamiento que hemos tenido a propósito de la enunciación, la verdad del pensamiento no puede definirse mejor que diciendo que es su exactitud; el fin por el cual nos ha sido dado poder pensar la existencia o no existencia de una cosa, es que pensemos que existe lo que existe y que no existe lo que no existe. Por lo cual, el que piensa la existencia de lo que existe piensa lo que debe pensar, y en este sentido su pensamiento es exacto. Por tanto, si el pensamiento es exacto y verdadero simplemente porque pensamos la existencia de lo que existe y la no existencia de lo que no existe, su verdad no es otra cosa que la exactitud.

CAPÍTULO IV

De la verdad de la voluntad

1.499 M.—Tienes razón.

Pero la Verdad misma dice que la verdad existe también en la voluntad, cuando ella declara que el demonio no se ha mantenido en la verdad. No estaba, en efecto, en la verdad y no la ha abandonado más que por su voluntad.

D.—Lo creo, pues si hubiera querido siempre lo que debía, no hubiera pecado, puesto que no abandonó la verdad más que pecando.

M.—Di, pues, qué entiendes aquí por verdad.

1498 ALAMEDA, o.c., p.499 nt.1; MAZZARELLA, o.c., p.213.
1499 MAZZARELLA, o.c., p.406; DELHAYE, *Quelques aspects de la morale de Saint Anselme:* Spic. Becc. I p.403.

D.—Nada más que la rectitud, porque si mientras quiso lo que debía, es decir, aquello para lo cual había recibido la voluntad, permaneció en la rectitud y en la verdad, y si cuando quiso lo que no debía abandonó la rectitud y la verdad, a ésta hay que entenderla como una rectitud, puesto que la verdad, lo mismo que la rectitud, no fueron en su voluntad otra cosa más que querer lo que debía querer.

CAPÍTULO V

De la verdad de la acción natural y la no natural

1.500 M.—Tienes razón.

Pero hay que creer que en la acción existe también la verdad, como lo dice el Señor: *Quien obra el mal huye de la luz, y el que obra la verdad viene a la luz.*

D.—Comprendo lo que dices.

M.—Investiga, pues, si puedes, en qué consiste aquí la verdad.

D.—Si no me engaño, debemos considerar la verdad en la acción bajo el mismo aspecto que nos ha hecho conocer la verdad en los otros dominios.

M.—Efectivamente, obrar el mal y obrar la verdad son cosas contrarias, como el Señor lo enseña cuando dice: *El que obra el mal huye de la luz, y el que obra la verdad viene a la luz.* Lo mismo es obrar la verdad que obrar bien. Hacer el bien es, en efecto, lo contrario de hacer el mal; por lo cual, si obrar la verdad y obrar el bien son una misma cosa, no difieren en cuanto a su significado; pero hay un axioma universal que dice que aquel que hace lo que debe obra bien y con rectitud; de donde se sigue que obrar con rectitud es obrar con verdad. Es evidente que hacer la verdad es hacer bien, y hacer el bien es obrar con rectitud. Por lo cual no hay nada más claro: la verdad de la acción es su rectitud.

1.501 D.—No veo punto débil en tu razonamiento.

M.—Examina si de toda acción que hace lo que debe se dice con razón que hace la verdad; porque hay acciones razo-

1500 ALAMEDA, o.c., p.501 nt.1; MAZZARELLA, o.c., p.212.

nables, como hacer limosna, y acciones irracionales, como la del fuego, que calienta. Mira, pues, a ver si es conveniente decir que el fuego obra la verdad.

D.—Si el fuego ha recibido el poder de calentar de aquel que le ha creado, al calentar hace lo que debe. Por lo cual no veo qué inconveniente habría en decir que el fuego obra la verdad y la rectitud cuando hace lo que debe.

M.—Tampoco yo. De esto se puede sacar la conclusión de que la rectitud o verdad de una acción puede ser necesaria o no. Necesariamente, en efecto, el fuego hace la verdad y la rectitud cuando calienta, y libremente el hombre hace la rectitud y la verdad cuando obra bien. Por la palabra *hacer,* el Señor ha querido dar a entender no solamente hacer, sino también toda acción, como cuando dice: *El que hace la verdad viene a la luz* (Jn 33,21). No separa, en efecto, de esta verdad o luz a aquel que sufre persecución a causa de la justicia o que está en el lugar y tiempo en que debe estar, o aquel que está de pie o se sienta cuando debe, y otras cosas parecidas. No se puede decir, en efecto, que no hacen bien. Y cuando el Apóstol dice que cada uno recibirá según sus obras, hay que entenderlo por todo aquello que tenemos costumbre de decir por hacer el bien o hacer el mal.

D.—Es de uso frecuente en el lenguaje el decir hacer por soportar, y muchas otras cosas que no son acciones, por lo cual podemos añadir, si no me engaño, entre las acciones justas, la voluntad recta, cuya verdad hemos considerado más arriba, antes de la verdad de la acción.

1.502 M.—No te engañas, porque, efectivamente, aquel que quiere lo que debe, obra bien y con rectitud, y no se le excluye de entre los que obran la verdad. Pero como en nuestra investigación con respecto a la verdad hablamos de aquella que el Señor mismo parece tener en vista de un modo especial cuando dice del demonio que no se ha mantenido en la verdad, he querido examinar separadamente la cuestión de la verdad en la voluntad.

D.—Me alegro de que así haya sido.

M.—Por consiguiente, puesto que es evidente que la verdad de la acción es ya natural, ya no natural, la verdad de la proposición, de la que hemos hablado más arriba (c.2), debe ser puesta en la verdad natural, de la que no puede separarse. Porque así como el fuego cuando calienta hace la verdad, porque para eso ha sido hecho por aquel que le ha creado, de igual modo esta frase: «es de día», cumple la verdad cuando expresa que es de día, sea que haya amanecido o no, porque para eso ha sido hecha.

D.—Ahora por primera vez comprendo que la verdad puede existir en una proposición falsa.

Capítulo VII

De la verdad de la esencia de las cosas

1.503 M.—Examina ahora si fuera de la Verdad suprema hay alguna verdad perceptible, fuera de las que hemos demostrado anteriormente.

D.—¿Cuál podría ser?

M.—¿Piensas tú que existe algo en el tiempo o en el espacio que no esté en la Verdad suprema y que no reciba de ella su ser en cuanto lo que es o que pueda ser otra cosa que lo que es en ella?

D.—Ni pensarlo.

M.—Por consiguiente, cuanto existe, en tanto es verdadero en cuanto que es lo que es en ella.

D.—Puedes añadir en absoluto que todo lo que existe es verdadero porque no es otra cosa que lo que es en ella.

M.—Hay, pues, una verdad en la esencia de todas las cosas que existen porque son lo que son en la Verdad suprema.

D.—Comprendo entonces que la verdad está en ella de tal manera, que no puede admitir el error, porque lo que es falso, no existe.

M.—Tienes razón, pero dime si debe existir algo que no esté en la Verdad suprema.

D.—No.

M.—Entonces, si todas las cosas son lo que son en ella, son, sin duda ninguna, lo que deben ser.

1503 Alameda, o.c., p.509 nt.1.

D.—Así es; son lo que deben ser.

M.—Pero todo lo que es lo que debe ser, es recto.

D.—No puede ser de otro modo.

M.—Y, por lo mismo, todo lo que existe es recto.

D.—Nada más exacto.

M.—Por consiguiente, si la verdad y la rectitud se hallan en la esencia de las cosas porque son lo que son en la suprema Verdad, es cierto que la verdad de las cosas es su rectitud.

Capítulo X

De la Verdad suprema

1.504 M.—Demos ahora un paso más hacia lo que nos queda.

D.—Muéstrame el camino y te seguiré.

M.—No negarás que la Verdad suprema es rectitud.

D.—Más aún, confieso que no es otra cosa.

M.—Advierte una cosa, y es que así como todas las rectitudes de que hemos hablado son tales porque sus objetos son o hacen lo que deben, en cambio, la Verdad suprema no es rectitud porque deba alguna cosa. Todas las cosas le deben a ella, pero ella no debe nada. Su única razón de ser lo que es es que ella es.

D.—Comprendo.

M.—¿Comprendes también ahora cómo esta rectitud es la causa de todas las otras rectitudes y verdades y que ella no es causada por nadie?

D.—Veo y advierto que algunas de estas rectitudes son solamente efectos, mientras que otras son a la vez causa y efecto; así, mientras la verdad contenida en la esencia misma de las cosas es el efecto de la Verdad suprema, ella es a su vez causa de la verdad del pensamiento y de la enunciación, y estas dos verdades, en cambio, no son causa de alguna verdad.

1.505 M.—Tu observación es exacta; por eso puedes comprender ahora cómo he probado en mi *Monologio*, por la

1504 Alameda, o.c., p.519 nt.1; J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury:* Beiträge für Gesch. der Phil. des Mitt. X, 3 (Münster 1911).

verdad del discurso, que la Verdad suprema no tiene ni principio ni fin. En efecto, cuando dije: «¿Cuándo no fue verdad que alguna cosa será?», no lo dije como si esta frase, que afirma que alguna cosa será, no tuviera principio, o como si esta verdad fuera Dios. Pero puesto que no se puede comprender, si esta frase es pronunciada, a qué momento le falta la verdad, por el hecho mismo que no se comprende cuándo puede faltarle la verdad si se pronuncia la frase que la contiene, se comprende que la verdad causa primera de esta verdad es sin comienzo. La verdad de la proposición no podría ciertamente existir siempre si su causa no existiese siempre. La frase que dice que alguna cosa será no es verdadera más que si realmente alguna cosa será, y ninguna cosa será si no es en la Verdad suprema. En el mismo sentido hay que comprender la frase que afirma que alguna cosa ha existido. En efecto, si para toda inteligencia la verdad de esta frase, si se la pronuncia, es evidente, es necesario que la verdad causa de ésta sea concebida como no debiendo terminar. Se dice, en efecto, de alguna cosa que ha pasado cuando realmente es así, y, por consiguiente, que alguna cosa ha pasado porque así es en la Verdad suprema. Por consiguiente, si nunca ha podido no ser verdadero que alguna cosa será, y si jamás podrá no ser verdadero que alguna cosa ha sido, el comienzo o el fin de la Verdad suprema son igualmente imposibles.

D.—No veo nada que objetar a tu raciocinio.

Capítulo XI

De la definición de la verdad

1.506 M.—Volvamos a la investigación de la verdad que hemos emprendido.

D.—Todo cuanto hemos dicho tiene relación con esa investigación; pero vuelve al tema que tú quieras.

1506 Alameda, o.c., p.523 nt.1; M. J. Lapierre, *Aquinas interpretation of Anselm's definition of truth:* Science ecclés. 18 (1966) 413-441; Flasch, o.c., p.328; Pouchet, o.c., p.67.68.70; Mazzarella, o.c., p.408; G. Söhngen, *Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit,* en *Sola ratione...,* p.71-77.

M.—Dime si conoces alguna otra rectitud además de las que hemos examinado.

D.—No conozco ninguna, sino la que existe en las cosas materiales, como la rectitud de una regla, muy distinta de las otras.

M.—¿En qué te parece que se distingue de ellas?

D.—En que es perceptible por el sentido de la vista, mientras que las otras lo son por un trabajo de la razón.

M.—¿Esa rectitud material no es conocida por la razón fuera de su sujeto? Y si en la ausencia de un objeto se duda de la rectitud de una de sus líneas, y siendo posible demostrar que no se tuerce en ningún sitio, ¿no podrá concluir la razón que es necesariamente recta?

D.—Sí, pero es que lo que la razón demuestra así es visible en el sujeto, mientras que las otras rectitudes no pueden ser descubiertas más que por el espíritu.

M.—Podemos entonces, si no me engaño, definir la verdad: la rectitud perceptible con el espíritu solamente.

D.—Veo que el que afirma esto no se engaña en modo alguno. En efecto, esta definición contiene exactamente lo que es necesario, porque la palabra *rectitud* la distingue de todo lo que no es llamado rectitud. Y al decir que no puede ser conocida más que por el espíritu, se la distingue de la rectitud perceptible por el sentido de la vista.

Capítulo XIII

Que no hay más que una sola verdad en todas las cosas verdaderas

1.507 ... M.—Solamente de un modo impropio se habla de la verdad de tal o cual cosa, puesto que ella no tiene su ser ni en estas cosas, ni por ellas, ni de ellas. Pero cuando las cosas se conforman con ella, que está presente en todo lo que es, como debe ser, se habla entonces de la verdad de tal o cual cosa, como la verdad de la palabra, de la acción o de la voluntad. Se habla igualmente del tiempo de tal o

1507 Alameda, o.c., p.535 nt.1; Mazzarella, o.c., p.264.

cual cosa, cuando no hay más que un solo y único tiempo para todo lo que existe simultáneamente en este mismo tiempo. Aunque tal o cual cosa no existiese, no por eso este tiempo dejaría de existir. Por consiguiente, si se habla del tiempo de tal o cual cosa, no es porque el tiempo esté en las cosas, sino porque son ellas las que están el tiempo. Y como el tiempo, considerado en sí mismo, no es el tiempo de tal o cual cosa, sino que hablamos del tiempo de tal o cual cosa cuando consideramos las cosas que existen en él, de igual modo la Verdad soberana subsistente por sí misma no pertenece a ninguna cosa; pero cuando se la pone en relación con alguna cosa, entonces se habla de la verdad o de la rectitud de esa cosa.

POR QUÉ DIOS SE HIZO HOMBRE

Bibliogr. gen.: Alameda, o.c., p.871 nt.1; R. Roques, *Anselme de Canterbury; Pourquoi Dieu s'est fait homme:* Sources Chrét. (Paris 1963); D. Cummer, O. C. P., *San Anselmo d'Aosta, Perchè un Dio uomo.* Versione, introduz. e note (Roma 1965); J. Mc. Intyre, *St. Anselme and his Critics: A Re-interpretation of the «Cur Deus homo»* (Edinburgh 1954); Th. Audet, *Problematique et structure du «Cur Deus homo»:* Étud. d'hist. litt. et doctr., 4 série (Université de Motréal, Public. de l'Institut d'étud, méd. 19) (Montréal 1968) p.7-115; Ch. Armstrong, *St. Anselm and his critics. Further reflections on the «Cur Deus homo»:* The Downside Review 86 (1968) 354-376; F. S. Schmitt, *Die Wissenschaftliche Methode in Anselmus «Cur Deus homo»:* Spic. Becc. p.349ss; A. Stolz, *Anselm von Canterbury. Sein Leben, sein Bedeutung, seine Hauptwerke* (München 1937) p.21-25; Charlesworth, o.c., Introd., c.3, *Faith and Reason in the «Cur Deus homo»,* p.30-40; Sejourné, *Les trois aspects du péché dans le «Cur Deus homo»:* Rev. sc. relig. (1950).

Capítulo XVII

Que en Dios no hay necesidad o imposibilidad, y qué se ha de entender por necesidad forzosa y no forzosa

1.508 A.—Ya dijimos que hablamos de un modo impropio cuando expresamos que Dios no puede hacer algo o que lo hace por necesidad, porque toda necesidad o imposibilidad está sujeta a su voluntad, y ésta no se halla sujeta a ninguna necesidad o imposibilidad, ya que no hay nada necesario o

1508 Alameda, o.c., p.683; Pouchet, o.c., p.67.125.126.

imposible, sino porque El lo quiere, y que El quiera o no quiera algo por necesidad o imposibilidad, es un error. Y como hace todo lo que quiere y nada más que lo que quiere, así como ni la necesidad ni la imposibilidad preceden a su querer o no querer, así tampoco a su obrar o no obrar, aunque quiera muchas cosas infaliblemente y las haga. Y como, cuando Dios hace algo, cuando está hecho, ya no puede no ser hecho, sino que siempre es cierto que está hecho, y, sin embargo, no se puede decir que es imposible para Dios hacer que lo que es pasado no lo sea, pues ahí no interviene para nada la necesidad de no hacer o la imposibilidad de hacer, sino la sola voluntad de Dios, que, siendo la verdad misma, quiere que la verdad sea inmutable, así cuando se propone hacer algo infaliblemente, aunque lo que se propone, antes de que exista, no puede menos de existir, no hay, sin embargo, en El necesidad forzada de obrar ni imposibilidad de no obrar, porque solamente la voluntad obra en El. Cuando se dice que Dios no puede, no se niega en El la facultad de poder, sino que se expresa un poder y una fuerza invencibles, ya que se entiende que nada puede forzarle a hacer aquello cuya posibilidad se niega.

1.509 Con frecuencia decimos de tal cosa que *puede,* no porque esté el poder en ella, sino en otra cosa; o que no *puede,* sin que la impotencia esté en ella, sino en otra cosa. Así decimos: «Este hombre puede ser vencido», por «Alguien puede vencerle»; o bien: «No puede ser vencido», por «Ninguno le puede vencer», pues el poder ser vencido no es potencia, sino impotencia, y el no poder ser vencido no es impotencia, sino potencia. Y cuando decimos que Dios hace algo por necesidad, no es porque expresemos en El alguna necesidad, sino en otro, como en el caso de impotencia. Porque toda necesidad o es una coacción o una prohibición, que, aunque contrarias, vienen a reducirse a lo mismo, como lo necesario y lo imposible. Todo lo que existe por fuerza, se halla impedido de no existir, y lo que forzosamente no existe se halla impedido de existir, del mismo modo que lo que necesariamente existe es imposible que no exista, y lo que necesariamente no existe es imposible que exista. Y cuando de-

1509 MAZZARELLA, o.c., p.361.444.

cimos que es necesario que una cosa exista o no en Dios, no se quiere decir que haya en El una necesidad que le obligue o que le prohíba, sino que en todas las otras cosas existe una necesidad que las impide obrar y que obliga a no obrar, al contrario de lo que ocurre en Dios. Así, cuando decimos que es necesario que Dios diga siempre la verdad y que nunca mienta, no se expresa otra cosa sino que tiene rectitud para decir la verdad, que nunca puede mentir.

1.510 Y cuando afirmamos que Cristo, que, según la unidad de la persona es el mismo Hijo de Dios, no pudo no morir, después de nacer de la Virgen, no se manifiesta en El ninguna impotencia de conservar o querer conservar su vida inmortal, sino su voluntad inmutable, por la cual quiso hacerse hombre para morir, y porque no hubo cosa alguna que pudiera cambiar esa voluntad. Pues más sería impotencia que potencia si pudiera querer mentir o engañar o cambiar de parecer. Y si, como dije anteriormente, cuando alguien tarde su propósito, aunque pueda ser forzado, si no quisiera cumplir lo prometido, no se ha de decir, sin embargo, que lo que hizo fue forzado, sino por libre albedrío. No se puede decir que una cosa es hecha o no por necesidad o impotencia cuando ni la necesidad ni la impotencia intervienen, sino la sola voluntad; y si esto ocurre en el hombre, mucho más en Dios, que no hace más que lo que quiere y cuya voluntad ninguna violencia puede forzar o prohibir. Para esto había en Cristo diversidad de naturalezas y unidad de persona, para que lo que no podía realizar la naturaleza humana lo realizase la divina en lo que era menester para la redención del género humano, y si una cosa no convenía a la divina, lo supliese la humana, y no fuese un ser distinto, sino el mismo, quien, siendo Hombre y Dios a la vez, con su naturaleza humana pagase lo que debía y con la divina lo que la otra no podía.

1.511 La misma Virgen, que por la fe quedó limpia, para que de ella pudiese tomar carne, nunca creyó que El había de morir más que por propia voluntad, como lo había aprendido por el profeta, que dijo de El: *Se ofreció porque quiso* (Jn 53,7). Y como su fe era verdadera, era también necesario que fuese como creía. Y si una vez más te desorienta

mi palabra: era necesario, piensa que la verdad de la fe de la Virgen no fue la causa de que El muriese espontáneamente, sino que la fe fue verdadera porque aquello había de realizarse. Por lo cual, si se dice que era necesario que muriese por su propia voluntad, porque la fe o profecía que lo anunciaba era verdadera, no es otra cosa que decir que era necesario que así fuese porque así había de ser; pero esta necesidad no crea la cosa, sino que la existencia de la cosa hace que sea necesaria, pues hay una necesidad precedente, que es causa de que exista algo, y hay una necesidad subsiguiente, creada por la cosa misma.

1.512 Necesidad precedente y eficaz existe cuando decimos que el cielo se mueve, porque es necesario que se mueva; subsiguiente e ineficaz, cuando digo que tú hablas por necesidad en el momento en que hablas, ya que, al decir esto, significo que es imposible que, si hablas, no hables, pero no que otro te obligue a hablar. La violencia de la condición natural obliga al cielo a moverse; a ti ninguna necesidad te obliga a hablar. Doquiera que hay una necesidad precedente hay también una siguiente; pero donde hay una siguiente no siempre existe por el hecho una precedente. Así podemos decir que es necesario que el cielo se mueva, porque de hecho se mueve; pero, en cambio, no es cierto que tú hablas porque es necesario que hables. Esta necesidad subsiguiente se aplica a todos los tiempos en esta forma: lo que existió es necesario que haya existido, lo que existe es necesario que exista, lo que ha de suceder es necesario que suceda.

1.513 Esta es la necesidad que, según dice Aristóteles al tratar de las proposiciones singulares y futuras, parece hacer que todo sea necesario. Puesto que, según la profecía relativa a Cristo, debía morir voluntaria y no forzosamente, era necesario que fuese así en virtud de esta necesidad consecuente y no eficaz. Por su propia voluntad se hizo hombre, por ella hizo sufrir y cuanto hizo y sufrió, por ella quiso cuanto quiso. Fueron hechas por necesidad porque habían de ser, y habían de ser porque fueron, y fueron porque fueron; y si quieres saber la verdadera necesidad de todas las cosas que hizo y sufrió, te diré que todo fue hecho por necesidad, porque El lo

quiso; pero a su voluntad no precedió ninguna necesidad; por lo cual, siendo su voluntad la razón de ser esas cosas, si no hubiera querido, nada se hubiera hecho. Por eso nadie le quitó la vida sin su permiso, volviendo a recobrarla, porque tenía poder para dejarla y para volver a tomarla, como El dijo...

A B E L A R D O

(1079-1142)

Obras principales: *Theologia christiana* (1123); *Introductio ad Theologiam* (1123); *Theologia Scholarium* (1123); *Sic et Non* (1123); *Dialectica* (1121/1123); *Logica* «Ingredientibus» (después de 1120; 1136?); *Logica* «Nostrorum petitioni sociorum» después de 1120; 1136?); *Tractatus De intellectibus* (después de 1120; 1136?); *Apologia seu Confessio fidei* (1140); *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (1140); *Expositio in Exaemeron* (1140); *Commentarium in Epistolam ad Romanos* (1140); *Historia calamitatum* (1140).

Ediciones utilizadas: *Peter Abaelards Philosophische Schriften,* zum ersten Male herausg. von B. Geyer, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. XXI, Heft 1 (Münster i. W. 1919) *Die Logica* «Ingredientibus»; Heft 1 (Münster i. W. 1933) *Die Logica* «Nostrorum petitioni sociorum». Trad. del editor.

Petri Abaelardi opera, II, ...*Tractatus De intellectibus,* ed. V. Cousin (Paris 1859). Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: Peter Abelard. Proceedings of the International Conference, Louvain, may 10-12 1971, ed. by E. M. Buytaert (Leuven, The Hague 1974); M. T. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo* (Firenze 1969); Id., *Introduzione a Abelardo* (Bari 1974); Id., *La rélation entre logique, physique et théologie chez Abélard,* en Peter Abelard..., p.153-162; Id., *Note sulla logica di Abelardo:* I. *La concezione abelardiana della logica:* Riv. di Stor. della Fil. 13 (1958); II. *Il problema del significato:* ibid., p.280-290; III. *Il significato dei nomi universali:* Riv. di Stor. della Fil. 14 (1959) 3-27; IV. *Il significato della «propositio»:* ibid., 15 (1960) 14-21; V. *L'«argumentatio».* ibid., 18 (1963) 131-139; VI. *Abaelardiana inaedita:* ibid., p.139-146; J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard:* Ét. Phil. méd. LVII (Paris 1969) (Bibliogr., p.375-381); esp.: p.337-381; Id., *Elements du concept du nature chez Abélard,* en *La filosofia della natura nel Medioevo* (Milano 1966) p.300s; Id., *Notes de lexicographie abélardienne,* en Peter Abelard..., p.531-545; Id., *Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les Nominalistes du XIV siècle,* en Peter Abelard..., p 163-178; Id., *Abélard ou la philosophie dans le langage,* Présent. de textes, bibliogr. (Paris 1969); M. dal Pra, *Pietro Abelardo. Scritti logici,* 2.ª ed. (Firenze 1969); Id., *Pietro Abelardo, Scritti filosofici* (Milano 1954); Ch. de Remusat, *Abélard* (Paris 1845); Geyer, *Untersuchungen,* en *Peter Abelards Philosophische Schriften:* Beiträge f. Gesch. Phil. Mitt. XXI, 8; *Die Stellung Abaelards in der Geschichte der Logik* p.622-633; *Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen hds. Texten,* Beiträge, ib.. Suppl. I p.101-127; Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II (Berlin 1928) p.213-226; C. Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande* II (Lepzig 1861); P. Vignaux, art. «Nominalisme», en *Dict. théol. cath.,* 11 (Paris 1931); J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik.* Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter (Aachen 1917); F. Picavet, *Roscelin,*

philosophe et théologien (Paris 1911); B. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique* (Paris 1872-1880) p.362-389; J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik:* Beitrage f. Gesch. Phil. Mitt., VIII, H. 5 (1910); E. Gilson, *La philosophie au moyen âge,* 2.ª éd. (Paris 1947) p.279-296; C. Ottaviano, *Pietro Abelardo:* Biblioteca di filosofia e scienze, 2 (1931); R. Martini, *La soluzione abelardiana del problema degli Universali:* Riv. di Fil. neosc. 22 (1930) 371-378; L. Grane, *Peter Abelard: philosophy and Christianity in the middle age.* transl. by F. and Ch. Crowley (New York, London 1970); J. Mc Caba, *Peter Abelard* (First publ. 1901; Freeport [N. Y.] 1971); J. Leclercq, *Notes abélardiennes:* Bull. Phil. méd. 8-9 (1966-1967) 59-62; Id., *Notes abélardiennes:* Bull. Phil. méd. 13 (1971) 68-71; M. de Gandillac, *Sur quelques interprétations récentes d'Abélard:* Cahiers de la Civilis. Médiev. 4 (1961) 293-301; T. Gregory, *Considerazioni su «ratio» e «natura» in Abelardo:* Studi mediev., 14 (1973) 287-300; C. Joja, *Le conceptualisme d'Abélard et la théorie moderne de l'abstraction:* Rev. roum. Sc. soc.-phil.-log., 14 (1970) 225-237; E. F. Little, *The status of current research on Abelard. Its implications for the liberal arts and philosophy of the XI and XII centuries:* Arts libéraux et Philosophe au moyen âge, 2 vols. (Paris 1969) II p.1119-1124.

LOGICA «INGREDIENTIBUS»

Comienzan las Glosas según el Maestro Pedro Abelardo a Porfirio

1.514 Al empezar la Lógica diciendo previamente algunas palabras sobre su manera peculiar de ser, empecemos por la filosofía, que es el género a que pertenece. Boecio llama filosofía no a cualquier ciencia, sino a la que se ocupa de los seres más excelentes; pues no llamamos filósofos a los que tienen cualesquiera conocimientos, sino a aquellos cuya inteligencia penetra las cosas sutiles. Boecio distingue en ella tres especies: la especulativa, que estudia la naturaleza de las cosas; la moral, que considera la bondad de los actos humanos, y la racional, que trata de la argumentación, y a la que los griegos denominan «Lógica». Pero a esta última, según atestigua Boecio, algunos la separaban de la filosofía, y la llamaban, no parte, sino instrumento de la filosofía, porque las demás en cierta manera se mueven (o ejercitan) en ella, al usar de sus argumentos para probar sus propias cuestiones.

1514-1573 Geyer, *Einleitung,* en *Peter Abelards Philos. Schriften* I p.I-X; Id., *Untersuchungungen...* p.597-603; J. Jolivet, *Arts de langage et théol. chez Abélard...,* p.86 nt.140; p.120.

1514 Beonio-Broccheri Fumagalli, *La rélation entre logique, physique et théologie chez Abélard,* en Peter Abelard..., p.153-162; Id., *Note sulla logica di Abelardo. I: La concezione abelardiana della logica:* Riv. crit. di stor. della fil. 13 (1958 p.13; J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard:* Et. de Phil. méd. LVII (Paris 1969) p.142 nt.94.

Así, si se plantea una cuestión de la filosofía natural o moral, los argumentos se toman de la Lógica. En oposición a ellos, el mismo Boecio dice que no hay ninguna dificultad en que una misma cosa sea instrumento y parte de otra, como lo es la mano respecto del cuerpo. Aun la Lógica misma parece muchas veces ser instrumento de sí misma, cuando, puesta una cuestión que es de su ámbito, la prueba con sus propios argumentos, como ésta: «el hombre es una especie del animal», mas no por ser instrumento de la Lógica, deja de ser Lógica; luego tampoco deja de ser filosofía porque sea instrumento de la filosofía. El mismo Boecio la distingue de las otras dos especies de la filosofía, asignándole un fin propio, que es el de disponer la argumentación. Pues aunque el físico usa de la argumentación, para ello le instruye no la Física, sino la Lógica... (p.1).

1.515 *Después, sobre los géneros.* Especifica qué cuestiones son esas más subidas, sin resolverlas, sin embargo. Y da la razón de ambas cosas, a saber, de que omite el tratar de ellas, y de que, no obstante, hace mención de ellas. No trata de ellas, porque el lector no iniciado no es capaz de percibirlas. Pero hace mención de ellas, para no crear despreocupación en el lector. Pues si hubiese guardado absoluto silencio sobre ellas, el lector, creyendo que ya no queda nada que investigar, descuidaría por completo su estudio.

1.516 Hay tres cuestiones, en decir de Boecio, recónditas y utilísimas y tocadas por no pocos filósofos, pero por pocos resueltas. Es la primera: si los géneros y las especies subsisten, o están sólo en [las mentes], etc.; como si dijese: si existen verdaderamente, o consisten sólo en que se piensa en ellas. La segunda es: caso de que se conceda que verdaderamente existen, si son esencias, corpóreas o incorpóreas. Y la tercera: si están separadas de las cosas sensibles o residen en ellas. Pues existen dos especies de seres incorpóreos: unos pueden perdurar en su incorporeidad, como Dios y el alma; otros no pueden existir fuera de los seres sensibles en los que se hallan, como la línea sin un cuerpo que le sirva de sujeto.

1.517 Pasa por alto estas cuestiones diciendo: *Después, sobre los géneros y espacios, rehusaré el tratar la cuestión de si subsisten, etc., o si son seres subsistentes corpóreos o incorpóreos, y si, dicho que sean incorpóreos, están separados de las cosas sensibles, y las cuestiones con ellas relacionadas.*

Esto se puede entender de diversas maneras. Podríamos entender como si dijera: Rehusaré el tratar de esas cuestiones y otras relacionadas con ellas, es decir, con esas tres cuestiones. Se pueden plantear también otras cuestiones que son igualmente difíciles, como la de la causa común de la imposición de los nombres universales, cuál pueda ser, atendida la conveniencia de cosas diversas, o también la de la inteligencia de los nombres universales, en la cual parece que no se concibe nada y que no se trata de cosa alguna en el término universal, y otras muchas también difíciles. La cláusula: «y otras relacionadas con ellas», podemos exponerla introduciendo una cuarta cuestión, a saber: si los géneros y especies, mientras lo son, deben tener como sujeto inferior a sí en virtud de la denominación alguna cosa, o si, aun destruidas las cosas denominadas, puede todavía, en virtud del objeto intelectual o concepto que significan, tener vigencia, como, por ejemplo, el nombre «rosa», cuando no existe ninguna de las cosas a las que es común. Pero de esas cuestiones trataremos después detenidamente.

1.518 Pero sigamos ahora con las palabras del proemio. Advertir que con la palabra *mox,* «después», es decir, en el presente tratado, insinúa de algún modo que el lector espere la solución de estas cuestiones en otro lugar. *Pues es altísimo.* Añade la causa por la cual renuncia a esas cuestiones: a saber, porque el tratar de ellas es cosa muy ardua por lo que hace al lector que no puede llegar a ellas, lo cual determina a renglón seguido: *Y necesitada de mayor estudio.* Es decir, que el autor sí que tiene capacidad de resolverla, pero el lector no la tiene para estudiarla. De un mayor estudio, entiendo, que el que tú podrías hacer. *Pero aquello:* Declarado de qué cosas no va a hablar, dice que de esas cuestiones, es decir, sobre el género, la especie y de las otras tres propuestas, *los antiguos,* no por el tiempo, sino por la mentalidad, *trataron con probabilidad,* esto es, con verosimilitud, de los puntos en que todos convenían y no había ninguna discusión. Pues

en la solución de esas cuestiones unos opinaban de una manera y otros de otra. Boecio recuerda que Aristóteles pensaba que los géneros y especies subsistían tan sólo en los seres sensibles y que se formaba un concepto de ellos fuera (en la mente), y que Platón, en cambio, opinaba que no sólo se los pensaba fuera de las cosas sensibles, sino que también existían fuera de ellas. *Y los antiguos de entre ellos,* digo, y *máxime los peripatéticos,* a saber, una parte de esos antiguos; llama Peripatéticos a los dialécticos o a cualesquiera argumentadores... (p.7-8).

1.519 Volvamos ahora, pues, como hemos prometido, a las cuestiones mencionadas y tratemos de estudiarlas con toda diligencia y de resolverlas. Y como consta que los géneros y especies son *universales,* en los cuales toca de una manera general la naturaleza de los universales, distingamos aquí nosotros de una manera general las propiedades de los universales, contrastándolas con las de los singulares, y tratemos de ver si esas propiedades competen a los solos nombres o también a las cosas.

1.520 Aristóteles define el universal en el «Periermeneias»: *Lo que tiene aptitud para ser predicado de muchos;* y Porfirio, al singular, o sea, al individuo: *Lo que se predica de uno solo.*

Lo cual parece atribuir el texto tanto a las cosas como a las palabras; a las cosas, el mismo Aristóteles, donde poco antes había dado la definición del universal diciendo: *Porque unas de estas cosas son universales; aquéllas, en cambio, singulares. Y llamo universal a lo que tiene aptitud para ser predicado de muchos, y singular, lo que no la tiene,* etc. También el mismo Porfirio, al establecer que la especie se compone del género y de la diferencia, los puso como existentes en la naturaleza. De todo lo cual resulta evidente que en el apelativo de universal están comprendidas las cosas mismas.

1.521 También se llama universales a los nombres. Por eso Aristóteles: *El género determina la cualidad respecto de*

1520 BEONIO-BROCCHERI FUMAGALLI, *La logica di Abelardo,* p.40 y 41; JOLIVET, o.c., p.86.
1521 GEYER, *Untersuchungen...* p.628; BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, o.c., p.41.

la sustancia; pues significa «¿cuál?». Y Boecio, en el libro de las divisiones: *Es de suma utilidad*—dice—*tener en cuenta que el género es una cierta semejanza de muchas especies, que muestra la conveniencia sustancial de todas ellas.* Ahora bien, significar o mostrar es propio de las palabras, mientras que de las cosas lo es el ser significadas. Y en otro sitio: *La palabra «nombre» se predica de muchos nombres, y viene a ser como la especie conteniendo bajo sí a esos individuos.* Pero especie en sentido propio no lo es, ya que el vocablo no es algo sustancial, sino accidental; pero universal lo es sin duda alguna, pues le conviene la definición de universal. De ello se concluye que también los vocablos son universales, a los cuales se les adscribe el ser solamente términos de las proposiciones.

1.522 Como parece, pues, que se llama universales tanto a las cosas como a los vocablos, hay que investigar cómo puede convenir a las cosas la definición del universal. Pues ninguna cosa ni colección alguna de cosas parece que se pueda predicar de muchos distributivamente, como exige la manera de ser del universal. Aunque este pueblo, o esta casa, o Sócrates se predique de todas sus partes tomadas en conjunto y a la vez, nadie en absoluto, sin embargo, los llama universales, ya que su predicación no se aplica a los singulares. Y una sola cosa admite mucho menos que una colección el ser predicada de muchos. Veamos, pues, y expongamos cómo cada una de las opiniones llama universal a una cosa o a una colección.

1.523 Algunos entienden así que una cosa es universal: En cosas que difieren entre sí por sus formas, ponen una sustancia esencialmente la misma, que es la esencia material de los singulares en que se halla, y es en sí misma una, y resulta diversa sólo por las formas de los inferiores. Si a esas formas se las separase (de sus sujetos), no existiría diferencia alguna entre las cosas, ya que difieren precisamente tan sólo por la diversidad de sus formas, al ser completamente idéntica esencialmente la materia. Por ejemplo, en todos y cada uno de los hombres que difieren entre sí numéricamente, existe una úni-

1523 BEONIO BROCCHIERI FUMAGALLI, o.c., p.41.

ca sustancia del hombre, que aquí, por estos accidentes, resulta Platón, y allí, por aquellos otros, Sócrates.

De ese sentir parece ser sobre todo Porfirio cuando dice: *Por la participación de la especie muchos hombres se hacen uno, y en los particulares los muchos se hacen uno y común.* Y en otro pasaje: *Los individuos se llaman así porque cada uno de ellos consta de propiedades cuya colección no se encuentra en otro.*

1.524 De manera parecida ponen en cada uno de los animales que difieren por la especie, una sustancia de animal esencialmente la misma, a la cual hacen derivar en las diversas especies, por la recepción de diversas diferencias, a la manera como si de este trozo de cera hago ahora una estatua de hombre, después una de un buey, dando diversas formas a la misma cosa que permanece completamente la misma. Pero con esta diferencia: que no da origen en el mismo tiempo el mismo trozo de cera a las diversas estatuas, al contrario de lo que se dice que pasa en el universal, a saber, que el universal, según Boecio, es común de tal suerte que todo él está a la vez en los diversos sujetos cuya sustancia constituye materialmente; y, siendo en sí universal, resulta singular por las formas que le sobrevienen, sin las cuales subsiste en sí naturalmente, y sin las cuales no permanece en acto; se entiende que es, pues, universal en su naturaleza, pero singular en acto e incorpóreo e insensible en la simplicidad de su universalidad, mas subsiste el mismo en acto corpóreo y sensible por los accidentes; y así, unas mismas entidades, en decir de Boecio, subsisten como singulares y se las piensa o entiende como universales.

1.525 Esta es una de las dos opiniones. Aunque parezcan simpatizar con ella en gran medida los autores, la Física se halla en absoluta oposición con ella. En efecto, si algo esencialmente idéntico, aunque afectado por diversas formas, existe en los singulares, la entidad que está afectada por estas formas tendrá que ser la que está afectada por aquéllas; por

1524-1525 Jolivet, o.c. p.97.215.
1524 Beonio-Brocchieri Fumagalli, o.c., p.41 nt.15; Jolivet, o.c., p.122 nt.15; p.215.
1525 Jolivet, o.c., p.89.122 nt.18; p.216.

ejemplo, ser el animal diversificado por la racionalidad el animal diversificado por la irracionalidad, y ser así el animal racional, animal irracional, y de esa suerte estar en el mismo sujeto dos contrarios; mejor dicho, ya no serían contrarios, cuando existirían a la vez en la misma esencia, ni más ni menos que no serían contrarias ni la blancura ni la negrura, si a la vez coincidiesen en este objeto, aun cuando el ser blanco le venga por algo distinto de aquello de que le viene el ser negro, como es blanco y es duro por diversas causas, a saber, por la blancura y por la dureza. Pues en los contrarios no se da lo que en los relativos y la mayor parte de las demás (oposiciones), que pueden darse a la vez en un mismo sujeto según diversos aspectos. Por eso Aristóteles, en el «Ad aliquid», al demostrar que la magnitud y pequeñez se hallan a la vez en una misma cosa según diversos aspectos, prueba, por eso mismo de que se hallan en una misma cosa a la vez, que no son contrarias.

1.526 Pero tal vez se replicará, siguiendo en la mentalidad de dicha opinión, que la racionalidad y la irracionalidad no dejan de ser contrarias por encontrarse de ese modo en el mismo sujeto, a saber, en el mismo género o en la misma especie, con tal que no estén fundadas en el mismo individuo. Y eso se prueba así: Con toda verdad se hallan la racionalidad y la irracionalidad en el mismo individuo, ya que se hallan en Sócrates. Ahora bien, que se hallen ambas a la vez en Sócrates, se prueba por el hecho de que se hallan a la vez en Sócrates y en el asno. Pero Sócrates y el asno son Sócrates, y real y verdaderamente Sócrates y el asno son Sócrates, porque Sócrates es Sócrates y el asno, a causa de que Sócrates es Sócrates y Sócrates es asno. Que Sócrates sea el asno, se prueba así en dicha teoría: Cuanto en Sócrates es diverso de las formas de Sócrates, es aquello que en el asno es diverso de las formas del asno. Ahora bien, lo que en el asno es diverso de las formas del asno, es el asno. Lo que en Sócrates es diverso de las formas de Sócrates, es el asno. Pero si esto es así, como Sócrates mismo es precisamente eso que es diverso de las formas de Sócrates, resulta entonces que Sócrates es el asno.

1526 Geyer, *Die Stellung Peter Abelards in der Universalienfrage:* Festsch. Bauemker (Münster 1913) p.11 nt.4; Beonio-Brocchieri, o.c., p.42.

Y la verdad de la afirmación que antes hemos hecho, a saber, que lo que en el asno es diverso de las formas del asno, es el asno, consta del hecho de que ni las formas del asno son el asno, porque, si no, los accidentes serían la sustancia; ni la materia ni la forma del asno juntas son el asno, porque entonces habría que decir que el cuerpo es a la vez cuerpo y no cuerpo.

1.527 Hay algunos que, buscando una evasiva, reprenden sólo en su tenor verbal y no en su contenido la proposición: «el animal racional es el animal irracional», diciendo que sí es ambas cosas, pero que no se demuestra eso por la expresión: «el animal racional es el animal irracional», ya que una cosa, aun siendo la misma, se dice racional por un capítulo e irracional por otro; es decir, por formas opuestas. Pero entonces las formas no tienen ya tal oposición, ya que estarían completamente a la vez en ellos; ni tampoco reprenden estas proposiciones: «el animal racional es animal mortal», o «el animal blanco es animal que anda», porque no es mortal en cuanto que es racional, ni anda en cuanto que es blanco, sino que las tienen por completamente verdaderas, porque el mismo animal tiene ambas cosas a la vez, pero bajo respecto diverso. De lo contrario, habría que decir que ningún animal es hombre, ya que no hay ningún ser que sea hombre en cuanto que es animal.

1.528 Además, a tenor de lo que afirma dicha teoría, no existen más que diez esencias de todas las cosas, a saber, los diez géneros supremos, porque en cada uno de los predicamentos no se da más que una esencia, que, como queda dicho, se diversifica por las formas de los inferiores, de suerte que sin ellas no adquiriría ninguna variedad. Por tanto, así como todas las sustancias se identifican completamente, así también todas las cualidades y cuantidades, etc. Poseyendo, pues, Sócrates y Platón todo cuanto pertenece a cada predicamento, pero siendo al propio tiempo eso completamente idéntico, todas las formas del uno son las del otro, que tampoco se diversifican en la esencia como tampoco las sustancias en las que se hallan, como la cualidad del uno y la cualidad del otro,

1527-1529 Jolivet, o.c., p.216.
1528 Beonio-Brocchieri, o.c., p.42.

siendo ambas cualidades. Por tanto, no resultan diversos ni por la naturaleza de las cualidades ni por la naturaleza de su sustancia, ya que la sustancia de ambas es una única esencia, como también sus cualidades. Por la misma razón, tampoco la cuantidad, que es la misma, puede dar origen a la diversidad, ni tampoco los demás predicamentos. En consecuencia, tampoco de las formas puede derivarse diferencia alguna, porque no son diversas entre sí, ni más ni menos que las sustancias.

1.529 Además, ¿cómo podríamos considerar multitud en el orden de las sustancias si no se diese más que una diversidad de formas permaneciendo completamente idéntica la sustancia que les sirve de sujeto? A Sócrates no le llamamos muchos porque reciba en sí muchas formas.

1.530 Tampoco resiste el análisis su pretensión de constituir los individuos por sus accidentes. En efecto, si los individuos adquieren su ser determinado por los accidentes, entonces los accidentes son naturalmente anteriores a ellos, como lo son también las diferencias respecto de las especies que originan. Porque así como el hombre, por la formación de la diferencia dista (del animal), así le imponen el nombre de Sócrates por los accidentes que recibe. Por tanto, tampoco Sócrates puede subsistir sin sus accidentes, ni más ni menos que el hombre no puede darse sin sus diferencias, y no es, por lo mismo, el fundamento de ellos, como no lo es el hombre de sus diferencias. Ahora bien, si los accidentes no se hallan en los individuos como en sus sujetos, tampoco lo estarán en los universales. Porque cuanto se halla en las sustancias segundas como en su sujeto, es cosa reconocida universalmente que se halla también en las sustancias primeras como en sujeto.

1.531 De todo esto resulta claro que no se funda en ninguna razón la teoría que sostiene que una misma esencia existe a la vez en cosas diversas.

Por eso, otros, adoptando otra manera de pensar sobre los universales más cercana a la verdad de las cosas, dicen que cada una de las cosas no sólo difiere de las otras por sus for-

1531-1533 Jolivet, o.c., p.216.217; Abelardo, *Historia calamitatum* (éd. J. Monfrin, Paris 1962) p.65.89-91.

mas, sino que se distinguen ellas mismas en sus esencias; y que en modo alguno, lo que hay en una se da en otra, ya sea ello la materia, ya sea la forma; y que no por la desaparición de las formas dejan ellas de ser distintas en sus esencias, a causa de que su distinción entitativa, en virtud de la cual ésta no es aquélla, no se tiene por las formas, sino por la diversidad misma de la esencia, lo mismo que las formas mismas se distinguen entre sí; de lo contrario, la diversidad de las formas estaría empeñada en un proceso al infinito, al ser necesario suponer otras formas para explicar la diversidad de unas formas dadas. Tal modo de diferir ya lo señaló Porfirio entre el género generalísimo y el especialísimo al decir: *Además, ni la especie se haría lo generalísimo, ni el género lo especialísimo.* Como diciendo: «En esto consiste su modo de diferir: que la esencia del uno no es la esencia del otro». Así también, la distinción de los predicamentos no se tiene por algunas formas, sino por la diversificación de la esencia propia.

1.532 Pero concibiendo la diversidad de todas las cosas de tal suerte que afirman que ninguna de ellas participa o de una materia esencialmente la misma, o de una forma esencialmente la misma, y reteniendo con todo todavía el universal real a las cosas distintas entre sí, les dan el apelativo de (lo) «mismo», no esencialmente, sino indiferentemente; por ejemplo, de cada uno de los hombres distintos entre sí, dicen que son lo mismo en el hombre, es decir, que no difieren en la naturaleza de la humanidad, y a los mismos que llaman singulares por (en el orden de) la distinción, los llaman universales por la indiferencia y la conveniencia de semejanza.

1.533 Pero también en este punto hay diversidad de opiniones. Algunos no ponen la realidad universal más que en la colección de muchos. Esos no llaman de por sí de ninguna manera a Sócrates y a Platón especie, sino que dicen que todos los hombres tomados colectivamente son la especie «hombre», y todos los animales tomados colectivamente el género «animal», y así en todo lo demás. Con esto parece concordar esto de Boecio: *No hay que pensar que la especie sea otra cosa sino el concepto colectivo que recoge la semejanza sustancial de los individuos, y el género la semejanza de las especies.* Al decir: «que recoge la semejanza», insinúa que alguien hace la operación de tomar colectivamente a muchos. De lo contrario, de ningún modo tendrían en la cosa universal la predicación de muchos o la continencia de una multitud, ni serían menos en número los universales que los singulares.

1533 Beonio-Brocchieri, o., p.43.

1.534 Hay otros que llaman especie no sólo a los hombres tomados colectivamente, sino a cada uno de ellos en cuanto que son hombres, y cuando dicen que esa realidad que es Sócrates se predica de muchos, lo entienden en sentido figurado, como si dijesen que muchas son idénticos con él, esto es, que convienen con él o él con ellos. Esos ponen tantas especies cuantos individuos, por lo que hace al número, y otros tantos géneros; pero, por lo que hace a la semejanza de las naturalezas, ponen menor número de universales que de singulares. En efecto, muchos hombres son, por una parte, muchos en sí en virtud de la distinción entitativa, y por otra, uno en virtud de la semejanza en la humanidad, y a unos mismos se los tiene por diversos de sí mismos según que se atienda a la distinción o a la semejanza, como Sócrates, en cuanto hombre, se distingue de sí mismo en cuanto Sócrates. De lo contrario, una misma cosa no podría ser género o especie de sí misma, si no fuese susceptible de presentar alguna diferencia respecto de sí misma, ya que los que son relativos tienen que oponerse al menos en algún aspecto.

1.535 Pero ahora tratemos de hacer ver la poca consistencia de la teoría que se ha puesto en primer lugar sobre la colección, e investiguemos cómo toda la colección de los hombres que se dice una especie, pueda predicarse de muchos, en cuanto es universal, y no se dice, en cambio, toda ella de cada uno de los singulares. Y si se dice que se predica de diversos sujetos por partes, por la aplicación a ellos de cada una de sus partes, eso ya no tiene nada que ver con la comunidad propia del universal, el cual debe estar todo él en cada uno de los sujetos, según enseña Boecio, y se distingue precisamente en eso de lo que es común por la división de sus partes,

1534 Beonio-Brocchieri, o.c., p.43.46.
1535 Beonio-Brocchieri, o., p.44.

como, por ejemplo, un campo, cuyas diversas partes se reparten en diversos sitios.

1.536 Además, así el mismo Sócrates podría predicarse de muchos según sus diversas partes, y resultar así universal. Asimismo, habría que llamar universal a cualquier grupo de hombres tomados colectivamente, a los cuales igualmente les cuadraría la definición del universal o aun de la especie, de suerte que ya toda la colección de los hombres incluiría en sí muchas especies. De manera semejante, a cualquier colección de cuerpo y espíritus la llamaríamos una única sustancia universal, de suerte que, siendo toda la colección de las sustancias el universal supremo, desaparecida una y quedando las demás, tendríamos muchos universales supremos entre las sustancias.

1.537 Se replicará tal vez que ninguna colección que esté incluida en el género universal supremo es un género universal supremo. Pero en contra de eso está que si una colección que queda separada de las demás sustancias no es el género universal supremo y, sin embargo, permanece todavía la sustancia universal, tendrá que ser especie de la sustancia y tener su especie homóloga bajo el mismo género. Pero ¿qué especie puede haber que sea su opuesta, cuando aun la especie de la sustancia está contenida en ella completamente, o tiene comunes con ella dos mismos individuos, como, por ejemplo, animal racional, animal mortal? Además, todo universal es naturalmente anterior a sus propios individuos; mas la colección de cualesquiera cosas se halla en relación a ellas como un todo respecto de sus partes, y es naturalmente posterior a esas cosas de que se compone. Por otra parte, entre el todo integral y el universal señala Boecio esta diferencia, en el libro *De divisionibus:* que la parte no se identifica con el todo, mientras que la especie siempre se identifica con el género. Pero ¿cómo podrá ser toda colección de los hombres la multitud de los animales?

1.538 Nos queda ahora el impugnar la teoría que llama universal a cada uno de los individuos en cuanto que conviene

1537 Beonio-Brocchieri, o.c., p.44.
1538-1541 Jolivet, o.c., p.218.219.
1538 Beonio-Brocchieri, o.c., p.44.

con los otros, y concede que (cada uno) es predicado de muchos, no de manera que sea (o resulte) muchos entitativamente, sino porque muchos convienen con él.

Pero, si el ser predicado de muchos es lo mismo que convenir con muchos, ¿cómo es que decimos que el individuo se predica de uno solo, cuando no hay ningún ser que tenga conveniencia tan sólo con una cosa? ¿Cómo, además, se da diferencia en el ser predicado de muchos entre el universal y el singular, siendo así que de la misma manera exactamente que el hombre conviene con muchos, conviene también Sócrates? El hombre, en cuanto que es hombre, y Sócrates, en cuanto que es hombre, conviene con todos los demás. Pero ni el hombre en cuanto que es Sócrates, ni Sócrates en cuanto que es hombre, conviene con otros. Luego lo que tiene el hombre, lo tiene Sócrates, y, por cierto, de la misma manera.

1.539 Además, concediéndose que son una cosa absolutamente idéntica el hombre que hay en Sócrates y Sócrates mismo, en nada diferirá éste de aquél. Pues ninguna cosa es al mismo tiempo diversa de sí misma, porque, cuanto tiene en sí, lo tiene y de modo absolutamente idéntico. Por eso Sócrates blanco y gramático, aunque tenga (esas) diversas cosas en sí, sin embargo, no resulta diverso de sí mismo por ellas, ya que ambas las tiene él mismo y de modo absolutamente idéntico. La única manera de que resultase distinto de sí mismo al ser gramático, o al ser blanco, sería que el blanco se distinguiese de sí mismo, e igualmente el gramático.

1.540 Además, ¿cómo entender eso que dicen, que Sócrates y Platón convienen en el hombre, constando que todos los hombres difieren entre sí tanto por la materia como por la forma? Porque si Sócrates conviene con Platón en la realidad que es hombre, no habiendo ninguna cosa que sea hombre, sino Sócrates u otro, tendrá entonces que convenir él con Platón o en sí mismo o en otro. En sí mismo, más bien es diverso de él; y lo mismo hay que decir de otro, ya que también él no es ese otro.

1.541 Hay otros que a la expresión «convenir en el hombre» la toman en sentido negativo, como si se dijese: «Sócrates y Platón no difieren en el hombre». Pero así, en ese sentido,

también se puede decir que no difiere de él en ser piedra, ya que ninguno de los dos es piedra. Y con eso, no se advertirá una mayor conveniencia en el hombre que en la piedra, a no ser que tal vez vaya por delante alguna proposición que viniese a decir: «Son hombres, porque no difieren en el hombre». Pero ni aun así se puede admitir, porque es absolutamente falso que no difieran en el hombre. Pues, si Sócrates no difiere de Platón en la realidad que es el hombre, tampoco en sí mismo; si difiere en sí mismo de él, y él es la realidad que es el hombre, entonces inevitablemente difiere también de él en la realidad que es el hombre.

1.542 Ahora, expuestas las razones por las cuales a las cosas, ni tomadas singularmente ni colectivamente, se puede decir que sean universales porque se prediquen de muchos, no queda sino el adscribir esa universalidad a solos los vocablos.

Es de saber, pues, que así como a algunos nombres los llaman los gramáticos apelativos, y a otros propios, así los dialécticos llaman universales a algunas de las expresiones simples, y a otras particulares, es decir, singulares.

Es *universal* aquel vocablo que puede ser predicado, en fuerza de su institución, de muchos singularmente, como, por ejemplo, este nombre: «hombre», que se puede aplicar a los nombres particulares de los hombres según la naturaleza de los sujetos a los cuales se impone. Y *singular* es el que es predicable de uno solo, como, por ejemplo, Sócrates, cuando se toma el nombre de *uno* solo; porque si se toma equívocamente, lo que se tiene es, no un vocablo, sino muchos vocablos en cuanto a la significación, porque, según Prisciano, coinciden muchos nombres en una voz. Por tanto, cuando se dice que el universal es *lo que* se predica de muchos, el término «lo que», que va en primer lugar, no sólo insinúa la simplicidad de la expresión para distinguirla de la proposición, sino también la unidad de significación para distinguirla de los equívocos.

1.543 Una vez explicada la función del primer término «lo que» en la definición del universal, consideremos atentamente los otros dos que siguen, a saber, «ser predicado» y «de muchos».

«Ser predicado» es ser aplicable con verdad a alguna cosa en virtud de la enunciación del verbo sustantivo presente, como, por ejemplo, «hombre» puede aplicarse a diversos (seres) por el verbo sustantivo. Aun los mismos verbos, como, por ejemplo, «corre» y «anda», al ser predicados de muchos, adquieren la función copulativa del verbo sustantivo. Por eso dice Aristóteles en el libro segundo del *Periermeneias:* «En aquellas (proposiciones) en que no se da el término 'es', como en los verbos correr y andar, adquieren, puestos así, el mismo sentido que si se añadiese 'es'».

Y en otro sitio: «No hay ninguna diferencia entre 'andar el hombre' y 'estar andando el hombre' o ser andante el hombre».

La expresión «de muchos» destaca en los nombres el carácter de que designan diversidad de sujetos. De lo contrario, Sócrates se predicaría de muchos cuando se dice: «Este hombre es Sócrates», «este animal es blanco», «éste es músico»; esos nombres, aunque suscitan diversos conceptos, sin embargo, tienen como sujeto una misma y única realidad... (p.9-17).

1.544 Una vez asignada la definición, tanto del universal como del singular a los vocablos, investiguemos ahora atentamente la manera de ser de los vocablos universales. Sobre ellos se propusieron varias cuestiones, pues había duda sobre todo de su significación, ya que ni parecen tener alguna cosa a que aplicarse, ni constituir un concepto con algún contenido.

Parecería (en esas cuestiones propuestas) que los nombres universales no se imponían a ninguna cosa, ya que todas las cosas existen distintas en sí, y no convienen en ninguna realidad—como se ha demostrado—en virtud de la cual conveniencia se pudiesen imponer los nombres universales. Siendo, pues, cosa cierta que los nombres universales no se imponen a las cosas en cuanto que son diferentes, ya que entonces no serían comunes, sino singulares, y tampoco que puedan denominarlas o designarlas en cuanto que convienen en alguna realidad, pues no hay ninguna cosa (o realidad) en la que convengan, parece

1542 GEYER, *Untersuchungen...*, p.628.629; ID., *Grundriss der Gesch. der Phil.* II p.217; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.54.53; JOLIVET, o.c., p.70.72.89.93.94.
1543 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.44.

1544 GEYER, *Grundriss der Gesch...* II p.218; BEONIO-BROCCHIERI, *La logica di Abelardo* p.31.45.54.55; JOLIVET, o.c., p.90.91.

que los universales no adquieren significación sobre las cosas, sobre todo no constituyendo ningún concepto de alguna cosa. De ahí que Boecio, en su libro *De divisionibus,* dice que el vocablo «hombre» es origen de dudas para el entendimiento, porque, en su sentir, al oírlo el entendimiento se ve arrastrado por un gran oleaje de dudas y cae en muchos errores.

1.545 En efecto, si no especifica el que habla diciendo: «todo hombre anda», o bien «alguien (anda)» y designa a ése, si lo puede, venido el caso, el entendimiento del que oye no sabe a qué atenerse. Pues, como «hombre» ha sido impuesto a cada uno por la misma causa, a saber, porque todos son animal racional mortal, esa misma comunidad impide el que pueda ser entendido alguno en ese nombre, al contrario de lo que sucede con el nombre de «Sócrates», que se entiende la persona de un solo hombre y por eso se le llama singular a ese nombre. En cambio, en el nombre común «hombre», no se entiende en fuerza del vocablo razonablemente ni Sócrates, ni ningún otro hombre, ni toda la colección de los hombres, ni tampoco es notificado por ese nombre, como algunos quieren, Sócrates en cuanto que es hombre. En efecto, aunque sea solo Sócrates el que está sentado en esta casa, y sea para él solo verdadera esta proposición: «Un hombre está sentado en esta casa», en modo alguno el nombre de hombre remite a Sócrates como sujeto de esa proposición, ni siquiera en cuanto que es hombre; de lo contrario, de tal proposición se entendería razonablemente que la sesión le compete (como propiedad), de suerte que se pudiese inferir, del hecho de que un hombre está sentado en esta casa, que es Sócrates el que está sentado en ella. Por igual razón, tampoco se podría entender otro (designado) en ese nombre de «hombre», como ni tampoco toda la colección de los hombres, ya que la proposición puede ser verdadera aun a propósito de uno solo.

1.546 Parece, pues, que el vocablo «hombre», o cualquier otro vocablo universal, no significa nada, ya que no proporciona el concepto de ninguna cosa. Pero tampoco parece pueda ser concepto el que no tiene como objeto cosa alguna que concebir. Por eso, dice Boecio en el *Comentario:* «Todo concepto o se hace como de sujeto de una cosa como es en sí la cosa, o como no es». Pues no puede hacerse un concepto si no tiene como objeto ninguna cosa. En consecuencia, parece que los universales están totalmente desprovistos de significación.

1.547 Pero no es así. Porque los universales significan de alguna manera, nombrándolas o designándolas, a cosas diversas, si bien no constituyendo un concepto que surja de ellas, sino uno que pertenezca a cada una de ellas. Así, el vocablo «hombre» nombra o designa a cada uno de los hombres por una causa común, a saber, la de que son hombres, por lo cual se le llama universal, y constituye un cierto concepto común, no propio, y que pertenece a cada uno de ellos, cuya semejanza común concibe.

1.548 Pero estudiemos ahora más detenidamente lo que antes hemos tratado de pasada, a saber: cuál es esa causa común en virtud de la cual ha sido impuesto el nombre universal, y cuál es la concepción que hace el entendimiento de la semejanza [común] de las cosas, y si es por esa causa común, o por la común concepción, o por ambas cosas a la vez por lo que se le llama común al vocablo.

1.549 Hablemos primero sobre la causa común. Cada uno de los hombres distintos entre sí, difiriendo, como difieren, tanto en sus esencias como en sus formas propias, como ya lo hemos recordado al tratar de la cuestión física, convienen, sin embargo, en que son hombres. No digo que convienen en «el hombre», pues ninguna realidad es «hombre» más que la discreta o singular distinta, sino en el ser hombre. Ahora bien, si recapacitamos bien en ello, el ser hombre no es el hombre, ni realidad alguna, como tampoco el no estar en sujeto es una realidad, ni el no recibir contrariedad y el no ser susceptible de más o menos, aspectos todos, sin embargo, en los que Aristóteles afirma convienen todas las sustancias.

1.550 En efecto, no pudiendo existir conveniencia alguna en una realidad, como se ha demostrado más arriba, la con-

1547 Jolivet, o.c., p.91.
1548 Bfonio-Brocchieri, o.c., p.29.
1549-1550 Geyer, *Untersuchungen...*, p.630; *Grundriss der Gesch...* II p.218.
1549-1551 Jolivet, o.c., p.91.92.
1550 Martini, *La soluzione Abelardiana del problema degli Universali:* Riv. di Fil. nesc. 22 (1930) p.375.

veniencia que se dé de algunos habrá que entenderla en el sentido de que no es o se trata de alguna realidad, como, por ejemplo, Sócrates y Platón son semejantes en ser hombres, como también convienen el caballo y el asno en no ser hombre, por lo cual de ambos se dice que son no-hombre. Convenir, pues, diversas cosas, es que cada una de ellas es o no es lo mismo (una misma cosa), por ejemplo, hombre, o blanco, o no hombre, o no blanco.

1.551 Pero parece cosa intolerable el que entendamos la conveniencia de las cosas en el sentido de que no es realidad alguna, como si uniésemos en la pura nada las cosas existentes, cuando decimos que éste y aquél convienen en el estado de hombre, es decir, en que son hombres. Pero lo que queremos decir es que ellos son hombres y que en eso no difieren, digo, en que son hombres (en ser hombres), aunque no apelemos a ninguna esencia. Y llamamos estado de hombre al mismo ser hombre, que no es una cosa o una realidad, y de lo que dijimos también que era la causa común de la imposición del nombre a cada uno, en cuanto que convienen entre sí. Muchas veces damos el nombre de causa aun a lo que no es una cosa o realidad, como cuando se dice: «Ha sido azotado porque no quiere ir al foro». «No quiere ir al foro», que se pone como causa, no es ninguna esencia. Podemos también llamar estado de hombre a las cosas mismas puestas (o constituidas) en la naturaleza de hombre, cuya semejanza común concibió el que impuso (o acuñó) el nombre.

1.552 Explicada ya la significación de los universales, que es sobre las cosas, nombrándolas (o designándolas), y declarada la causa de su imposición, hagamos ver ahora qué son los conceptos que tienen por correspondientes (o a que dan lugar).

Y en primer lugar hagamos una caracterización general de la naturaleza de todos los conceptos.

1551 ABELARDO, *Tract. De intellectibus*; GEYER, *Untersuchungen*... p.630; ID., *Grundriss der Gesch*... II p.218; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.46; JOLIVET, o.c., p.91.93.95.123.220 nt.119.351; GILSON, *La philosophie au moyen âge* (2.ª éd., Paris 1947) p.285.

1552-1562 JOLIVET, o.c., p.94.

1552 MARTINI, o.c., p.375; PETRI ABAELARDI, *Opera*, ed. V. COUSIN (Paris 1859) p.734; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.46; JOLIVET, o.c., p.365.370.371.

Tanto los sentidos como el entendimiento son facultades del alma, pero hay entre ellos esta diferencia, que los sentidos se ejercen tan sólo por medio de instrumentos corporales, y sólo perciben los cuerpos o lo que hay en ellos, como, por ejemplo, la vista, una torre o sus cualidades visibles. El entendimiento, en cambio, ni necesita instrumento corpóreo, ni tampoco tiene que dirigirse a un cuerpo como objeto, sino que se contenta con la semejanza de la cosa que se fabrica a sí misma la mente, y a la cual dirige la acción de su inteligencia. Por eso, destruida o alejada la torre, desaparece la sensación que la tenía por objeto, mientras que la intelección permanece por la conservación en la mente de la imagen de la cosa. Pero así como el sentido no es la cosa sentida, a la cual se dirige, así tampoco el entendimiento es la forma de la cosa que concibe, sino que el concepto es una cierta acción del alma, en virtud de la cual se dice que entiende, y la forma a la que se dirige es una cosa imaginaria y fingida, que se forja en la mente cuando quiere y cual la quiere, como, por ejemplo, esas ciudades imaginarias que vemos en sueños, o la forma del edificio a construir que el arquitecto concibe, y el ejemplar de la cosa que se va a hacer, a la cual no podemos llamar ni sustancia ni accidente. Algunos, sin embargo, le dan el mismo nombre de concepto, y así la fábrica de la torre, que en ausencia de ésta concibo y la contemplo alta y cuadrada en el campo dilatado, lo llaman concepto de la torre. Con ellos parece estar Aristóteles, que llama a las pasiones del alma que suelen denominarse conceptos, semejanzas de las cosas.

1.553 Pero nosotros llamamos imagen a la semejanza de la cosa. Aunque no hay ninguna dificultad en que se llame también semejanza de alguna manera al intelecto, por concebir lo que en propio sentido se dice semejanza de la cosa. Y de ésta decimos que es algo diverso del intelecto. En efecto, pregunto si esa cuadratura y esa altura es una verdadera forma del intelecto, que se haga semejante a la torre y a su estructura; no hay duda alguna de que la auténtica cuadratura y la auténtica altura no concierne sino a los cuerpos y que con una cualidad imaginada ni el entendimiento ni ninguna verdadera esncia se puede conformar. No queda, pues, sino que, así como la cualidad es imaginada, imaginada sea también la sus-

tancia en que se la finge. Tal vez también aun la misma imagen que aparece a la vista en el espejo se pueda decir con toda verdad que no es nada, ya que en la blanca superficie del espejo aparece con frecuencia la cualidad del color contrario...

1.554 Considerada ya, en general, la naturaleza de los conceptos, distingamos ahora los conceptos de los universales y los de los singulares. La diferencia que hay entre ellos es que el concepto que corresponde al nombre universal, concibe una imagen común y confusa de muchos, mientras que el que es originado del vocablo singular contiene la forma propia y como singular de uno solo, esto es, limitado a una sola persona. Así, cuando oigo «hombre», surge un a modo de algo en la mente que guarda con cada hombre tal relación, que es común a todos y no es propio de ninguno. En cambio, cuando oigo «Sócrates», surge en la mente una forma que expresa la semejanza de una determinada persona. Así que, por este vocablo «Sócrates», que suscita en la mente la forma propia de un solo hombre, se notifica y determina una realidad; en cambio, por el vocablo «hombre», cuya inteligencia se apoya en la forma común de todos, la misma comunidad sirve de confusión que impide el que entendamos alguno determinado de entre ellos. Por eso, con razón se dice que el vocablo «hombre» no significa ni a Sócrates ni a ningún otro, ya que ninguno es notificado en fuerza del nombre, aunque los denomine a todos. En cambio, el nombre de «Sócrates», o cualquier otro singular, no sólo tiene la virtud de nombrar, sino también de determinar la realidad que está bajo él.

1.555 Pero se presenta ahora esta cuestión: si, como hemos dicho, siguiendo a Boecio, todo concepto tiene algo como objeto, ¿cómo se verifica eso en los conceptos de los universales? Ante todo hay que advertir que eso lo dice Boecio en el contexto de una argumentación sofística, en la cual trata de probar que es vano o sin objeto el concepto de los universales; por eso no hay ninguna dificultad en que también esa proposición no sea verdadera en su mente: tratando de evitar la falsedad, pone a prueba las razones de los contrarios. Pero, además, podemos llamar objeto del concepto a la verdadera

1554 GEYER, *Grundriss der Gesch*... II p.218; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.30 nt.14.35.36.38.47; JOLIVET, o.c., p.91.

sustancia de la cosa, como cuando acompaña la sensación o la forma concebida de cualquier cosa, ausente ésta, ya sea esa forma común, como hemos dicho, o propia: común, digo, en cuanto a la semejanza de muchos que en sí retiene o exhibe, aunque en sí se la considere como una única realidad. Así, para explicar la naturaleza de todos los leones, se puede hacer una pintura que no represente nada propio de ninguno de ellos; y, a su vez, para caracterizar a uno cualquiera de ellos, arreglar otra que exhibe algún rasgo propio de él, por ejemplo, pintándole cojeando, o empequeñecido, o herido por la flecha de Hércules. Así como se pinta una figura común de varias cosas y otra singular, así también se concibe una común y otra propia.

1.556 Pero a propósito de esa forma que es término del intelecto, se ofrece la duda, no injustificada, de si la significa también el nombre, cosa que parece avalada tanto por la autoridad como por la razón. En efecto, Prisciano, en el libro primero de sus *Constructiones*, después de demostrada la común imposición de los universales a los individuos, parece añadir otra significación suya, a saber, de la forma común, al decir: «También eso con que se demuestran los géneros o especies de la naturaleza de las cosas, puede ser propio o apropiado para las formas generales y especiales de las cosas que se constituyen inteligiblemente en la mente divina, antes de que se manifestasen en los cuerpos».

1.557 En este pasaje se habla de Dios como de un artífice que va a hacer algo y que concibe de antemano en la mente la forma ejemplar de la obra que se va a hacer, de la cual forma se dice que se manifiesta o exterioriza en el cuerpo cuando la obra se hace a su fiel semejanza. Tal concepción común se atribuye acertadamente a Dios, no al hombre, porque aquellas obras como estados generales o especiales de la naturaleza son de Dios, no del artífice, como el hombre, el alma, o la piedra; en cambio, una casa o una espada, del hombre. Por eso la casa o la espada no son obras de la naturaleza, como aquellas otras, ni sus vocablos son vocablos de

1556-1557 JOLIVET, o.c., p.95.
1557 ABELARDO, *Dialectica* (oeuvr. inéd., éd. V. COUSIN, Paris 1836) p.377. 737.746; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.47.48 nt.61; JOLIVET, o.c., p.70 nt.51.

sustancias, sino de accidentes, y por lo mismo, no son ni géneros ni especies ínfimas. Por eso también acertadamente se atribuyen a la mente divina, y no a la humana, tales concepciones por abstracción, ya que los hombres, que conocen las cosas tan sólo a través de los sentidos, apenas o nunca logran llegar a esa simple inteligencia, y se sienten impedidos por los accidentes de las cosas. En cambio, Dios, a quien son manifiestas todas las cosas que creó, y que las tiene conocidas antes de que existiesen, distingue a cada uno de los estados en sí mismo, ni le son de estorbo los sentidos a quien es el único en poseer la verdadera inteligencia. De ahí que los hombres, cuando se trata de cosas que no impresionan sus sentidos, vienen a tener opinión más bien que inteligencia, lo cual sabemos muy bien por la experiencia. Así, cuando pensamos en una ciudad que no hemos visto, al llegar a ella advertimos que nos la habíamos imaginado distinta de lo que es.

1.558 Y asimismo creo que tenemos más bien opinión de las formas intrínsecas que no son objeto de los sentidos, como la racionalidad, la mortalidad, la paternidad, la sesión. Sin embargo, todos los nombres de todas las cosas existentes engendran de por sí inteligencia cierta más que opinión, ya que el que los acuñó lo hizo atendiendo a algunas naturalezas o propiedades de las cosas, aun cuando ni él mismo acertase a pensar bien la naturaleza o propiedad de la cosa en cuestión.

1.559 A esas concepciones comunes las llama Prisciano *generales* o *especiales,* porque nos las insinúan, comoquiera que sea, los nombres generales o especiales. Y dice que para esas concepciones vienen a ser como sus propios nombres los universales, los cuales, aunque tienen una significación confusa por lo que hace a las esencias (realidades) designadas por ellos, sin embargo, al punto dirigen u orientan la mente del que oye hacia esa común concepción, lo mismo que lo hacen los nombres propios con la realidad singular que significan. También el mismo Porfirio, cuando dice que algunas cosas están constituidas por materia y forma, y otras, a semejanza de materia y forma, parece haber pensado en esa concepción

1558 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.57; JOLIVET, o.c., p.72.
1559 GEYER, *Untersuchungen...,* p.628; BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.47; JOLIVET, o.c., p.79.

[común], de lo cual se hablará más por extenso en otro lugar. Y asimismo Boecio, cuando dice que el pensamiento obtenido de la semejanza de muchos es género o especie, parece haber aludido a esa común concepción. Algunos dicen que también fue Platón de ese sentir, al llamar géneros o especies a aquellas ideas comunes que pone en la mente, y en eso dice Boecio que tal vez consistió su discrepancia de Aristóteles, cuando este último afirma que Platón quiso que los géneros y especies y todo lo demás no sólo se los pensara como universales, sino que también lo eran en realidad, y que subsistían fuera de los cuerpos, como si dijese que aquellas concepciones comunes que pone en la mente y separadas de los cuerpos, pensó que eran universales, concibiendo al universal, quizá, no atendiendo a la predicación común, como lo hace Aristóteles, sino más bien a la semejanza común de muchos. Pues tal concepción [común] no parece que se predique en modo alguno de muchos, como un nombre que se va aplicando a muchos uno por uno.

1.560 También puede resolverse de otra manera eso que dice (Boecio), que Platón piensa que los universales subsisten fuera de las cosas sensibles, de manera que no haya ninguna disensión entre los dos filósofos. En efecto, la afirmación de Aristóteles de que los universales subsisten siempre en las cosas sensibles, la entendía en cuanto al acto, es decir, que la naturaleza «animal» que se designa con el nombre universal, por lo cual se la llama universal por cierta traslación, no se encuentra actualmente en ninguna otra parte más que en una cosa sensible, mientras que Platón de ésa misma dice que subsiste naturalmente en sí, de tal suerte que retendría su ser aun no siendo objeto del sentido, conforme al cual ser natural se la llama con un nombre universal. Lo que Aristóteles, pues, niega en cuanto a la actualidad, Platón, como investigador de la naturaleza física, lo pone en la aptitud natural, y así desaparece toda disensión entre ellos.

1.561 A los testimonios aducidos de los filósofos que parecen sostener que por los nombres universales se designan las formas comunes concebidas, parece unirse la razón. ¿Qué

1561 JOLIVET, o.c., p.74.

otra cosa es, en efecto, concebir esas formas por los nombres sino el ser significados por ellos? Pero entonces, al hacerlas diversas de los conceptos, ¿resulta ahora una tercera significación de los nombres, además de la cosa y el concepto? Extremo es éste que, si bien no se encuentra en los textos de los filósofos, no se opone a la razón.

1.562 Tratemos ahora de decidir lo que antes prometimos, a saber, si se juzga (o discierne) la comunidad de los nombres universales por la causa común de la imposición, o por la concepción común, o por ambas cosas a la vez. No hay ninguna dificultad en que sea por ambas cosas, pero parece tener más influencia la causa común que se toma de la naturaleza de las cosas.

También tenemos que poner en claro lo que antes hemos indicado, que los conceptos [de los] universales se hacen por abstracción, y cómo los llamamos solos, desnudos y puros, y, sin embargo, no vacíos.

1.563 Y en primer lugar tratemos de la abstracción. Es de saber que la materia y la forma existen siempre unidas, pero que el alma tiene el poder de considerar ahora sólo la materia, ahora sólo la forma, ahora las dos juntas. Los dos primeros modos de pensar son por abstracción, porque abstraen algún elemento del conjunto, de los que están unidos, para considerar su naturaleza. El tercer grado o modo de pensar es por «conjunción». Por ejemplo, la sustancia de este hombre es cuerpo y animal y hombre, y está revestida de infinitas formas: si la considero en la esencia material de [su] sustancia, dejando a un lado todas las formas, tengo concepto por abstracción. Asimismo cuando considero en ella tan sólo la corporeidad, que [después] uno a la sustancia, también ese concepto, que es «por conjunción» con relación al primero, que se fijaba tan sólo en la naturaleza de la sustancia, se hace por abstracción con relación a las otras formas distintas de la corporeidad, a ninguna de las cuales considero, como es la del ser animado, la sensibilidad, la racionalidad, la blancura.

1562-1567 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.47.48; JOLIVET, o.c., p.94.
1563-1566 ABELARDO, *Tract. De intellectibus*, ed. cit., p.745-747.
1563-1567 GILSON, *La philosophie au moyen âge* (2.ª éd.) p.287; JOLIVET, o.c., p.94.224.
1563 JOLIVET, o.c., p.100.

1.564 Tales conceptos por abstracción podrían parecer falsos o vanos por percibir al objeto de otra manera de como existe. En efecto, como consideran a la materia en sí o a la forma separadamente, y ninguna de ellas existe separadamente, parece cosa clara que conciben a la cosa de otra manera de como es, y que, por lo mismo, son vanos. Pero no es así. Si el pensar la cosa de otro modo de como lo es consiste en considerar en ella una naturaleza o propiedad que no tiene, tal concepto es con toda seguridad vano. Pero en la abstracción no se hace eso.

1.565 En efecto, cuando pienso a este hombre sólo en su naturaleza de su sustancia o de su cuerpo, y no en la de animal, o de hombre, o de gramático, no pienso sino lo que está en él, pero no considero, no presto atención a todo lo que hay en él. Y cuando digo que me fijo tan sólo en lo que tiene, ese «tan sólo» hace referencia o afecta a la atención, y no al modo de existir de él, pues entonces el concepto sería vano. La cosa, en efecto, no tiene sólo eso, pero sólo se la considera en eso que tiene. Y, sin embargo, se dice en algún sentido que se la entiende de otra manera de lo que es, no, cierto, en otro estado del que tiene, como queda dicho, sino de otra manera, en el sentido de que es otro el modo de entenderla del que tiene de ser. Pues se entiende separadamente esta cosa de otra (si bien no separada de ella), cuando no existe separadamente, y se percibe puramente a la materia y simplemente a la forma, cuando ni aquélla existe puramente ni ésta simplemente, de suerte que tal puridad y simplicidad no se refunden en la cosa, sino en la inteligencia, como modo que es de entender y no de subsistir. Aun los sentidos, por su parte, presentan a los compuestos separadamente, como, por ejemplo, si hay una estatua a medias de oro y a medias de plata, puede considerar separadamente al oro y a la plata que están juntos, mirando ahora al oro, ahora a la plata separadamente, pero no separadas, ya que separados no lo están. Así, el entendimiento o el concepto considera los objetos por la abstracción separadamente, pero no como separados, pues en ese caso sería vano... (p.18-26).

1564-1567 GEYER, *Untersuchungen*..., p.626.627.
1564 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.47.
1565 GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*... II p.218.

1.566 Hecha esta amplia exposición de la naturaleza de la abstracción, volvamos ahora a los conceptos de los universales, que necesariamente se hacen siempre por abstracción. En efecto, cuando oigo «hombre», o «blancura», o «blanco», no recuerdo en fuerza de ese nombre todas las naturalezas o propiedades que se hallan en las cosas bajo esos nombres, sino que solamente por la palabra «hombre» recuerdo animal racional mortal, ni tengo tampoco la concepción de los accidentes que le son propios, distinta, aunque sí confusa.

1.567 Pues aun los conceptos de los singulares se hacen por abstración, como cuando se dice: «esta sustancia», «este cuerpo», «este animal», «este hombre», «esta blancura», «este blanco». Por la expresión «este hombre» atiendo sólo a la naturaleza del hombre, bien que en un determinado sujeto, mientras que por «hombre» me fijo en esa misma naturaleza simplemente en sí misma, no en algún hombre determinado. De aquí que con razón se dice que el concepto de los universales es solo (o exclusivo), desnudo y puro: solo (o exclusivo), por referencia al sentido, porque no percibe a la cosa como sensible; desnudo, en cuanto que abstrae de las formas, o en su totalidad, o de algunas; puro en su totalidad en cuanto a la determinación, ya que en él no se notifica ninguna cosa, sea materia, sea forma, en el sentido en que más arriba llamamos a esta concepción confusa.

1.568 Hecha esta exposición preliminar, vengamos ahora a resolver las cuestiones que Porfirio propuso sobre los géneros y las especies, cosa ya fácil de hacer, una vez que hemos declarado la naturaleza de todos los universales.

La primera cuestión era si los géneros y las especies subsisten, es decir, si significan algunas cosas verdaderamente existentes, o si existen sólo en el entendimiento, etc., esto es, si consisten en una opinión vana sin objeto, como estos nombres: quimera, hirco-ciervo, que no suscitan conocimiento auténtico.

A eso hay que responder que significan con toda verdad, designándolas, cosas verdaderamente existentes, esas mismas

1567 Beonio-Brocchieri, o.c., p.49.
1568-1571 Jolivet, o.c., p.226.
1568 Jolivet, o.c., p.94.

que significan los nombres singulares y que no consisten en una opinión o en un pensar vacío; pero que en cierto modo consisten en un concepto solo, desnudo y puro, como ya se ha puntualizado...

1.569 De entre los existentes unos se llaman corpóreos, otros incorpóreos. ¿Cuáles de ellos diremos que son los que son significados por los universales? A lo cual se responde: en cierto modo, los corpóreos, esto es, los separados individualmente en su esencia, y los incorpóreos, por lo que hace a la manera de notificar del nombre universal, en el sentido de que no los nombran distinta y determinadamente, sino confusamente, como hemos explicado más arriba. De ahí que a los nombres mismos universales se les llama corpóreos en cuanto a la naturaleza de las cosas, e incorpóreos en cuanto al modo de significar, ya que, aunque designen a los seres que son individualmente distintos, no lo hacen distinta y determinadamente...

1.570 Quedaba la cuestión de si los universales denominaban sólo a las cosas sensibles, o si significaban también alguna otra cosa. A lo cual se responde que significan ambas cosas, las cosas sensibles, y a la vez aquella concepción común que Prisciano atribuye principalmente a la mente divina.

1.571 *Y las cuestiones relacionadas con ellas.*—Conforme al sentido que damos aquí a la cuarta cuestión, como ya hemos dicho más arriba, la solución que damos es que no pretendemos de ningún modo que se den los nombres universales una vez que, desaparecidas las cosas, ya no son predicables de muchos, puesto que tampoco son comunes a muchos; como, por ejemplo, el nombre de rosa, cuando no existen las rosas, si bien tal nombre tenía todavía poder significativo, por lo que se entiende por él, aunque no tenga poder de denominar; de lo contrario, no subsistiría o tendría sentido la proposición: «ninguna rosa existe».

1.572 Y con razón tales cuestiones se proponían sobre los universales, y no sobre los vocablos singulares, ya que no

1569 Jolivet, o.c., p.94.
1570 Beonio-Brocchieri, *La logica di Abelardo* p.49 nt.62.
1571 Beonio-Brocchieri, o.c., p.35.49.
1572 Beonio-Brocchieri, o.c., p.45.49.

existían tales dudas sobre la significación de los singulares, al concordar perfectamente su modo de significar con el estado de las cosas. Estas, como son en sí individuales, individualmente también son significadas por ellos, y el concepto de ellas lleva incorporado un objeto bien determinado, cosa que no ocurre con los universales. Además, los universales, al no significar las cosas como individuales, ni aun como convenientes entre sí, parecía que las significaban, ya que no hay ninguna cosa o realidad en la que convengan, como hemos dicho también más arriba...

1.573 Es de advertir, sin embargo, que, aunque la definición del universal abarca tan sólo a los vocablos o términos orales del género o de la especie, con frecuencia tales nombres se transfieren a las realidades significadas por ellos, como cuando se dice que la especie consta de género y diferencia, es decir, la realidad que es de la especie, de la realidad que es la del género. Pues cuando se está explicando la naturaleza de los vocablos por su significación, se habla unas veces de los vocablos y otras de las realidades, y frecuentemente los nombres de unos y otras se transfieren mutuamente. Y ésa es la causa de que tanto el tratado de la Lógica como el de la Gramática, por la ambigüedad resultante de la traslación de los nombres, ha inducido a muchos al error, por no saber distinguir bien o la propiedad de la imposición o el abuso o impropiedad de la traslación... (p.27-30).

LOGICA «NOSTRORUM PETITIONI SOCIORUM»

Glosas del Maestro Pedro Abelardo sobre Porfirio

Sobre los géneros

1.574 Ahora, expuestas las tres teorías sobre los universales con sus textos correspondientes, examinemos en primer lugar la que los atribuye a las cosas. Dentro de la cual hay también muchas opiniones, ya que unos sienten de una manera y otros de otra sobre el modo cómo son las cosas universales. En efecto, algunos sostienen que hay diez cosas [universales] naturalmente diversas, conforme a la distinción de los diez predicamentos o géneros supremos, ya que dicen que las cosas son universales, es decir, comunicables a muchos, poniendo la misma cosa en muchos, de tal suerte que la misma que está en esta cosa, esté esencialmente en aquélla, pero afectada por diversas formas. Por ejemplo, animal, es decir, la naturaleza sustancia animada sensible se halla de tal manera en Sócrates y en el asno y en otros, que la misma que está en Sócrates y se ha hecho Sócrates por las formas que le han sobrevenido, toda esencialmente está en el asno, y así, Sócrates no es diverso del asno en la esencia, sino en las formas, ya que exactamente la misma esencia materialmente está ocupada por unas formas en éste, y por otras en aquél. Con esto parece concordar la afirmación de Porfirio, de que muchos hombres resultan uno por la participación de la especie, y uno, común y muchos. Según esta teoría, predicarse de muchos equivale a esto: que algo está esencialmente en algunas cosas diversificadas por formas opuestas, de tal suerte que conviene a cada uno de ellos esencialmente o accidentalmente.

1574-1591 GEYER, *Einleitung*, en *Peter Abelards Philosophische Schriften*, p.X-XI; ID., *Untersuchungen...*, o.c., p. 597-603; BEONIO-BROCCHIERI, *La logica di Abelardo*, p.49-58.61-63.

1.575 A los que esto sostienen objetamos: si hubiese de aceptarse esta teoría, cuando las formas se separasen de la materia en que se hallan, de suerte que los sujetos no tuviesen ninguna, en nada se distinguirían éste y aquél, sino que vendrían a ser ambos absolutamente el mismo. Y de ahí vienen a caer en una pésima herejía, pues la sustancia divina, que es completamente ajena a todo linaje de formas, tendría que ser absolutamente lo mismo que la sustancia... (p.515s).

1.576 En esa teoría sería necesario que la sustancia divina fuese idéntica con cualquier sustancia, de la cual sustancia divina sabemos que es auténtica sustancia y simple y carente de toda propiedad. Además, si la misma sustancia esencialmente está en todos, de suerte que, por ejemplo, la que está informada por la racionalidad esté afectada por la irracionalidad, ¿cómo se podrá negar que la sustancia racional es la sustancia irracional? A esa objeción no tienen qué responder, ya que explican que exactamente la misma sustancia está infor-

1575 BEONIO-BROCCHIERI, o.c., p.50.

mada por todas las formas. ¿Quién, en efecto, al ver que una misma sustancia está afectada por la blancura, por la negrura y por la sesión, negará que la sustancia blanca es la sustancia que está sentada...?

1.577 Además, estando la misma sustancia en cada uno esencialmente, ¿cómo se podrá llamar con verdad a esta sustancia simple, y a aquélla compuesta, no habiendo en la sustancia misma ninguna diversidad ni «superabundancia»? Además, siendo la que siente sólo la sustancia, si es completamente la misma la sustancia de esta alma que la de aquélla, cuando sienta ésta, ¿sentirá también aquélla? O cuando esta alma es castigada o está triste, ¿lo está también aquélla? Baste esto por el momento para impugnar dicha teoría.

1.578 Hay otros que ponen universalidad en las cosas, haciendo a una misma cosa universal y singular. Estos afirman que se halla en diversos sujetos una cosa la misma indiferentemente, no esencialmente Así, cuando dicen que hay lo mismo (una misma realidad) en Sócrates y en Platón, entienden la expresión «lo mismo» como indiferente, es decir, semejante. Y cuando dicen que una misma cosa se predica de muchos o que está en muchos, es como si se dijese llanamente: algunas cosas convienen en la naturaleza, es decir, son semejantes, por ejemplo, en que son cuerpos o animales.

1.579 Conforme a esta teoría, conceden, como hemos dicho, que una misma cosa es universal y particular, bien que bajo diversos aspectos: universal, en cuanto que tiene conveniencia con muchos; singular, en cuanto que se distingue de las demás cosas. Pues dicen que cada una de las sustancias es diversa en la distinción de su propia esencia, de tal suerte que de ningún modo esta sustancia es idéntica a aquélla, aun cuando la materia de la sustancia careciere por completo de formas, y que el ser predicado de muchos vendría a ser: se da un estado, por cuya participación muchas cosas convienen entre sí; y ser predicado de uno solo sería: se da un estado, por

1578 Beonio-Brocchieri, o.c., p.50.
1579 Geyer, *Untersuchungen*..., o.c., p.628; Beonio Brocchieri, o.c., p.50-51 nt.77; Jolivet, o.c., p.91.93.123.220 nt.119; Abelardo, *Logica* «Ingredientibus» n.31.

cuya participación muchas cosas no convienen entre sí... (p.517.518).

1.580 De esos universales se ofrecen al presente tres puntos que investigar: sobre la significación y lo que se entiende con ellos, qué nos enseñan (qué ciencia o conocimiento nos proporcionan) y cuán útil es su imposición.

Suele, pues, ponerse la cuestión de la significación y qué cosas significan. Pues cuando oigo el nombre «hombre», que es común a muchas cosas, respecto de las cuales se halla del mismo modo, pregunto qué cosa entiendo en él. Si se responde, como es obvio, que con ese nombre se entiende el hombre, se presenta en seguida la cuestión de cómo puede ser eso verdad si no se entiende este hombre u otro, ya que todo hombre es o éste o aquél u otro. Porque así como—dicen—cuando se siente al hombre, se siente por necesidad éste o aquél, ya que todo hombre es éste o aquél, así razonan sobre el entendimiento, por semejanza con el sentido.

Además, «hombre» no suena otra cosa que algún hombre. Por eso también el que entiende «hombre», inevitablemente piensa algún hombre, y así piensa a éste o a aquél, cosa que aparece completamente falsa.

1.581 Para responder a eso, pienso que, si queremos razonar acertadamente y atender al sentido de cada enunciación, la cosa no ofrece mayor dificultad. En efecto, cuando decimos: «se entiende el hombre», el sentido es que alguien concibe por el entendimiento la naturaleza humana, esto es, considera tal animal. Por eso, si después se procede así: pero es así que todo hombre es éste u otro; luego concibe a éste, o a este otro, no se procede rectamente, sino que lo que habría que decir es esto: pero es así que todo entendimiento que entiende el hombre, entiende a éste o a aquél. Pues entonces se conservaría el término medio y procedería rectamente la unión de los extremos por él. Pero tal menor o asunción es falsa.

Igualmente, cuando se dice: «Yo deseo una capa», mas toda capa es ésta o aquélla, no se sigue, sin embargo, que yo deseo ésta o aquélla, sino que habría que hablar así: Yo deseo

1580 Beonio-Brocchieri, o.c., p.56.

una capa; es así que todo el que desea una capa, desea esta o aquella capa; entonces sí que se razonaría bien.

1.582 No hay, pues, ninguna necesidad de que, si pienso el hombre, piense por eso éste o aquél, ya que hay otros muchos e innumerables conceptos, en los cuales se piensa la naturaleza humana, pero indiferentemente, sin notificar ninguna persona, como, por ejemplo, esta misma concepción simple de este nombre «hombre» o de este otro: «blanco», simplemente. Los cuales, no obstante, no son vacíos, ya que se pueden hacer muchas deliberaciones acerca del objeto que se entiende por ellos. Como lo es el concepto «todo», que pertenece a todos los hombres, porque podemos ponernos a pensar sobre cada uno según lo que se entiende por él, y significar que algo es de él. Como, por ejemplo, si digo: «Platón es hombre», declaro y explico el ser de Platón según el concepto del nombre predicado (o del nombre que es o hace de predicado). Por eso dice Boecio que el nombre que hace de predicado es la parte más digna de la oración y privilegiada y declarativa, porque por su concepto se declara qué es cada cosa y, en cambio, por el concepto total no se conoce lo que es, y por eso se dice que la declaración y deliberación se tiene por medio de aquél.

1.583 Explicada la significación de ambos, de las cosas y de los conceptos, hagamos ver ahora qué conocimiento nos proporcionan.

Es de saber, pues, que todas las cosas distintas se oponen numéricamente, como, por ejemplo, Sócrates y Platón. Y ellas mismas convienen por algo, a saber, porque son hombres. No digo, empero, que convengan por la socrateidad o por la platoneidad, ni por alguna cosa de la cual participan entre sí; y, sin embargo, afirmo que convienen por algo, esto es, que tienen alguna conveniencia, a saber, porque son hombres. Como, por ejemplo, si digo: «quiero algo», y uno me pregunta: «¿Qué quieres?», responderé acertadamente: «un castillo de oro», porque en el decir: «quiero algo», manifesté que yo tenía algún deseo, y en preguntar el otro: «¿Qué quieres?», preguntaba qué deseo tenía, y yo le he respondido manifestándoselo. Y como las cosas convienen y difieren de ese modo entre sí por necesidad, para hacer constar esto, hubo que inventar vocablos que determinaran las cosas [como] distintas y significasen la conveniencia que hay entre ellas. En esas dos cosas, a saber, en asignar la conveniencia y diferencia de las cosas, está cifrada o encerrada, según Platón, una enseñanza sumamente útil y necesaria.

1582 Beonio-Brocchieri, o.c., p.57.
1583 Beonio-Brocchieri, o.c., p.57; Jolivet, o.c., p.70 nt.48.

1.584 Declarado ya el conocimiento que nos proporcionan, veamos ahora qué útil es su imposición. En efecto, la imposición de los universales aportó una gran ventaja. Pues, si tratamos de hacer ver que algo se da o no se da en todos los hombres, eso no lo podemos hacer por medio de los muchos particulares, tanto por su inconstancia, ya que tan pronto existen como no, como por su infinidad, ya que de los que son infinitos, no se tiene conocimiento cierto, según Platón. Hubo, pues, que instituir los universales, que hiciesen lo que los singulares no podían.

1.585 Lo que se objeta en contrario, alegando la superfluidad de la imposición de los nombres universales, porque no engendrarían conocimiento, sino confusión, ya que, según Boecio, por medio del universal no se fija la atención en ninguna cosa—porque al pronunciarse ese vocablo sin determinar nada, se engendra duda en el entendimiento, etc.—, no tiene ningún valor. Aunque sean universales, sin embargo, comunican o causan conocimiento y certeza, si bien no eliminan del alma toda duda que pueda venirle, como ni tampoco los nombres singulares. Cuando digo «Sócrates corre», no declaro cómo o cuánto corre. Del mismo modo, cuando digo «el hombre corre», señalo a la naturaleza humana que ignoraba, aunque no indico quién es el nombre que corre, ni elimina todas las dudas que tiene.

1.586 Y así, lo que dice Boecio: «El que oye no sabe a qué atenerse razonablemente al oír esta palabra 'hombre'», puede ser eso verdad o falso. Si se entiende de tal suerte que se vea que se trata de la existencia o realidad de [lo designado por] el nombre, en este sentido: no hay ninguna cosa de la cual tenga concepto, es verdad. Pero si se trata de la existen-

1584 Beonio-Brocchieri, o.c., p.57.
1585 Beonio-Brocchieri, o.c., p.57.

cia o realidad del verbo, de suerte que el sentido sea: no tiene ningún concepto o acto de entender, es falso; como esta pregunta: «¿qué entiendes?», «¿qué sabes?», entendida de la sustancia del nombre, suena a esto, así: «¿de qué cosa tienes deseo?; y, conforme a eso, hay que responder señalando a una determinada persona, de la cual tiene el concepto. Entendida de la realidad del verbo, suena así: «¿qué concepto tienes?» De igual manera, «¿qué quieres?» tiene estos dos sentidos: «¿de qué cosa tienes deseo?» o: «¿qué deseo tienes?» Y que la pregunta: «¿qué quieres?» tenga este sentido: «¿qué deseo tienes?», se ve claro por el hecho de que, aun no existiendo ningún castillo de oro, respondo con verdad: «quiero un castillo de oro, esto es, tengo ese deseo». Lo mismo, a la pregunta: «¿qué entiendes?», se responde con verdad: «pienso en una quimera», aunque la quimera no exista. Por tanto, cuando pienso en una quimera, aunque no existe cosa alguna en la que pienso, pienso, no obstante, en algo (tengo el pensamiento de algo) (p.530-533).

Sobre el género

1.587 La expresión de Porfirio «ser predicado de muchos» parece más detenidamente declarada por Aristóteles en el libro *De los predicamentos* cuando dice: *Lo que tiene aptitud natural para ser predicado de muchos.* Lo cual es una descripción del universal que hay que exponer así: Es universal lo que, simple en la significación y en la voz, es apto, esto es, tiene aptitud, a saber, la conveniencia de las cosas [entre sí], para ser predicado de los nombres de los cuales puede serlo con verdad. Con lo cual se excluye al fénix y otras cosas parecidas, que no abarcan muchas cosas. Es apto para ser predicado, esto es, para ser unido o atribuido con verdad.

Ser predicado se dice de dos maneras: o como ser unido de cualquier manera, y así, de toda proposición categórica se dice que tiene predicado; o como ser unido con verdad; y en este sentido se pone en la definición del universal, con lo cual se excluye la quimera y otras cosas parecidas... (p.534).

Sobre la especie

1.588 Boecio llama especie sutil a la humanidad. La llama sutil porque, distinguiéndose de alguna manera por los sentidos las demás formas, como, por ejemplo, la blancura por la vista, el hablar por el oído, sólo la humanidad no es objeto del sentido, sino que se conoce únicamente por la razón... (p.542).

1.589 *Por la participación de la especie,* etc.; esto es, por la predicación de la especie se muestra que los hombres, distintos entre sí por la predicación individual, convienen en una naturaleza, esto es, en el mismo estado general o especial, porque, aunque por la predicación del nombre de «casa» y de este otro «blanco», aparezca que convienen, pero no aparecen convenir en una naturaleza. «De los particulares», por la predicación individual, un único hombre es éste, es decir, esos que aparecen convenir entre sí por la predicación de la especie, son muchos, esto es, se distinguen... (p.555).

1.590 *Todo esto, animal racional mortal.* Demostrada la constitución de este nombre, que tiene en cuanto a su inteligencia o en cuanto a su definición, expone qué es lo que denomina. Esto hay que entenderlo como lo hemos expuesto más arriba. También se puede interpretar como dicho del entendimiento o concepto, pues explica cómo algunas constan verdaderamente de materia y forma, y otras (sólo) imaginariamente. Pues así como en las cosas se da una cierta constitución actual y verdadera, así también en la mente se da una cierta constitución inteligible e imaginaria. Así, cuando oigo «hombre», concibo la forma inteligible de cierta cosa como si estuviese compuesta de otras [formas] inteligibles, y ésa es tal vez la composición que Platón llamó común o de especie, de la cual constitución inteligible se dice que se finge y configura a imitación de la verdadera constitución real. Y según esa opinión, la lectura sería: «Pues a las cosas», etc. He dicho que el nombre de «animal» se predica quiditativamente del

1588 GEYER, o.c., p.542 nt.1; *Untersuchungen...*, o.c., p.598 nt 2.
1589 GEYER, *Untersuchungen...*, o.c., p.628; JOLIVET, o.c., p.91.93.123.220 nt.119.

nombre «hombre», y que «racional» se predica como cualidad, como respuesta a la pregunta: «¿de qué cualidad?» Y con razón, ya que ciertas cosas inteligibles, significadas por el género y las diferencias, constituyen una cierta cosa (realidad) inteligible significada por el nombre «hombre» como materia y forma, esto es, a imitación suya.

1.591 Y para que nadie preguntase si además de esa constitución hay alguna otra, empieza diciendo que algunas cosas constan verdaderamente de materia y forma y que algunas se imaginan a imitación de ellas. Lo que demuestra cuando dice que, así como una estatua, etc., así el hombre común y específico, esto es, aquella concepción común que pertenece a muchas cosas, y sobre las cuales se puede deliberar conforme a ese aspecto, consta de género y diferencia, esto es, de una cosa inteligible concebida como compuesta de género y diferencia. «*Pero el todo*»: Después de explicar la constitución del nombre «hombre» en cuanto al contenido que con él se entiende, hace ver que puede denominar, diciendo que hombre se llama al animal racional mortal, como estatua al bronce esculpido.

TRATADO SOBRE LOS CONCEPTOS

Qué conceptos son verdaderos, cuáles vanos

1.592 ... Estimo también necesario el investigar y determinar si todo concepto que considera a una cosa de otro modo de como es, es vacío y vano, y también si hay que tener por concepto verdadero a todo aquel que concibe a una cosa como ella es en sí. Porque si decidimos que es así, cosa que parece que hay que hacer, tal vez incurriremos en algunos inconvenientes. En efecto, todo concepto habido por abstracción en algún modo, concibe a la cosa de otro modo de como es, y apenas se tiene concepto alguno de cosa que no sea objeto de los sentidos, que no la conciba en algo de otra manera de como ella existe.

1592-1595 Geyer, *Untersuchungen...*, o.c., p.626-627; Id., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II p.218; Jolivet, o.c., p.85 nt.137; 174 nt.187; 370.371.

1.593 Decimos que se obtienen por abstracción aquellos conceptos que, o consideran en sí misma la naturaleza de alguna forma sin atender a la materia que le sirve de sujeto, o que contemplan a alguna naturaleza indiferentemente, es decir, sin la distinción de sus individuos. Por ejemplo, cuando atiendo al color del cuerpo o a la ciencia del alma, en su propio ser, a saber, en cuanto que es color, o ciencia, o cualidad..., abstraigo en cierto modo por la razón las formas de las sustancias que son sus sujetos, considerándolas solas en sí mismas en sus propias naturalezas, no atendiendo a la vez con ellas a sus sujetos. Pero cuando considero indiferentemente la naturaleza humana que está en cada uno de los hombres, de tal suerte que no atiendo a la distinción personal de ningún hombre, esto es, pienso simplemente en el hombre solamente en que es hombre, esto es, animal racional, y no en que es este hombre o aquél, abstraigo un universal de los individuos que son sujetos de ellos. Sea, pues, ésa la abstracción de los superiores de los inferiores, o de los universales de los individuos que le están sujetos o sometidos por predicación, o de las formas de las materias que les sirven de sujetos fundándolas.

1.594 En cambio, se puede llamar «sustracción» si se suprime por la inteligencia lo que está sustentado en los sujetos, y así considera también a éstos sin aquello; como cuando uno se esfuerza por considerar la naturaleza de una esencia sin ninguna forma. Y ambos conceptos, tanto el que abstrae como el que «sustrae», parecen concebir a la cosa de otra manera de como es, ya que por él pienso separadamente a ambas cosas unidas, es decir, que no existen separadamente, considerando ahora a la sola materia en sí, ahora a sola la forma. Además, nadie, cuando se pone a pensar en una cosa, tiene capacidad para pensarla según todas sus naturalezas o propiedades, sino tan sólo según alguna de ellas.

1.595 Cuando, pues, pensamos alguna cosa solamente en alguna de sus naturalezas o propiedades, y ella en sí misma en su ser no se limita a esas solas que nosotros consideramos, la estamos pensando de otra manera de como es. Por ejemplo, este cuerpo es cuerpo, y además, hombre, y caliente, y blanco, y sujeto de otras innumerables naturalezas o

propiedades; y, sin embargo, a veces considero en él solamente que es cuerpo, y no que es hombre, o que está caliente, o que es blanco, y así, en todas las cosas que percibe nuestro entendimiento, atiendo sólo a algunas de las propiedades que hay en ellas y no a todas. Además, cuando uno concibe simple y puramente a esa naturaleza: «cuerpo», fijando su atención solamente en que es corpórea, es decir, cuerpo, o cuando concibe cualquier naturaleza como universal, esto es, independientemente, sin ninguna distinción de personas, sin duda que piensa la cosa de otra manera de como existe. Pues no existe en ninguna parte de esa manera pura, como puramente se la concibe, sino que, dondequiera que se halla, tiene innumerables naturalezas o propiedades, como se ha dicho, que no son consideradas, y no se da ninguna naturaleza que exista está, es distinta personalmente y tiene unidad numérica. Pues, ¿qué otra cosa es la sustancia corpórea en este cuerpo, sino este cuerpo, o la naturaleza humana en este hombre, v.gr., en Sócrates, más que él mismo? Ninguna otra cosa, de cierto, sino lo mismo esencialmente... (*Petri Abaelardi opera,* ed. V. Cousin, II [París 1859] p.745.)

SAN ALBERTO MAGNO

(1193-1280)

Obras principales: *Tractatus de natura boni* (1236-1237?); *Summa de creaturis (De quatuor coaevis; De homine; De bono vel virtutibus; De sacramentis; De Incarnatione)* (1240-1243?); *Commentarium in Libros Sententiarum* (1244-1249); *Commentarium in De caelesti hierarchia* (1246-1248; in *De ecclesiastica hierarchia* (1246-1248); in *De divinis nominibus* (1248-1254); in *De mystica Theologia* (1248-1254); *Super Ethica* (1250-1252?); *Logica* (1254-1257?); *Physica* (1254-1257?); *Metaphysica* (1254-1257?); *De anima* (1254-1257?; 1259-1260?); *Summa Theologiae* (después de 1274); *De unitate intellectus contra Averroistas* (inserto en la *Summa Theologiae).*

Ediciones utilizadas: *Sancti Alberti Magni, O. P., opera omnia* instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, t.XXVIII, *De bono,* ed. B. Geyer (Monasterii Westf. 1951).—Trad. del editor.

Super Ethica, ibid., t.XIV, ed. W. Kübel (Monasterii Westf. 1968).—Trad. del editor.

De anima, ibid., t.VII pars I, ed. C. Stroick, O. M. I. (Monasterii Westf. 1968).—Trad. del editor.

Metaphysica, ibid., t.XVI pars I, ed. B. Geyer (Monasterii Westf. 1960).—Trad. del editor.

B. Alberti Magni opera omnia, cura ac labore S. C. A. Borgnet, vol.XXV, *Commentarium in I Librum Sententiarum* (Vivès, Parisiis 1903); vol.XXVI, *in II Librum Sententiarum* (Vivès, Parisiis 1904); vol.III, *in VIII Libros Physicorum Aristotelis* (Vivès, Parisiis 1900); vol.XXI, *Summa Theologiae,* pars I (Vivès, Parisiis 1895).—Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: M. Schooyans, *Bibliographie philosophique de Saint Albert Le Grand 1931-1960* (Sao Paulo 1961); M. H. Laurent, M. J. Congar, *Essai de Bibliographie Albertinienne:* Rev. Thom. 36 (1931) 422-468; F. van Steenberghen, *Bibliographie albertinienne,* en M. de Wulff, *Histoire de la philosophie médiévale* II (Louvain-Paris 1936), p.147-150; Id., *La littérature albertino-thomiste (1930-1937):* Rev. néosc. Phil. 40 (1937) 99-144; F. Catania, *A Bibliography of St. Albert the Great:* Modern Schoolman 37 (1959-1960) 11-28; Id., *Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina,* Roma 9-14 nov. 1931 (Roma 1932); F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII siècle* (Paris-Louvain 1966). p.272-306; A. Walz, *Un decennio albertiniano:* Anal. Ord. Praed. 25 (1941-1942) 143-146; Id., *Sant'Alberto Magno oggi:* Angel. 19 (1942) 199-212; P. Castagnoli, *La vita, e gli scritti di S. Alberto Magno:* Div. Th (Pi.) 37 (1934) 129-140; M. Grabmann, *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medievo:* Riv. di Fil. neosc. 23 (1931) p.307-314; Id., *Der hl. Albert der Grosze* (Münich 1932); P. G. Meersemann, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni* (Brugis 1931); A. Garreau, *Saint Albert le Grand* (Paris 1932); F. van Steenberghen, *La filosofia di Alberto Magno:* Sapienza 18 (1935) 361-393; P. Mandonnet, art. «Albert le Grand», en *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* I (1912) c.1520;

W. KÜBEL, art. «Albertus Magnus», en *Lex. f. Theol. und Kirche* 2.ª ed. (Frib. Brisg. 1957) c.285-287; L. DE RAEYMAEKER, *Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique:* Rev. néosc. 35 (1933) 5-36; E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, 2.ª ed. (Paris 1947) p.503-516; D. SALMAN, *Albert le Grand et l'averroisme latin:* Rev. sc. phil. théol. 24 (1935) 38-64; A. MASNOVO, *Alberto Magno e la polemica averroistica:* Riv. Fil. neosc. 24 (1932) 162-173; ID., *Alberto Magno e l'averroismo latino:* Riv. Fil. neosc. 24 (1932) 317-326; G. SESTILLI, *Alberto Magno e Tommaso d'Aquino nei loro diverso attegiamenti psicologici riguardanti la dottrina della teodicea Anselmiana:* Memorie Domenicane 28 (1931) 400-406; B. NARDI, *Note per una storia dell' averroismo latino. II. La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo:* Riv. Stor. Fil. 2 (1947) 197-220; M. WILLIAMS, *St. Albert the Great and the plurality of Forms:* Mod. Schoolm. 9 (1932) 43-61; S. VANNI ROVIGHI, *Alberto Magno et l'unità della forma sostanziale nell'uomo:* Medioevo e Rinascimento (Firenze 1955); A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Groszen:* Beiträge f. Gesch. der Phil. des Mittelalt. IV (1906); H. KUELE, *Die Entfaltung des Gottesbegriffes zum Begriffe des höchsten Gutes nach Albert dem Groszem* (Münster 1931); J. GESSNER, *Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin:* Phil. Jahrb. 44 (1931) 362-371; 455-474; 45 (1932) 65-82; C. MAZZANTINI, *La teoria della conoscenza in Alberto Magno:* Riv. di Fil. neosc. 29 (1937) 329-335; R. Z. LAUER, St. *Albert and the theory of abstraction:* Thomist 17 (1954) 69-83; C. FERRO, *Metafisica ed etica nel «De bono» di S. Alberto Magno:* Riv. di Fil. neosc. 45 (1953) 434-464; M. J. CONGAR, *Rapports entre S. Albert et S. Thomas:* Bull. thom., 3 (1931) 303ss; D. A. CALLUS, *Sam Tommaso d'Aquino e Sant'Alberto Magno:* Angel. 37 (1960) 133-161.

SOBRE EL BIEN

CUESTIÓN I

Sobre el bien en su noción o concepto general

Artículo 1

Qué es el bien

1.596 ... A la otra dificultad hay que responder que, tomada la potencia en un sentido amplio, todo ser creado está compuesto de potencia y acto. En efecto, todo ser creado consta de una red de relaciones, y nada creado es absolutamente simple. Por eso no es la bondad pura, sino que está en potencia para recibir el influjo de la bondad primera. Con eso se tiene la solución para lo siguiente. Pues todo acto que se observa en la naturaleza, no está libre de dicha potencia, como se ha dicho antes del apetito. E igualmente, la potencia, en cuanto que está inclinada al acto, no está separada del todo del acto, sino que es una con él de alguna manera.

1596-1605 GEYER, *Prolegomena a: Alberti Magni «De bono»*, ed. cit., p.IX-XV; C. FERRO, *Metafisica ed etica nel «De Bono» di S. Alberto Magno:* Riv. di Fil. neosc. 45 (1953) 434-464; RIBES MONTANÉ, *Verdad y bien en el filosofar de Alberto Magno* (Barcelona 1974) (Bibliogr., p.11-18); esp.: p.19-29; 307-341; F. PELSTER, *Der «Tractatus de natura boni»...:* Theol. Quartalsch. (1920) p.64-90.

1.597 Digo, pues, que una esencia consta de una red de relaciones cuando la esencia no tiene un ser simple completamente, como se ve claro en la forma misma, cualquiera que sea, que entra en la constitución del ser creado, que tiene una relación de dependencia de la causa eficiente extrínseca, sin la cual no existe, y otra relación al sujeto en que se halla, fuera del cual, a su vez, tampoco puede existir, y lo mismo sucede con todas las demás. Así que es evidente que el ser de toda cosa creada consta de una red de relaciones y no es puro. Por eso prueba Avicena en el lib. IV *Metaf.* que nada es necesario sino lo que es de por sí, y que nada es de por sí sino lo que es absolutamente simple, y que nada es absolutamente simple sino lo que no tiene ninguna causa, respecto de la cual sea posible. Por eso también dicen nuestros escritores sagrados que el ser es propio y exclusivo de Dios, entendiéndolo del ser puro, y en el Exodo III (14,15): «El que es, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre eterno». Y los filósofos probaron que hay un solo ser necesario, que de ninguna manera es posible *(Opera omnia* XXVIII p.5).

Artículo 2

¿Es todo bien bueno con una verdad simple, que es el Sumo Bien?

1.598 Primera razón: Dice Agustín en el l.IX *De Trinit.* c.3: «Mira de nuevo, si puedes. Ciertamente no amas sino lo bueno, pues buena es la tierra con las cresterías de sus mon-

1597 SAN ALBERTO MAGNO, *in I Sent.* d.8 a.15; SAN HILARIO, *De Trinit.* l.1 n.5; l.7 n.11; l.12 n.24 (PL 10,28); SAN AMBROSIO, *De Trinit.* c.7 (PL 17,516); G. MEERSSEMAN, *Geschichte der Albertismus* I (Paris 1933) p.54.
1598-1604 RIBES MONTANÉ, *Verdad y bien...* p.167-173.

tañas, y el tempero de sus alcores, y las llanuras de sus campiñas; buena la amena y fértil heredad, buena la casa con simetría en sus estancias, amplia y bañada de luz; buenos los animales, seres vivientes; bueno el aire salobre y templado, buena la sana y sabrosa vianda, buena la salud, sin dolores ni fatigas; buena la faz del hombre de líneas regulares, iluminada por suave sonrisa y vivos colores; buena el alma del amigo por la dulzura de su corazón y la fidelidad de su amor; bueno el varón justo, buenas las riquezas, instrumento de la vida fácil; bueno el cielo con su sol, su luna y sus estrellas; buenos los ángeles con su santa obediencia; bueno el humano lenguaje, lleno de una dulce enseñanza y sabias advertencias para el que escucha; buena la poesía, armoniosa en sus números y grave en sus sentencias.

1.599 ¿Qué más? Bueno es esto y aquello; prescinde de los determinativos *esto* o *aquello,* y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien imparticipado, Bien de todo bien. Y en todos estos bienes que enumeré y otros que se pueden ver o imaginar, no podemos decir, si juzgamos según verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea del bien, según el cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra».

De esto se concluye que Dios es la bondad de todo bien, y así, todo bien se dice bien por la bondad primera.

Asimismo, Agustín, en el mismo pasaje: «... Cuando oyes ponderar este o aquel bien, aunque en otras circunstancias pudiera no ser bueno, si puedes contemplar, al margen del bien participado, el Bien de donde trae el bien su bondad, y además contemplar el Bien cuando oyes hablar de este o el otro bien; si puedes, digo, prescindiendo de estos bienes participados, sondear el Bien en sí mismo, entonces verás a Dios. Y si por amor a El te adhirieras, serías al instante feliz».

De este texto se coligen tres cosas: Primera, que todos los bienes lo son por participación de la bondad primera; segunda, que el primer bien está incluido en el concepto de todo bien; tercera, que el primer bien se contrae a diferencias especiales en este bien y en aquél y que, si se destaca de ellas, seguirá siendo el primer Bien. Con lo cual se tiene lo que se pretendía, que todo bien es bueno por la bondad primera...

1.600 En contra de eso está que toda la esencia de la creatura es creada; luego, cuanto hay esencialmente en ella, será creado. Mas su bondad está esencialmente en ella; luego su bondad es creada.

Además, San Agustín distingue entre bien conmutable y el bien inconmutable; ahora bien, nada conmutable es increado; luego el bien conmutable no es bueno por la bondad primera.

1.601 Solución: Hablando formalmente, ningún bien creado es bueno por la bondad primera. Pero hablando en el orden ejemplar y efectivo, entonces todo bien es bueno por la bondad primera. En efecto, todo bien creado es efecto de la primera bondad, en el cual resplandece la primera bondad, como el ejemplar en la imagen. Y algunos bienes participan de ese ejemplar por diferencias más nobles, como por el entendimiento deiforme, y algunos por diferencias menos nobles, como por el entendimiento inquisitivo por espejo y enigma, y algunos, oscuramente, como los que conocen al mismo Sumo Bien.

1.602 A la autoridad de Agustín hay que responder que el santo enseña en ese pasaje cómo de los bienes creados se llega al bien increado, como de la contemplación de la imagen se llega al ejemplar, que el beato Dionisio llama paradigma. Y en cuanto a lo que dice: «Quita esto y aquello», no entiende tan sólo la resolución de las formas que las contraen en el simple que contraen, como se hace la resolución de los individuos en la especie por la remoción de la materia, y alguna otra resolución, si la hay, de las especies en el género por la remoción de las diferencias, sino que entiende también la resolución del ser creado en su causa, no la que se da esencialmente en el ser creado siendo su ser mismo, sino la que se halla en el ser creado como en quien resplandece esa bondad; y sería una resolución semejante a la que se haría de la figura de la cosa impresa en la figura del sello; más semejante sería aún la resolución de la forma de la casa que se halla en los ladrillos, en las maderas y en las piedras, en la «razón» o idea

1600 SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* 1.8 c.3 n.5 (PL 42,950); *De natura boni* c.1 (PL 42,551; CSEL 25,2, p.855).

1602 PSEUDO-DIONYS., *De div. nomin.* c.5 § 8 (JG 3,824C); SAN AGUSTÍN, *De Trinit.*, 1.8 c.3 n.4 (PL 42,949); J. PÉGHAIRE, *La notion dionysionne du Bien selon les Commentaires de S. Albert le Grand* (Paris-Otawa 1923); RIBES MONTANÉ, *Verdad y bien...* p.166.

de la casa que está en la mente del arquitecto. El primer Bien resplandece en la razón del bien creado, y la razón del bien creado se contrae a éste o aquél por las diferencias y la materia. Que ésa es la mente de Agustín, se prueba por lo que dice en ese mismo pasaje: «Quaerendum est bonum animarum...»

1.603 Por estas palabras de Agustín está claro que su mente es que todo bien es bueno por la bondad primera. En efecto, el bien, en cuyo discernimiento aletea el alma, es la razón del bien creado en el ángel y en el cielo y en todo otro bien, en cuanto que en él resplandece el bien increado, y al cual, por la vía de la eminencia, podemos ascender desde el bien creado.

1.604 A la segunda razón hay que decir que el primer Bien resplandece en los bienes creados. Así que el bien creado se puede considerar de dos maneras: en sí, y ésta no es consideración propia, o en cuanto que es imagen de la bondad primera, y así, siempre resplandece en él la bondad primera, y ésta es consideración propia. Así como también la imagen es considerada impropiamente, cuando se la toma en sentido absoluto; pero cuando se la mira como conduciendo al conocimiento de otra cosa, entonces se la considera propiamente. En cuanto a lo que dice Agustín de la participación, el sentido no es que el bien creado reciba una parte de la bondad primera, ya que ésta no tiene partes, sino que aparece como en su imagen en la razón particular, es decir, del bien particular... (ibid., p.7ss).

Artículo 7

¿Es bueno todo lo que es en cuanto que es?

1.605 Todo bien creado se deriva del primer Bien, en cuanto que éste es su causa eficiente y causa final. Y por eso,

1603 Boecio, *De hebdom.* (PL 64 1311 D); ed. Peiper, p.171 v.92-93. Ribes Montané, *Cognoscibilidad y demostración de Dios según San Alberto Magno* (Barcelona 1968) p.136.
1605 Boecio, *De hebdomadibus* (cf. *Los filósofos medievales,* I, *n.898-906);* Ribes Montané, *Verdad y bien...* p.163s.

el ser del ser creado nunca está privado del carácter de bien, y, con todo, no es en él lo mismo ser que ser bueno, pues el ser lo tiene de la causa eficiente, y el bien, del fin que mueve a la causa eficiente. Y eso es lo que dice Boecio, que es bueno porque procede del Bien, y que el ser bueno no es lo mismo que ser, sino que se sigue necesariamente al ser, que no es separable de él sino por obra de la mente, del modo ya dicho. En efecto, si el primer Ser no fuese bueno, no se seguiría necesariamente que, si algo procede de El, sea bueno en cuanto que es ser. Igualmente, cuando se dice: «Todo lo que es, es bueno en cuanto que es», puede esa proposición tener dos sentidos, ya que la cláusula «en cuanto que» puede significar la identidad del concepto de ente y de bueno, y en ese sentido será falsa esa proposición, y puede significar la identidad o coincidencia de sujeto, y entonces, será verdadera (ibid., p.14).

COMENTARIO A LOS CUATRO LIBROS DE LAS SENTENCIAS

LIBRO I

Distinción II

Artículo 17

De dónde se toman los nombres de Dios

1.606 Los nombres divinos se forman de dos maneras: tomándolos de las cosas que en realidad se hallan en Dios con prioridad, y con posterioridad en las creaturas; a esos nombres los llama místicos San Dionisio, como son ente, vida, entendimiento, sabiduría, bondad y similares; pues la palabra griega μύστις se traduce en latín por *secretum;* y ello, porque ese nombre, según la propiedad que tiene por la convención, significa imperfectamente y parcialmente lo que en Dios es perfección y se halla totalmente; y significa algunas veces

1606-1611 T. Delvigne, *L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de S. Thomas:* Bull. thom. 3 (1913) 119-122.
1606-1608 Ribes Montané, *Cognoscibilidad y demostración de Dios según San Alberto Magno* p.136-144.

accidentalmente lo que está en Dios sustancialmente y la sustancia divina; y por eso, la realidad divina que denomina nos queda oculta, pues sabemos que está sobre todo nombre, y que la lengua no puede expresarla.

1.607 Y por eso, dice Dionisio que es vida, y no vida, y supervida; es, en efecto, vida en la realidad con prioridad, y no vida según lo que el nombre sugiere; supervida, porque El es su vida, y la vida infundida en nosotros, y por eso dice también Dionisio que en Dios las afirmaciones son inadecuadas o desajustadas y las negaciones son verdaderas, porque con las negaciones se dice qué no es, como incorruptible, incorpóreo y cosas parecidas; y eso sin más es verdad. Pero la afirmación es inadecuada, porque el modo de significar repugna a la realidad divina, como se ha dicho, principalmente por tres razones: porque significa por composición lo que tiene una simplicidad infinita, e imperfectamente lo que es perfectísimo, y a veces accidentalmente lo que es sustancia. Por eso dice Anselmo que «padre» y «vida», y nombres parecidos, aunque en realidad los recibimos de Dios, a nuestros oídos suenan más familiarmente como nombre de padre carnal que de Dios.

1.608 Otra manera de formarse o tomarse los nombres de Dios es por símbolos, pero trasladando propiedades corporales a una realidad espiritual. Así, por ejemplo, el nombre de «piedra», por ser sólido y ofrecer una base firme para el edificio; así una verdad sólida en el orden del espíritu es fundamento de un edificio espiritual. Estas son las maneras de formarse los nombres divinos (*Opera omnia,* VIVÈS, XXV p.73).

DISTINCIÓN XXV

Artículo 10

¿Existen en Dios las ideas de todas las cosas, y, en especial, de la materia prima?

1.609 ... Sin prejuzgar otras opiniones, sostengo que Dios conoce la materia y que produce las cosas por medio de la idea de la materia. En efecto, aunque, según Boecio y Avicena, lo que está sólo en potencia, como la materia, o mezclado siempre con la potencia por su sucesión propia de potencia al acto, como el movimiento y el tiempo, o también mezclado con la potencia a lo que es contrario al acto en el cual se hallan o están, como el vacío, el infinito, no sean del todo inteligibles para nosotros, sin embargo, son conocidos de Dios plenamente; y por eso digo que la idea es del orden de la eficiencia, a la que imita, en cuanto puede, el efecto. Ahora bien, algunas cosas la imitan a modo de ente en potencia solamente, como la materia prima; algunas, como acto mezclado con potencia en la sucesión, como el movimiento y el tiempo; o en el reposo, como el vacío y el infinito; y algunas, llegando a una forma determinada en un acto no mezclado con algo más noble o menos noble, como las creaturas que están determinadas en el modo, especie y orden de su propia naturaleza (*Opera omnia,* VIVÈS, XXVI p.195s).

Artículo 14

¿Cómo se distinguen el paradigma, los ejemplares, las ideas y las razones?

1.610 ... Al otro punto respondo que *paradigna* se deriva de παρά, es decir, «al lado de», y δειγμα, que significa «lo que enseña», como equivalente, por tanto, a «lo que enseña por medio de lo que está al lado», como está la forma del leño en la figura del calzado. Por eso, como las ideas están fuera, se llaman paradigmas; por eso también Boecio, a las formas que están en la materia, las llama imágenes de ellas, ya que la imagen imita. Llama, pues, formas a las ideas, porque están fuera y dan la forma. También se las llama a veces especies, por la relación que tienen con el orden del conocimiento. Ejemplar es propiamente aquello a cuya semejanza se hace algo mirándolo y no configurándose o coextendiéndose con ello; de ahí que las ideas se llaman ejemplares en el sentido de que el artífice de la naturaleza mira a ellas cuando produce las formas naturales. Idea viene del εἶδος griego, que suena primero la forma, como «hyle» suena la materia prima.

Y porque esas potencias están y permanecen fuera, por eso se llaman ideas respecto de la forma. En cuanto a la «razón», es del orden del fin: del fin se toma el nombre y la «razón» de una cosa, como dice el filósofo. Y por eso, por orden al fin de la obra, se da el nombre de «razones» a lo que se halla en la mente divina (ibid., p.202s).

LIBRO II

DISTINCIÓN I

El principio de todas las cosas es único, y no muchos, como pensaron algunos

Artículo 13

¿Convienen o difieren específicamente el alma y el ángel?

1.611 Hay que sostener que el alma y el ángel difieren específicamente. Para entender eso, es de advertir que en el todo potencial las partes de las especies se distinguen según el orden de potencialidad en grado ascendente. Y por eso, así como racional dice una especie de alma ulterior a lo sensible tal cual se halla en el bruto animal, en el cual está lo «sensible» como especie, mientras que en el hombre se da como potencia, como el triángulo en el cuadrilátero, así «intelectual» constituye una especie ulterior a lo racional, aunque «racional» se halla en él como potencia.

1.612 Esto lo sabemos por los actos y medios de entender; en efecto, el entendimiento de los ángeles ejerce su actividad sin comparación y sin análisis, y se perfecciona con las formas de todo el orden de las causas naturales en el primer momento de su creación; en cambio, nuestro entendimiento no se perfecciona más que por la comparación y el análisis. Y por eso, respecto del entendimiento angélico, se halla en la sombra, y no tiene sino especies recibidas para adquirir la perfección del conocimiento. Y eso es lo que dice Isaac en el libro *De definitionibus*, que la razón es creada en la sombra

de la inteligencia, y el alma sensitiva, en la sombra del alma racional, y la vegetal, en la sombra del alma sensitiva, y el orbe, en la sombra del alma, y los elementos, en la sombra del orbe; porque la perspicacia de la inteligencia se desarrolla sin comparación y análisis, y por eso su ocaso con permanencia del conocimiento de la verdad, es la misma potencia o capacidad de la razón que analiza y confiere.

1.613 Y a eso llama Dionisio ciencias o disciplinas discursivas, porque, confiriendo, discurren de una cosa a otra. Esas no se dan, según él, en el ángel, sino sólo las ciencias simples deiformes. Y donde se da el ocaso de la razón, de suerte que no hay discernimiento del bien y del mal, sino de lo presente, envuelto en las condiciones materiales y sensibles, allí empieza el dominio o facultad del alma sensitiva. A su vez, su ocaso y la perduración del movimiento natural solamente induce el alma vegetal, y, ulteriormente, la simplicidad del alma, en cuanto que es la primera en ese orden, induce los movimientos circulares de los astros y así sucesivamente (ibid., XXVII p.27s).

COMENTARIO A LA ETICA DE ARISTOTELES

LIBRO I

LECCIÓN III

1.614 El universal puede ser considerado de dos maneras: en cuanto que es puro, es decir, separado de todas las condiciones o circunstancias materiales, y así nos es menos conocido que el particular, ya que el particular se nos comunica de muchas maneras, a saber, por los sentidos, por la imaginación, y así, en último término, se llega al conocimiento intelectual. En cambio, el conocimiento del universal lo tenemos sólo por el entendimiento. Por el contrario, el universal confuso nos es más conocido que el particular cuanto más

1613 ARISTÓTELES, Phys. 1.1 c.1 (184a 16-21); AVICENA, *Suff.*, 1.1 c.1.
1614-1618 W. KÜBEL, *Prolegomena a Alberti Magni Super Ethica*, ed. cit., p.V-VIII.
1614 GILSON, *La philosophie au moyen âge* (2.ª éd., Paris 1947) p.508 y 509.

común es el objeto que se nos presenta, ya que es conocido antes en el tiempo y en el espacio, porque para su conocimiento se exige menor distancia, como cuando vemos algo de lejos conocemos primero que es cuerpo que animal, y, cuanto más se acerca, se va haciendo más determinado su conocimiento. Igualmente, antes conoce el niño al hombre indiscriminadamente que al hombre que es su padre, como se dice en el lib. 1 de la *Física*. Lo contrario sucede en el orden que sigue la naturaleza, la cual pretende en el individuo la especie y no el género, ya que, alcanzado éste, cesaría la operación. Y así piensa en el l.1 de la *Física*. Esta es la solución de Avicena (*Opera omnia* XIV p.18).

Lección XIII

1.615 ... Hay que decir que la permanencia de los difuntos después de la muerte no se puede demostrar suficientemente por la filosofía. Y supuesto que permanezcan, nada absolutamente se puede saber por la filosofía de su estado y de su actitud respecto de nuestras cosas, sino que esto se conoce por la luz superior infusa, no natural, que es el hábito de la fe. Pero en contra de lo que está determinado por la fe, no puede haber ninguna demostración, ya que la fe no está en contra de la razón, pues ninguna verdad se opone a otra, sino que está sobre la razón, Salmo 118,6: «Admirable se ha hecho tu ciencia». Y por eso está necesitada de la luz de la fe... (ibid., XIV/1 p.71).

Lección XV

1.616 Es opinión común de todos los filósofos que el alma no es compuesta, sino una forma simple. Así, Aristóteles prueba en el lib.2.° *De anima* que el alma no es materia ni esto determinado o compuesto, sino una forma. Pues, si fuese

1615 Aristóteles, *De anima* l.2 c.1 (412al-b9); San Alberto, *De anima* l.2 tr.1 c.1-3; Arist., *Met.* l.9 c.8 (1049b 4ss).
1616 San Alberto Magno, *In II Sent.* D.13 a.2 (Ed. Vivès, t.27 p.246b); *in I Sent.* D.8 a.26 ad q.1 (Vivès, t.27 p.260b); *De anima* l.2 tr.3 c.5 (Vivès, t.5 p.238b).

compuesta como esto determinado, nunca entraría en composición, porque, como se prueba en el lib.9.° *Met.*, no se hace algo de eso determinado, sino de potencia y acto. Pero como de esto parece seguirse que el alma no permanece después de la muerte, ya que una forma simple se corrompe una vez corrompido el sujeto del cual es forma, o, si permanece, que de entre todas las almas no permanece más que una, por eso algunos modernos sostienen que el alma es compuesta y esto algo determinado, y tiene en sí el principio de su individuación, haciéndola constar de lo que es (como sujeto) y de aquello por lo que es (como forma), o de materia y forma. Pues si la forma sola fuese el principio de su individuación, constaría sólo del cuerpo, como esta blancura es ésta porque es de éste. Ahora bien, suprimidos los principios individuantes, no queda más que una naturaleza; es así que, desaparecidos los cuerpos, no queda de todas las almas más que una, que es la herejía del Comentador en el lib.3 *De anima*.

Pero no es necesario que suceda ninguno de esos extremos; en efecto, como toda forma es semejanza del primer Motor, ya que todos los actos representan al primer acto según la diversidad de las materias, algunas son más próximas al primer Motor y algunas menos. Pues bien, las que son más distantes, son situadas y materiales en el grado máximo, como las formas de los elementos, cuya operación no se extiende más allá de las cualidades activas y pasivas. Algunas, en cambio, son más próximas, ya que, si bien sean materiales y obren por medio de cualidades activas, dirigen, sin embargo, sus acciones a algo determinado, como las almas de las plantas. Algunas, a su vez, se hallan próximas, porque pueden mover con movimiento local y recibir las especies de las cosas inmateriales espiritualmente, si bien no fuera de las condiciones de la materia: éstas están ligadas a órganos, como las formas de los brutos animales.

1.617 Ahora bien, entre las más semejantes se hallan las almas humanas; por lo cual, los cuerpos cuyas perfecciones son, son semejantes por su igualdad de complexión a los cuerpos celestes, que no tienen contrariedad, y por eso ejercen sus operaciones de por sí sin el concurso del cuerpo, ya que no están ligadas a órganos. De ahí que pueden perseverar des-

pués de (su unión con) el cuerpo, desde el momento en que su ser se ve libre del cuerpo, lo mismo que su operación. Su distinción natural depende de los cuerpos a los cuales se infunden como de su principio; sin embargo, una vez que ya están individuadas en los cuerpos diversos, del mismo modo que su ser está libre, también lo será su individuación.

1.618 Por eso también, desaparecidos los cuerpos, todavía siguen distintas esencialmente y en sus potencias, que son diversas en las diversas almas. Por lo cual concedemos que alma es una forma simple y no es esto determinado, y admitimos que las razones concluyen que de la esencia simple del alma dimanan diversas potencias, que no inducen composición esencial en ella (ibid., p.79ss).

COMENTARIO A LOS OCHO LIBROS DE LA FISICA DE ARISTOTELES

LIBRO I

TRATADO I

Preliminares a la ciencia

Capítulo I

Qué parte de la filosofía es la ciencia natural y cuál el orden entre sus partes

1.619 Siendo tres las partes esenciales de la filosofía real, que no es causada en nosotros por nuestras obras, como lo es la ciencia moral, sino que más bien es causada en nosotros por obra de la naturaleza—las cuales son la natural o la física y la metafísica y la matemática—, nuestra intención es hacer inteligibles a los latinos todas esas partes de la filosofía. Entre esas partes, la primera en el orden natural es la que

1619-1627 J. Gessner, *Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin:* Phil. Jahrb. 44 (1931) 362-371; 457-475; 45 (1932) 65-82; R. Z. Lauer, *St. Albert and the theory of abstraction:* Thomist 17 (1954) 69-83; F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII siècle,* p.290; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge* (2.ª ed., Paris 1947) p.504.

es universal sobre el ente en cuanto tal, que en su concepto esencial y en sus principios no envuelve el movimiento ni la materia sensible, ni en cuanto a su existir real ni en la mente, y ésa es la filosofía primera que se llama metafísica o teología. La segunda en ese mismo orden natural es la matemática, que en la realidad incluye el movimiento y la materia sensible, pero no en el orden mental. La última es la física, que en su totalidad incluye el movimiento y la materia sensible en la realidad y en orden mental.

1.620 En efecto, si se quiere definir a la sustancia en cuanto sustancia y considerar su esencia, no entrará ningún elemento sensible o del movimiento en su esencia y concepto; pues si tales elementos entrasen en la esencia y concepto de sustancia, tendrían que entrar en la esencia y concepto de toda sustancia, cosa a todas luces falsa, ya que nada de eso se da en las sustancias separadas. Igualmente, si se define al círculo matemático o a la línea, no se pondrá en su definición la madera, o el bronce, o alguna otra materia sensible en la cual puede realizarse el círculo; de lo contrario, el círculo sería equívoco (es decir, círculo) de madera o de bronce, lo cual no es verdad. Nada, pues, de la materia sensible entra en el concepto de los seres matemáticos, sino más bien de la materia inteligible, que es la cuantidad imaginable. Y por eso se lo define como abstrayendo de toda materia sensible, al decir Euclides que el círculo es una figura plana, encerrada por una línea, en cuyo centro hay un punto que se llama centro, del cual distan igualmente todas las líneas que parten de él.

1.621 En efecto, la figura que es una cuantidad terminada, y la materia del círculo y el sujeto abstrae de todo círculo particular trazado en la materia sensible; y, sin embargo, la esencia o naturaleza del círculo no se encuentra fuera de la materia sensible. Pues si consideramos los círculos que se trazan o están realizados en los cuerpos naturales esféricos, como en el cielo y en los elementos, no encontraremos la esencia de ninguno de ellos fuera del cuerpo sensible, y lo mismo los círculos artificiales, como el círculo de cobre, o el de oro, no existen fuera de la materia sensible; sin embargo,

si se pregunta (o busca) por el concepto de círculo, no se responderá que es de la materia sensible del cielo, o del fuego, o del oro, sino más bien abstrayendo de todos esos, diciendo: el círculo es una figura plana, encerrada por una línea; por lo cual, como el concepto de figura es una única en el cielo y en la tierra y en los demás cuerpos sensibles, el círculo tiene un mismo ser o concepto en todos ellos. Y exactamente lo mismo sucede en todos los seres matemáticos.

1.622 Esto no se puede decir, como hemos visto antes, de la sustancia y del ente en cuanto tales. Estos, en efecto, son anteriores a todo cuerpo sensible; y por eso su esencia no se funda en el cuerpo, aun cuando se hallan realizados en ellos, de suerte que deriven su ser del cuerpo sensible, sino más bien a la inversa, el cuerpo sensible deriva de ellos su ser y sus principios por los cuales se constituye.

1.623 En cambio, los seres físicos, de los cuales vamos a tratar, incluyen en su concepto totalmente a la materia en su ser y en su definición. En efecto, si se define el cielo, o el elemento, o alguno de los elementos, como el corazón, o el bronce, o el hueso, nunca se podrá hacerlo sin la materia que es sujeto de movimiento. La naturaleza del cielo es un cuerpo redondo que se mueve circularmente; igualmente, el elemento es sujeto de movimiento y cambio, y así se define; y lo mismo, los que constan de elementos. Por lo cual todos los seres naturales tienen definiciones materiales, pues se definen por la materia sensible que es sujeto: los elementos esenciales de un ser natural, que hay que poner en la definición, son de tal índole que están sujetos al movimiento y a las cualidades sensibles. En efecto, si esas definiciones se diesen por las intenciones comunes de los géneros y de las diferencias que se toman como abstractas en el universal en el concepto simple, sería evidente que entonces serían lógicas, y por eso, para el intento físico serían todas inútiles, ya que el ser de la cosa no está constituida por ellas, sino por la materia y la forma.

1.624 Hay que advertir, además, a propósito de estas tres partes de la filosofía, que, conforme a lo que hemos dicho, lo que abstrae del movimiento y de la materia en el orden real y en el orden mental o de la definición es tan sólo inteligible. Pero lo que abstrae del movimiento y de la materia en su definición y no en el orden real, es inteligible o imaginable. Y lo que en su concepto incluye a la materia en el orden real y en el orden mental o de la definición, es a la vez inteligible, imaginable y sensible. Pues si se hace la definición de la sustancia en cuanto tal, prescindirá de toda magnitud y de todo elemento sensible; y por eso esa definición se dará por quididades simples. En cambio, si se definen las figuras de las esferas, y de los círculos, no puede verificarse su esencia sino en la cuantidad; ahora bien, la cuantidad es, en todas sus partes, imaginable. Y por eso, en cuanto que son esencias o quididades de esos seres, son inteligibles, pero en cuanto la quididad es precisamente de esos seres, necesariamente se perciben por la imaginación. Por su parte, la quididad de los seres físicos, en cuanto que es quididad, está en el entendimiento; el concepto de toda cosa se obtiene por elementos o notas inteligibles. Pero en cuanto que esos seres se distinguen por la cuantidad, son imaginables, y en cuanto que se distinguen por formas activas y pasivas, son sensibles, ya que el obrar y recibir la acción no se tiene sino por alguna cualidad sensible.

1.625 Es más: como la quididad primera absolutamente confiere el primer ser, del cual dimana el ser de esta cuantidad en lo que tiene como medida la cuantidad, del cual a su vez dimana el ser de esta cosa sensible distinta por la cuantidad y distinta por las formas activas y pasivas, el primero será, sin duda alguna, la causa del segundo y del tercero.

Así, pues, los seres matemáticos y los naturales se derivan de los metafísicos, y reciben sus principios de ellos: y como han sido justificados en la metafísica, no se incurre en falta al suponerlos.

1.626 Además, la quididad de la esencia en absoluto es la del ser universalmente tomado, no contraído a ninguno en particular, mientras que la quididad de la esencia contraída a la materia cuantitativa o que tiene las formas contrarias de la acción y de la pasión, es la esencia del ser tomado en alguna acepción particular; de ahí se sigue necesariamente que la metafísica es la ciencia universal, que considera al ente en cuanto

ente. En cambio, las otras dos son ciencias particulares, que no consideran al ente en cuanto ente, sino algunas divisiones del ente, a saber, el sujeto en cuantidad, o el sujeto a cuantidad y a movimiento...

1.627 Quede dicho todo esto para hacer constar que la física es una parte esencial de la filosofía real, y que ella no cuenta con medios para entablar diálogo en el que niega los [primeros] principios.

Por lo dicho se ve con facilidad en qué relación se halla con las demás partes de la filosofía real. Si se mira al puesto que ocupa su objeto, es la última; pero, si se mira el orden de la doctrina o enseñanza, es la primera. En efecto, la enseñanza no siempre empieza por lo que es primero en el orden real y natural, sino por aquello cuya enseñanza es más fácil. Ahora bien, es cosa sabida que el entendimiento humano, por la reflexión que hace sobre los sentidos, recibe la ciencia de éstos. Y por eso resulta enseñanza más fácil el que se empiece por lo que podemos percibir por los sentidos, por la imaginación y por el entendimiento, que no el que se empiece por lo que percibimos por sólo el entendimiento. Por lo mismo, también nosotros, al tratar de las partes de la filosofía, estudiaremos primero, con el favor de Dios, la ciencia natural, después hablaremos de las matemáticas en su totalidad y por fin daremos cima a nuestro plan con la ciencia divina (*Opera omnia,* ed. Vivès, III, p.1-4).

LIBRO VIII

De la propiedad del movimiento

CAPÍTULO XIV

Digresión, en la que se exponen las teorías de los peripatéticos, con las cuales parecía que se probase la eternidad del mundo

1.628 Trataremos, pues, de disolver las razones aducidas por los filósofos que afirman que el mundo es eterno. En

1628-1631 J. HANSEN, *Zur Frage der anfanglosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Groszen:* Stud. Albert. Beiträge f. Gesch. der Phil. des Mitt.. Suppl. IV (Münster 1952) p.167-188.

cuanto a lo que dicen que, si el mundo empezó a existir, tendría que existir el movimiento antes del movimiento, no se sigue eso sino en dos supuestos. Uno de ellos es que se pone una materia preexistente que fue sujeto de eso que empezo a existir de nuevo por la generación física. Otro es que el tiempo es eterno y que no empezó a existir con el cielo. Pero nosotros negamos ambos supuestos; y así no hay ninguna objeción contra nuestra posición. En cuanto a lo que dice Aristóteles sobre el comienzo del tiempo, ya hemos demostrado en la física que no es necesario. Y lo que dicen de la ingenerabilidad e incorruptibilidad de la materia, también nosotros lo concedemos: no es, en efecto, lo mismo ser algo ingenerable que ser increable; esto ya lo hemos explicado suficientemente en el libro primero. Allí hemos dicho que la materia fue creada, porque ni la materia proviene de la forma ni, a la inversa, la forma de la materia, ni la materia de la materia, ni la forma de la forma. Y por eso fue hecha de la nada por creación simple, que es un acto de la causa primera, como hemos dicho más arriba.

1.629 Y en cuanto a lo que dicen, que la potencia precede en todas las cosas que son hechas, respondemos que eso no es verdad más que en aquellas que son hechas por medio del movimiento y cambio físico. En las cosas producidas por la causa creadora, la potencia se produce a una con el ser; en efecto, se produce la materia con la forma, y lo que se produce de este modo no ha preexistido en algún sujeto a modo de materia y forma. Los peripatéticos se engañaron al querer que fuesen semejantes el modo de comenzar a ser de los principios de la naturaleza y el modo de comenzar a ser de las cosas perfectas en la naturaleza. Eso no es verdad: las cosas perfectas en la naturaleza se generan y se corrompen teniendo como término la materia y están en la materia antes de ser producidas. Pero los principios de la naturaleza, como la forma y la materia y el primer móvil con su movimiento, que hace que la materia de los seres generales se muevan con movimientos y cambios físicos, no es necesario que hayan comenzado a existir así, sino que empiezan a existir de la nada, como queda dicho, y la causa primera es la que hizo a la materia de la nada, y a la forma también de la nada, e infundió

ésta al producirla en la materia, y lo mismo al primer móvil y a todo el orbe. Y lo que produjo de la nada, lo produjo con toda la diversidad que hay en él. Esto lo demostramos ya antes con probabilidad, lo cual basta en una materia como ésta, en la cual tampoco se ha aducido nada convincente contra nuestra posición. Pues ya dice Alejandro el Griego que, cuando no se cuenta con una demostración, basta hacer una exposición tal, que no se siga de ella algún inconveniente y que pruebe con alguna probabilidad.

1.630 Dirá tal vez alguno que nosotros no hemos entendido a Aristóteles y que por eso no estamos de acuerdo con él; o que tal vez destruimos su exposición o pensamiento personal, pero no la verdad misma.

A eso respondemos que el que crea que Aristóteles fue un dios, ése debe creer que Aristóteles nunca erró. Pero si cree que fue hombre, entonces sin duda pudo errar lo mismo que nosotros. Sin embargo, tal y como se presentan sus razones, no prueban sino en virtud de dos supuestos, a saber, que nada empieza a existir sino por cambio físico, y que nada empieza a existir más que en el tiempo; supuestas esas dos cosas, concedemos de buen grado que sus razones son necesariamente convincentes. Y siempre hemos dicho que todo buen conocedor de Aristóteles sabe muy bien que nunca probó esas dos cosas, sino que las dio por supuestas...

1.631 Podría alguno preguntar por qué, si es verdad eso, Aristóteles, que hizo estudios tan sutiles, nunca habló de ello. Mi respuesta es que Aristóteles sí que se percató de que no eran concluyentes las razones con las cuales parecía demostrar que el mundo es eterno. Y eso lo declaró en muchos pasajes del libro *De Caelo et mundo,* donde dice que se puso a investigar esa cuestión inducido por la curiosidad que siempre tuvo en filosofía, y que da las causas que están menos expuestas a objeciones. Y ésa es la señal de que se percató de que no contaba con una demostración, ya que para una demostración no hay contradicción posible: si fuese contradicha por todos,

1630 F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle* p.291; GEYER, *De aristotelismo B. Alberti Magni,* en *Atti della Settimana Albertina* (Roma 1912) p.73.
1631 GILSON, *La philosophie au moyen âge* p.511.

no por eso sería menos necesaria que si no la contradijese nadie.

Aristóteles nunca acostumbró a decir en la *física* sino cosas de tipo físico, que pueden probarse con razones físicas. Ahora bien, el comienzo del mundo por creación ni es física ni se puede probar físicamente, y por eso se cree que Aristóteles omitió este capítulo de pruebas en la *Física,* y no lo tocó expresamente sino en el libro que publicó *De natura deorum* (ed. Vivès, III, p.553-555).

SOBRE EL ALMA

LIBRO I

TRATADO I

Sobre el modo como se ha de conocer el alma

CAPÍTULO I

La ciencia natural trata del alma. Orden que se ha de seguir en ella

1.632 Hecha ya toda la exposición que teníamos que hacer sobre el cuerpo móvil en general y sobre lo que se mueve con movimiento local, y dicho lo que parecía que debíamos decir de los que cambian en cuanto a la forma, tanto simples como compuestos en general, sin dejar por eso de concretar los detalles que parecían necesarios sobre la mezcla de las piedras y de los minerales, nos volvemos ahora ya, por fin, a tratar de las naturalezas de los vivientes, siguiendo en todo el orden que nos hemos prescrito al principio de *Nostrarum naturarum.* Y como el principio formal de todo ser viviente es el alma, no se podrá conocer a éstos sino por el conocimiento de sus almas respectivas, lo mismo que no se conoce ningún otro ser sino conocida su forma, ya que la forma es el principio

1632-1662 STROICK, *Prolegomena a S. Alberti Magni... De anima,* ed. cit. p.XIII; F. PELSTER, *Der «tractatus de natura boni»...:* Theol. Quartalsch. 101 (1920) 64-90.
1632 P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand* (Paris 1966).

del ser y del conocimiento. Nos es, pues, necesario entablar este estudio sobre el alma antes de que podamos decir algo sobre los cuerpos de los seres vivientes. Ahora bien, las acciones y pasiones del alma son el sentir, el dormir, el estar en vela, el nutrir y el respirar, y la muerte y la vida, de todas las cuales, y otras similares, como el recordar y el mover, se ha de obtener conocimiento una vez adquirida la ciencia del alma, ya que ellas nos dirigirán en el conocimiento de los cuerpos vivientes.

1.633 Así que, aunque el alma y sus acciones y pasiones no sean el cuerpo móvil, que es el sujeto de la filosofía natural, sin embargo, el alma es el principio natural de esa clase de cuerpo, y por eso en la ciencia natural hay que tratar de ella. Esto no ofrece dificultad en el alma vegetativa y en la sensitiva, pero en la racional podría parecer a alguno que no es verdad que sea principio y forma del cuerpo viviente, ya que los principios y las formas de los cuerpos tienen sus operaciones, que nos las llevan a cabo sino por los movimientos y operaciones corporales, como la vista no ve sin el ojo, ni ejercemos la facultad de andar sin los pies. En cambio, las fuerzas del alma racional se ejercen sin ningún instrumento corporal, por lo cual también tienen un ámbito universal de objetos: el entendimiento piensa en todo, y la razón razona sobre todo, y la voluntad tiene libertad de volverse hacia el objeto que le plazca; universalidad y libertad que no tiene ningún principio ni forma ni fuerza anejas y ligadas al cuerpo. Parece, pues, que el alma racional con sus facultades no es el principio y la forma o perfección que los griegos llaman ἐντελέχεια de algún cuerpo o parte del cuerpo, y que, por lo mismo, no pertenece a la física al tratar de ella.

1.634 Mas hay que tener en cuenta que el alma racional está en el cuerpo humano y que es perfección suya, en cuanto que es hombre. Y en cuanto que es perfección del hombre, no

1633-1637 Gilson, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*· Arch. d'hist. doctr. litt. M. A. 14 (1943-1945) 5-72.

1633 San Alberto M., *Phys.*, 1.1 tr.1 c.4 (ed. Vivès, t 3).

1634 Aristóteles, *Eth. Nic.* 1.1 c.6 (1098a 1-20); 1.10 c.7 (1178a 725); 1.9 c.8 (1169a 1-2); San Alberto M., *Eth.*, 1.9 tr.3 c.1 (Vivès 7, p.585a), Stroick, *S. Alberti Magni... De anima*, p.2 nt.32 y 33; Ribes Montané, *Verdad y bien...* p.101.

está ligada a ninguna parte del hombre, sino que más bien, por el hecho de que entiende universalmente y quiere libremente, se distingue de todas las demás con las que conviene en el género, y así, en cuanto que tal alma es perfección de este cuerpo viviente, es objeto del estudio de la filosofía natural. Y esto es lo que el eximio filósofo dice en su *Etica*, al distinguir algunas cosas que le competen naturalmente genéricamente y otras que le competen como diferencia específica, diciendo que el hombre tiene de común genéricamente con los demás vivientes el sentir y el desear y que el hombre, en cuanto tal, es el solo entendimiento. Cómo es esto, se verá mejor en el decurso del libro segundo.

1.635 Ni debe crear dificultad este hecho de que hagamos y desarrollemos una ciencia del alma, por el error en que se pueda estar al ver que todo nuestro conocimiento toma su origen de los sentidos, y que el alma, sobre todo la intelectiva, no se nos manifiesta por ningún sentido. En eso se apoyaron los herejes para negar la existencia del alma. Pero Dios excelso nos dotó de razón y de entendimiento para que, reflexionando sobre los sentidos, percibiera y considere no sólo los objetos sensibles, sino también lo que bajo ellos está latente. Y eso es las sustancias de las cosas sensibles, que se nos manifiestan por sus operaciones lo mismo que las causas insensibles de las mismas, cuando comparamos las cosas sensibles con sus causas, y advertimos que son opuestas las propiedades de los efectos sensibles y de las causas eficientes insensibles. Así que, si bien todo nuestro conocimiento arranca de las cosas sensibles, sin embargo, el conocimiento profundo de todo lo que de algún modo les compete, no siempre se detiene y termina en lo sensible, sino que se remonta muy alto, encontrando objetos elevados y alejados de los sentidos, como son la causa primera y las inteligencias separadas, y a sí misma, porque se da cuenta de que está trabajando sobre los datos sensibles razonando y percibiendo las esencias de las cosas sensibles; y con ello empieza a inquirir sobre sí misma y adquirir un conocimiento propio de gran valor (*Opera omnia*, ed. Colon. Münster, VII p.1s).

1635-1637 C. Mazzantini, *La teoria della conoscenza in Alberto Magno*: Riv. di Fil. neosc. 29 (1937) 329-335.

Capítulo VI

En el tratado del alma hay que investigar si tiene o no algunas operaciones propias

1.636 ... Para que se entienda mejor esta cuestión, es de advertir que una cosa es comunicar con el cuerpo en alguna acción o pasión del alma y otra comunicar con algo que comunica con el cuerpo. Comunica con el cuerpo en la acción o pasión que no se consuma ni realiza sino con instrumento corporal, por una facultad o potencia ligada a órgano, como el andar o ver, que se realizan por el movimiento o pasión del cuerpo, y por las fuerzas ligadas a los miembros, uno de los cuales realiza con su movimiento la operación; otro, por la pasión, recibiendo la especie del color. Y el comunicar con algo que comunica con el cuerpo consiste en que, si bien una operación no se realiza por el movimiento o pasión de alguna parte del cuerpo, sin embargo, no se consuma sin otra operación que se realiza por el movimiento o la pasión de alguna parte del cuerpo, como sucede en el entender los objetos sensibles o matemáticos. En efecto, aunque el entender no se realiza por el movimiento o pasión de algún miembro del cuerpo, sin embargo, no tiene lugar sin la recepción de una forma sensible e imaginable por la fantasía, que comunica con el cuerpo por el hecho de que su operación no se verifica sin el movimiento y pasión de un miembro corporal, el órgano de la fantasía. Pues las formas de la imaginación y de la fantasía tienen que surgir por el movimiento producido por el sentido en el espíritu animal que presenta tales formas y tienen que ser recibidas en la parte del cerebro, que es el órgano de la potencia imaginativa.

1.637 Por eso hemos dicho que una cosa es comunicar con el cuerpo, y otra comunicar con lo que comunica con el cuerpo en alguna operación. Es posible, en efecto, que una sustancia incorpórea existente en un cuerpo como acto, comunique con el cuerpo, y es posible que no comunique con el

1636 San Alberto M., *Met.*, 1.1 tr.4 c.7 *(Opera omnia*, XVI); Gilson, *La philosophie au moyen âge* (2.ª ed., Paris 1947) p.511.
1637 Gilson, o.c., p.511.

cuerpo, sino que comunique con lo que comunica con el cuerpo; y es posible que no comunique de ninguno de esos dos modos, sino que tenga operaciones que no tengan ninguna dependencia del cuerpo. La investigación sobre estos puntos es muy necesaria para poder saber si ejerce operaciones o no en estado de separación, y ésta es una de las cuestiones que los hombres más ansían saber sobre el alma... (ibid., p.11).

TRATADO II

De las diversas opiniones sobre el alma

Capítulo VII

Discusión de las teorías de Demócrito y Platón sobre los movimientos del alma con los cuales se mueve en el cuerpo y le mueve a él

1.638 ... Si a alguien se le ocurre decir que Platón no habló en sentido real, sino metafórico, al asimilar el entendimiento al movimiento circular, eso es precisamente una falta al proponer cuestiones filosóficas, ya que contra las metáforas no es del caso presentar razones en contrario.

... Además, Platón no señaló causa alguna de por qué es más acertado decir y cuadra mejor al dios de los dioses haber hecho así el alma, ni tampoco indicó la causa de por qué es mejor que se mueva circularmente que no con otra clase de movimiento local. Y por eso, su afirmación es gratuita y sin valor filosófico, pues es deber del filósofo justificar sus afirmaciones... (ibid., p.36).

1638 Aristóteles, *Topic.* 1.2 c.1 (109a 27-28); Id., *De sophist. elench.* c.18 (176b24).

LIBRO II

SOBRE EL ALMA EN SU SUSTANCIA Y EN SUS DIVISIONES DE VEGETAL Y SENSIBLE

TRATADO I

De la sustancia del alma en cuanto tal

CAPÍTULO I

Sobre la intención de este libro, y cómo obtener la definición de alma

1.639 Puestos a obtener la definición del alma, decimos que no hacemos problema de si el alma se halla en los géneros del accidente, ya que es cosa de todos sabida que el accidente no es parte de la sustancia ni la perfecciona, y el alma del compuesto de alma y cuerpo es parte esencial y la más digna, y perfecciona a los cuerpos vivientes, y por eso suponemos que el alma pertenece al género de la sustancia.

Digamos, pues, que se da un género del ente, que es la sustancia; *de ese género, uno es como la materia, que en sí misma no es esto determinado,* compuesto individual sustancial, ya que no le da el nombre ni el ser, sino que es el primer sujeto. *Otro,* dentro de ese mismo género de sustancia, *es la forma y especie,* por la cual *la cosa natural ya formada se dice esto determinado,* porque dándole forma y especificándolo, le confiere el ser y la naturaleza definitiva. Y lo *tercero* dentro de ese mismo género es *lo que se compone de ambos,* que es el ser natural producido, y es el término pretendido por la naturaleza. De esos, *la materia es potencia,* sujeto en la generación y de la forma, y *la especie* es ἐντελέχεια, que en latín se dice *actus* o *perfectio,* que confiere el ser específico y sustancial, por el cual algo se dice que es hombre o asno. *Es de dos clases,* de las cuales una sigue a la otra: uno es el acto primero que es el ser *(esse),* y el otro es el acto segundo, que es la acción esencial en el orden de ese ser. Por ejemplo, si se dijese que la luz del objeto que luce es el ser y el acto primero,

y el lucir es su acto esencial segundo, porque ésa es su acción propia, que es una a modo de difusión esencial de su forma; toda forma tiene su propia operación esencial, que nunca le falta, pues es esencial, como la luz nunca está sin iluminar, que es su acción propia.

1.640 En el orden accidental tenemos *un ejemplo de esto en la ciencia* del que sabe, que le confiere el ser de sabio en cuanto tal, y su acción propia esencial es el *considerar* esos objetos que sabe por la ciencia. Eso es lo que sucede en toda forma natural, que, poseída en hábito, es el acto primero que confiere el ser a la materia, en la cual está, y al compuesto. Y como es el principio de sus acciones esenciales y naturales a ella, por eso también es acto segundo no por alguna otra realidad sobreañadida. Pues así como el que sabe no adquiere una nueva realidad para pensar en los objetos que sabe, sino que la forma misma que es ciencia, por sí misma le es principio de ese pensar, así también sucede en toda forma natural y sustancial, que ella misma es el principio de sus operaciones esenciales por sí misma, y no por alguna otra realidad sobreañadida...

1.641 Todavía la sustancia se dice en dos sentidos: en un sentido se dice en cuanto que está bajo los accidentes y es el sujeto universal de los accidentes, en el cual tienen ser los accidentes mismos; en ese sentido no la tomamos aquí, porque así entra en la coordinación de los predicables. En otro sentido se toma la sustancia en cuanto que se opone a la esencia del accidente, y así se llama sustancia una cosa existente por sí, y accidente una cosa no existente por sí.

Y, tomada en esta acepción, contiene bajo sí a la materia, y a la forma y al compuesto; en ese sentido, la forma es en primer lugar sustancia, por la cual existe cuanto existe por sí, y en segundo lugar el compuesto, y en tercer lugar la materia, que no puede existir por sí en la naturaleza sino por la forma; y esos tres sentidos son los que originan la división de la sustancia en tres clases... (ibid., p.64).

Capítulo VIII

Cómo el entendimiento es el otro género del alma y separable, y cómo es sombra de la inteligencia, y la sensible es sombra del alma racional, y la vegetativa, sombra de la sensitiva

1.642 *Sobre el entendimiento y la potencia* perspectiva, que es el entendimiento especulativo, *no está claro,* si es alma o alguna parte del alma, ya que, como hemos dicho, no es acto de alguna parte del cuerpo. Por eso, *parece que es otro género de alma,* pues *ése es el único género de ser que existe separado del cuerpo, como lo perpetuo de lo que es corruptible,* y ya se ha probado que la causa de la incorrupción es el existir natural antes de la corporeidad y contrariedad, y el entendimiento es una sustancia que existe naturalmente antes de ambas. Y por eso tiene un ser perpetuo e incorruptible y es necesario que esa sustancia posea después de la muerte otra vida. Es falso, por tanto, lo que los epicúreos dijeron, que el entendimiento se extingue desaparecido el cuerpo, porque, aunque se conceda que empieza a existir a la vez con el cuerpo, sin embargo, no recibe la existencia del cuerpo o de alguna unión con el cuerpo, como se ha dicho en los Preliminares, y lo que no depende del cuerpo en su existencia, no debe por eso desaparecer una vez desaparecido el cuerpo. También, como hemos dicho, es un diverso género de alma, ya que el alma intelectual tiene algunas potencias vitales en el cuerpo y otras sin el cuerpo, y está «en el horizonte de la eternidad y del tiempo», existente por encima de la naturaleza y por debajo de la inteligencia.

1.643 Por eso dijo Isaac elegantemente que el alma racional ha sido creada en la sombra de la inteligencia, queriendo decir con eso que el alma intelectual es una inteligencia sombreada, por ser el alma de un cuerpo mortal, porque por ese hecho la luz de su inteligencia está ensombrecida y lo que la inteligencia tiene en la simple quididad de las cosas, lo tiene el alma por la inclinación al continuo imaginable y al cuerpo, que es de materia móvil y transmutable. Y de ahí que el entendimiento humano entiende «con el continuo y el tiempo» cuanto piensa sobre los conceptos de las cosas. Y así como el alma humana es el resultado sombreado de la inteligencia, así también la sensible es una a modo de sombra del alma racional, y por eso se oscurece más y pierde el conocimiento intelectual y la investigación sobre la verdad de las cosas, y el discernimiento de lo torpe y de lo honesto, y de lo vergonzoso y lo no vergonzoso. Y esto sucede porque no tiene ninguna potencia que no esté ligada a la carne. Por lo cual, los seres que no tienen más que alma sensitiva, no son capaces de depurar los conocimientos a la vista de la verdad. Pero mucho más sumergida en el cuerpo está el alma vegetativa, que no tiene ninguna forma separada de la materia, sino que obra sobre la materia de las cosas por medio de las cualidades corpóreas, como digiriendo el alimento por el calor, y de igual manera realiza las demás operaciones.

Y el cuerpo más afín a esta sustancia es el cuerpo celeste, que es por eso llamado por Isaac sombra del alma vegetativa.

1.644 Así queda claro cómo el alma racional ha sido creada en la sombra de la inteligencia y es una cierta imagen de la eternidad existente sobre el tiempo, y el alma sensible es sombra del alma racional. Por lo cual, ésta puede influir en aquélla, y proyecta en ella algunos de sus pensamientos, como la inteligencia los proyecta en el alma racional. Y el alma vegetativa está en la sombra de la sensible e influye en ella; y por eso el alma vegetativa unida con la sensible hace el alimento conveniente para el órgano del sentido y no tan sólo para el órgano de la vida, ya que la vida es como el instrumento del alma sensible, como también la sensible es como el instrumento del alma racional en la abstracción de las formas. Y esas almas descienden en diversos cuerpos y van perdiendo nobleza a medida que se van sumergiendo más y más en los cuerpos, como si imaginásemos que la forma de un sello se recibe en diversas materias más y menos nobles: ninguna de éstas tiene la forma tal como se halla en el sello, y, sin embargo, cualquiera de ellas es un cierto resultado del sello mismo, más o menos oscura según la diversidad de la materia... (ibid., p.75s).

1643 Isaac, *De diff.* (ed. Muckle, p.313 v.25); San Alberto M., *De intell. et int.* tr. unic. c.8 (ed. Vivés t.9 p.515); Ribes Montané, *Cognoscibilidad y demostración de Dios según San Alberto Magno* p.68.

TRATADO III

Sobre los sentidos

CAPÍTULO IV

Digresión sobre los grados y modos de abstracción

1.645 ... Todo aprehender es un recibir la forma del objeto aprehendido no en el ser que tiene en el objeto mismo, sino en cuanto que es su «intención» y la especie bajo la cual se tiene algún conocimiento sensible o intelectual de un objeto aprehendido. Esta aprehensión, hablando en general, tiene cuatro grados. El primero e ínfimo consiste en que se abstrae y se separa la forma de la materia, aunque no de su presencia ni de sus condiciones; ésa la hace la facultad aprehensiva exterior, que es el sentido.

El segundo grado consiste en que se separa la forma de la materia y de su presencia, pero no de las condiciones materiales; esa aprehensión la hace la facultad imaginativa que, aun en ausencia de las cosas singulares, retiene las formas de las cosas singulares, pero no las despoja de las condiciones de la materia. Llamo «condiciones» de la materia a las condiciones y propiedades que tiene el sujeto de la forma, en cuanto que está en tal o cual materia, como, por ejemplo, tal posición de los miembros, o tal color del rostro, o tal edad, o tal figura de la cabeza, o tal lugar de nacimiento. Esas son, en efecto, ciertos caracteres que individuan a la forma y que se hallan en un individuo de una especie, de tal suerte que no se halla en ningún otro. Con ese tipo de aprehensión imaginamos con frecuencia a uno de pelo rizado que no existe, blanco y joven y con dedos largos o cortos, ninguno de los cuales caracteres los tiene en cuanto hombre. Esta es, pues, la segunda clase de aprehensión.

1645-1647 J. GESSNER, *Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin:* Phil. Jahrb. 44 (1931) 362-371; 457-475; 45 (1932) 65-82; R. Z. LAUER, *St. Albert and the theory of abstraction:* Thomist 17 (1954) 69-83; V. DAEHNERT, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an den Stufen der «Abstractio»* (Leipzig 1934); RIBES MONTANÉ, *Verdad y bien...* p.110-140.

1.646 El tercer grado de abstracción es aquel por el cual obtenemos conocimiento no sólo de los objetos sensibles, sino también de algunas intenciones que no se graban en los sentidos, pero que, con todo, no se nos manifiestan nunca sin los objetos sensibles, como son el ser social y amigo, y de trato agradable y afable y sus contrarios, que recibimos a una con los objetos sensibles, y, sin embargo, ninguno de esos caracteres se graba en los sentidos. Ese es el carácter que percibimos cuando percibimos que éste es hijo de Deón, y que es cordero u hombre, y que eso otro es lobo o león, por cuanto las formas sustanciales se aprehenden por intermedio de los objetos sensibles y no separadamente de ellos. Este grado es afín al conocimiento y nunca se da sin estimación y comparación.

1.647 El cuarto y último grado es el que aprehende las quididades de las cosas despojadas de todas las condiciones de la materia y no las recibe con las intenciones sensibles, sino más bien como simples y separadas de ellas. Y esa aprehensión es de sólo el entendimiento, como es el concepto del hombre en cuanto que conviene a todo hombre, o el concepto de la sustancia, y, para decirlo de una manera general, el concepto de la quididad universal de toda cosa, en cuanto que es su quididad y no en cuanto que conviene a éste o aquél. Pues lo que conviene a uno y no a otro, es algo propio y singular, y pertenece a las condiciones materiales e individuantes. En cambio, todo lo que es común y se halla tanto en uno como en otro y de la misma manera, es sin duda universal, que sólo es percibido por el entendimiento.

Y según estos grados de abstracción o de separación se hará después la distinción entre las facultades cognoscitivas... (ibid., p.101).

LIBRO III

Sobre las potencias cognoscitivas interiores y los objetos que las mueven

TRATADO II

Sobre el alma racional

Capítulo XIV

El entendimiento es separado y no mezclado

1.648 ... Toda facultad orgánica se debilita y destruye de por sí sin que intervenga la destrucción de otra cosa, o se debilita cuando se le presenta a su órgano alguna ocasión de debilitación o destrucción, como aparece en los sentidos interiores y exteriores y en todas las demás potencias orgánicas; mas el entendimiento ni se debilita ni se destruye por sí sin que intervenga otra cosa por la debilitación o destrucción de algún órgano; luego el entendimiento no es una facultad orgánica. Si se destruye o se debilita su operación, es porque se corrompe alguna otra cosa en el interior, como hemos dicho.

1.649 La segunda prueba es que ninguna facultad orgánica se conoce a sí misma o a su instrumento, ya que la imaginación no se imagina a sí misma ni a su instrumento, y lo mismo sucede en todas las demás facultades orgánicas. La causa de esto hemos dicho más arriba que es el que la forma, en cuanto que está unida a la materia por el ser material, no mueve a alguna facultad del alma, y que las figuras de los órganos y las facultades del alma, que son las formas sustanciales de los órganos, se unen con el alma por el ser natural y material, y por eso no las pueden percibir. El entendimiento, en cambio, se aprehende a sí mismo y a todo instrumento corpóreo, como demostraremos más adelante (ibid., p.196).

TRATADO IV

Capítulo I

Cómo las facultades que mueven son algo uno específicamente y muchas en cuanto al sujeto

1.650 El apetito es algo común al apetito racional y al apetito irracional, ya que la *voluntad,* que es sólo propia de la razón, es *apetito* racional. La causa de ello es el que la voluntad es algo libérrimo del alma, y se dice que hacemos por nuestra voluntad lo que hacemos solamente de nosotros mismos sin sufrir ninguna coacción. Ahora bien, la completa libertad no se da en las cosas que están ligadas a la materia, y por eso en el ser sensible no hay voluntad propiamente, y si algunas veces se dice que los brutos animales quieren, se trata de un abuso del nombre, tomándose su apetito o deseo sensible por voluntad. La completa libertad se halla en esa voluntad ya dicha. Eso aparece claro por lo siguiente: La coacción para hacer algo o para consentir en algo procede de tres causas: la violencia exterior, la ligazón a la materia en la cual se halla una facultad, la razón y el silogismo, por el cual se constriñe a la razón al asentimiento a la verdad; de todos esos factores se ve desligada la voluntad.

1.651 En efecto, ejercida la coacción exterior sobre el cuerpo, permanece libre la voluntad, y disiente interiormente de aquello a lo que se ve constreñida exteriormente. Igualmente, no es una facultad orgánica, y por eso no es llevada ni impelida por la naturaleza, como son llevados los brutos animales a sus acciones. Asimismo, después de una conclusión sobre algo que hay que hacer, que se ha probado como algo necesario, la voluntad todavía es libre para querer o no querer eso, y muchas veces no lo quiere. Ella sola es la única causa total de sí. Pues la única razón suficiente para querer algo en lo que la voluntad consiente, es que lo queremos, sin que haya ninguna otra causa, y por eso el reino de la voluntad

1650-1651 Ribes Montané, *Verdad y bien...* p.245-256.
1651 San Alberto M., *Met.* (ed. Colon. t.16 p.16 v.14-15).

es semejante al reino del tirano, que dictó leyes a su capricho y no por alguna causa de la utilidad pública, como dice el proverbio:

«Así lo quiero, así lo ordeno; sea la razón mi voluntad».

En cambio, el reino del entendimiento práctico es semejante a la monarquía; en ella el rey sabio gobierna no siguiendo en sus decisiones sino lo que dicta la razón de la utilidad pública. Se ve, pues, claro que esa voluntad de que hablamos es una clase de apetito... (ibid., p.234).

Capítulo VI

El entendimiento que mueve a obrar siempre es recto, pero la fantasía y el apetito a veces son rectos, a veces no

1.652 Si queremos ahora considerar las diferencias entre éstos (el entendimiento, la fantasía y el apetito), hallaremos que el *entendimiento* en cuanto tal y en cuanto que no tiene nada mezclado de fantasmas, *siempre y universalmente es recto;* pues no es otra cosa que una potencia habitual que posee el hábito de los primeros principios morales y prácticos, en los cuales no hay ningún error, como, por ejemplo, que no hay que matar, que no hay que fornicar, que no hay que robar, que hay que practicar la justicia, que hay que dar culto a Dios, que hay que honrar a los padres, que hay que constituir la sociedad civil.

Y lo mismo en las artes, como, por ejemplo, en la arquitectónica, que hay que poner los cuerpos pesados abajo y los ligeros arriba, que los que se van a unir hay que ajustarlos antes, para que queden bien unidos, y cosas parecidas. Y por eso algunos autores llaman a este entendimiento un tribunal natural, en el cual están registradas las leyes universales de la naturaleza del derecho. «En cambio, el apetito y la fantasía son a veces rectos, a veces no». Por eso también, si el entendimiento, saliendo de sí, recurre a las fantasmas, puede ser recto o desviarse. Y ello porque el «apetito mueve siempre», como hemos dicho, a rehuir o a buscar algo externo, «esto es», a aquello que presenta el carácter de *bien* conveniente o de mal nocivo; pues *no* mueve a *todo* bien. Pues se da un cierto bien que nosotros no nos podemos procurar, y a ése no mueve el apetito, *sino* que mueve a un *bien actual,* que puede ser objeto de nuestros actos y movimientos, y que nos lo podemos procurar por esa actividad nuestra. Ahora bien, todo bien así lo es respecto de objetos particulares, que *contingentemente* son de *esta o aquella manera,* y por eso algunas veces [tal objeto] es recto, y algunas no.

1652 San Alberto M., *De bono* (ed. Colon. t.28 p.263 v.19); Ribes Montané, *Verdad y bien...*, p.275; E. Pérez, *Valor normativo de los principios universales del derecho natural según San Alberto Magno:* Angel. 48 (1971) 391-402.

1.653 Y como el apetito y la fantasía versan sobre esa clase de bien, unas veces sucederá que son rectos, y otras que no lo son. Pues, si lo que presenta carácter de bien es el bien simplemente, absolutamente, es decir, lo que siempre y dondequiera es bien, entonces la fantasía y el afecto sobre él son rectos. Pero si es bien como algo de ahora, y no absolutamente, eso puede ser por dos capítulos; el bien absolutamente presenta, en efecto, dos caracteres: uno, que es bien siempre; otro, que es bien para todos dondequiera; por oposición a esos dos caracteres se dice de algo que es bien de aquí y ahora. En cuanto que se opone a lo que es siempre bien, se le llama bien de este momento actual que afecta con su presencia actual al sentido, deleitándolo; ése es el bien que buscan el bruto animal y el incontinente. En cuanto que se opone a lo que es bien en todas partes, se tiene el bien que es circunstancialmente aquí un mal. Así, es bueno el devolver el depósito a aquel que lo confió a nuestra fidelidad, y, sin embargo, en este caso particular es malo, porque si es una espada y el que la ha confiado o depositado se ha vuelto loco, es malo el devolverle la espada, y lo mismo pasa en otras cosas.

1.654 Por eso, tratándose de casos u objetos particulares, no puede ejercer una dirección absolutamente acertada el entendimiento, y, por lo mismo, respecto de esos objetos la fantasía y el apetito corren la alternativa de ser rectos o no rectos.

1654 Aristóteles, *Eth. Nic.* 1.5 c.10 (1137b 25-30); M. Mueller, *Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie:* Div. Thom (Fr.) 12 (1934) 165-182.

Por eso se dice en la *Etica* que el que hace epiqueya, que dirige en los casos particulares, es preferible al justo que se esfuerza siempre por dirigir las acciones por los principios universales del derecho, pues no siempre la movilidad de las acciones llega a encajar con la norma y regla de lo universal. Por eso también dice Aristóteles que en tales casos la dirección es como la regla en las edificaciones de Lesbia. Lesbia es una isla en la cual se da una clase de piedra que no se puede labrar, y por ello los naturales de allí no usan las escuadras para construir, sino que emplean una regla de plomo que, acomodándose a la superficie irregular del edificio, únicamente sirve para evitar que resulte una curvatura desmesurada.

Pues lo mismo, el conservar la rectitud absoluta en el orden de la acción consiste algunas veces en seguir la línea curva, y es mejor a veces dispensar de la ley en las cosas morales que observarla en tal o cual caso... (ibid., p.234-236).

Capítulo X

Sobre la diversidad de las facultades que mueven según los platónicos y los teólogos

1.655 ... Siendo dos las facultades que mueven como determinantes del movimiento, el entendimiento y la fantasía, distinguiremos varias partes en cada una de ellas. Pondremos en el entendimiento todas aquellas que de algún modo contienen una especie motriz de nuestras acciones. Pues ocurre que se dan los hábitos universales en el orden de la acción, que son como los primeros principios del orden moral, en los cuales no cabe error, y que son los rectores supremos en el mismo, principios que no hemos recibido o aprendido de nadie, sino que nos son innatos, como el de que no hay que robar, que no hay que injuriar a nadie, que lo que no quiero para mí, no debo hacerlo a otro, y los demás parecidos; y la parte del entendimiento asociada que va con ese hábito la llamaron los antiguos platónicos *synderesis*, pues decían que nunca yerra

1655 O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] Siècles*, 6 tom. (Gembloux 1942-1960) II. p.203ss.; Ribes Montané, *Verdad y bien...* p.271-282.

de por sí; otros posteriores la llamaron tribunal natural, porque el juicio que nos proporciona sobre las cosas morales, lo tenemos por la misma naturaleza, lo mismo que los primeros principios de los objetos en el orden especulativo, ya que son los instrumentos del entendimiento práctico, con los cuales conoce también otros objetos en el orden de la acción.

1.656 Y como de los universales se desciende a lo particular, la razón subsume bajo esos universales como una proposición menor, comparando y aplicando el universal a lo particular, diciendo que esto o aquello es fornicación o hurto o adulterio, o que hay que vivir en esta o en aquella justicia, o que hay que dar culto a Dios con tal o cual clase de culto; y ya en este terreno hay dilatado campo a muchos errores. En efecto, también el tirano percibe bien el principio universal, a saber que hay que observar las leyes, pero yerra al decir que es ley eso que ha sido decretado en detrimento del pueblo. Eso que ha resultado a modo de conclusión de esos dos, a saber, de la sindéresis que propone y la razón pensante que subsume [la proposición menor], se ha acostumbrado llamar conciencia, y por eso la conciencia acusa o excusa un acto en el foro o ante los tribunales, ya que constriñe o no al que obra, en virtud de una cierta obligación silogística. Y no es tan sólo del derecho natural de donde procede la sindéresis, sino también del derecho divino y del derecho positivo humano, y varía según las costumbres e instituciones de los seres vivientes.

1.657 Derivados de las precedentes, tenemos unos hábitos que nos dirigen en el orden de la acción: de ellos, a la parte que, informada por el derecho divino, rige las acciones, se le ha dado el nombre de «la porción o parte superior de la razón», porque culmina en el derecho superior, que es una cierta semejanza de la justicia y rectitud divina. Algunos la llaman «la razón de la sabiduría», porque dicen que la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas, que son sublimes y rectísimas. Como esta parte comprende no tan sólo a los

1656 Cf. B. Cunningham, *Albertus Magnus on the natural law*: Journ. Hist. Ideas 28 (1967) 479-502; Ribes Montane, *Verdad y bien...* p.252-253.282-286.

1657-1658 San Agustín, *De Trinit.* l.12 c.14 n.22 (PL 42,1009); San Alberto M., *In II Sent.* D.24 a.1 (Vivés, 27 p.408b); R. W. Mulligan, «*Ratio inferior*» *and* «*ratio superior*» *in St. Albert and St. Thomas*: Thomist 19 (1956) 339-367.

[principios] universales en sí considerados, sino también puestos en relación con las particulares, por eso no se halla libre de pecado en el orden moral, si bien los pecados no toman su comienzo de ella, sino de la parte que se aplica a los particulares.

1.658 Por lo que hace a la parte que es informada por el derecho humano, que es positivo y sancionado por la costumbre, no tiene nada que sea recto a perpetuidad, sino que la norma con que regula las acciones, toda ella es particular, local y temporal, y variable según los casos, como varía la regla de la construcción en Lesbia, como antes hemos dicho. A ésa la llaman «la porción o parte inferior» de la razón. Algunos la llaman la razón de la ciencia, pues por ciencias entienden, no lo que proviene de la demostración, sino el hábito humano que dirige las acciones, y es un hábito que nos enseña a conducirnos bien aunque otros obren mal, guiándonos por lo que cuadra a un buen proceder según el derecho positivo y la conducta de los ciudadanos. Esas porciones de la razón, superior e inferior, son una sola en cuanto a su sujeto, si bien se distinguen en sus hábitos, en sus actos y en su cometido.

1.659 Pero es de saber que, así como de un principio universal de derecho natural se llega por la proposición subsumida por la razón a la conclusión que se llama conciencia, así también, de la razón superior que propone lo que es derecho divino, y por la razón que pone en relación a ese universal con el particular, se llega a la conclusión que, a su vez, se llama también conciencia. Y algo parecido sucede cuando la razón inferior propone algo que pertenece al derecho humano, y la cogitativa lo conecta con el orden de la acción, y se llega a una a modo de conclusión, que también se llama conciencia en virtud de un semejante tipo de obligación, porque en todos esos casos la obligación se presenta a modo de fruto de un silogismo. Con todo, cuando la propuesta viene de parte de la razón inferior, no se trata de una argumentación perfecta, sino que es imperfecta, por faltar una proposición universal. Nada

1658 E. Pérez, *Valor normativo de los principios universales del derecho natural según San Alberto Magno:* Angel. 48 (1971) 391-402.
1659 Ribes Montané, *Verdad y bien...* p.282-286.

hay, en efecto, en las instituciones humanas que sea tan universal, que deba ser hecho dondequiera, siempre y por todos.

1.660 También es de saber que, así como en los motores de las esferas [celestes] el superior ordena al inferior, así también sucede en nuestro caso, pues lo natural y divino ordena lo humano; y por eso, con toda verdad, el derecho humano es el que corre alguna variedad según las vicisitudes de los hombres y, sin embargo, toca, en lo posible, al derecho divino y al derecho natural, y el derecho natural es una especie de imagen del derecho divino. Sobre estos puntos se hablará en el tratado *De civilibus.*

1.661 Lo que hemos dicho sobre las facultades que determinan el movimiento en el hombre, vale también sobre las potencias apetitivas, ya que el apetito, como hemos dicho, es algo común que se divide en el apetito racional y en el sensitivo, y el racional se llama voluntad, y el otro, que es parte sensible del alma, se llama deseo. De la voluntad hemos dicho antes que tiene libertad para querer y es como la facultad de todas las almas, ya que no pensamos sino cuando queremos, ni razonamos más que cuando lo queremos, ni andamos más que cuando queremos; y así viene a ser como el motor de las demás facultades para que obren. Y decimos que por la voluntad somos nosotros dueños de nuestros actos y libres; pues «por libre entendemos al que es causa de sí y no causa de otro». Pero como esa facultad que llamamos voluntad, en cuanto ordenada proviene de la razón deliberante, y tanto la deliberación como el apetito de la voluntad versan sobre el mismo objeto, entonces esa facultad que procede de ambas con ese orden se llama libre arbitrio: arbitrio, por la intervención de la razón que delibera y que arbitra, y libre, por la libertad de la voluntad. Por eso se dice muy acertadamente que «el libre arbitrio es una facultad de la razón y de la voluntad». Pues la razón, como dice Aristóteles en el lib.6 de la *Etica,*

1660 San Alberto Magno, *Politica* 1.3 c.10.
1661-1662 Ribes Montané, *Verdad y bien...* p.246-256; O. Lottin. o.c., p.120-211; Michaud-Quantin, *La psychologie de l'activite chez Albert le Grand* p.205-231.
1661 Aristóteles, *Met.* 1.1 c.2 9(82b 25); San Alberto M., *Met.* 1.1 tr.2 c.7 (ed. Colon., t.16 p.24 v.14-15); Id., *In II Sent.* D.24 a.5 (Vivès, 27 p.40).

tiene su campo en el orden de las acciones contingentes, y la libertad nos hace ser causas de ellas.

1.662 De ese arbitrio y de esa libertad nace una facultad que es propia del hombre en el obrar, ya que sólo el hombre ha sido constituido árbitro de sí mismo, y lo que decide, libremente lo elige o lo desecha. Y por eso solamente eso acusa o excusa en el foro. Si el hombre no fuese árbitro de sus acciones o de sus omisiones, y si no fuese libre, el legislador no premiaría o castigaría sus acciones.

Mas cuando digo que el hombre es árbitro de su conducta, lo asimilo al árbitro cuya decisión arbitral no está condicionada por la pena, sino que está en su libre determinación el decidir lo que le plazca, y por eso, el arbitrio muchas veces es perverso, pero la única causa de esa perversidad es la voluntad. De ahí que la causa más principal de la maldad es la voluntad, cuya es la libertad, más que la razón, cuyo acto propio es el arbitrio... (ibid., p.240-242).

METAFISICA

LIBRO I

DE LA FUNDAMENTACIÓN DE ESTA CIENCIA Y LA DE LOS PRINCIPIOS QUE SON CAUSAS

TRATADO I

De la fundamentación y nobleza de esta ciencia

CAPÍTULO III

Digresión: con qué unidad y cómo es una esta ciencia

1.663 Esta ciencia es también una porque, aunque trate de muchas cosas, trata, sin embargo, de todas ellas en cuanto que han sido reducidas al ente como partes suyas, y en cuanto

1662 RIBES MONTANÉ, *Verdad y bien...* p.260.
1663-1674 GEYER, *Prolegomena,* en *Alberti Magni Metaphysica,* ed.cit., p.VII-X.

siguen al ente en cuanto tal. Y por eso, el ente tiene en todos esos objetos unidad de analogía, unidad que es propia de algo que no es completamente equívoco, sino de muchos que dicen relación a una sola cosa, no de suerte que se halle en ellos según un solo concepto, ni tampoco según un concepto diverso, como dicen algunos erróneamente, sino más bien de tal modo que todas esas cosas diversas son en alguna manera de uno solo, y el modo como son de ese uno solo, es diverso en cada una de ellas. Pero cualquiera de esos modos diversos es modo de eso que es simplemente uno, como la sustancia es simplemente ente, y del mismo ente es la cuantidad, y algo del mismo es la cualidad, y así en todos los demás casos; con esa clase de unidad se vincula el sujeto de esta ciencia con los objetos que son partes suyas (*Opera omnia,* ed. Colon.—Münster, XVI/1 p.5).

CAPÍTULO IV

Sobre el primer principio que engendra en nosotros la ciencia, que es el deseo natural de saber

1.664 ... Esto supuesto, digo que sólo en el hombre, entre todos los animales, se da en el obrar por los sentidos el deleite por el sentir mismo y el recibir el conocimiento de los objetos sensibles al margen de todo aspecto práctico de lo nocivo y lo conveniente, que pueda acompañar al objeto sensible. Los demás animales no se guían en el uso de los sentidos por el deleite que puedan encontrar en el conocimiento de los objetos sensibles, sino por el daño o la utilidad que reciben con lo sentido. Por eso no se deleitan con los colores ni con los sonidos musicales, ni con los olores, ni, en general, con los objetos sensibles sino en cuanto que les comunican que hay algo que conduce a su bienestar o malestar. El hombre es el único que se deleita en el uso de los sentidos sensibles por sí y accidentalmente, y en el propio y en el común por el sentir mismo, y al margen de todo otro deleite anejo, ventaja o desventaja o cualquier utilidad para la vida: eso es deleitarse con el conocimiento mismo de los objetos sensibles en cuanto que es un conocimiento que dimana de la fuente

universal de todo conocimiento. Como en el mismo hombre existe, además, el conocimiento intelectual, no podrá haber deleite en el conocimiento sensible, sino en orden al intelectual; y así, el deleite en el conocimiento de los objetos sensibles, en cuanto que como tales se presentan sin alguna otra utilidad, es señal de que el hombre desea por naturaleza saber... (ibid., p.6).

TRATADO II

De las propiedades de esta sabiduría

Capítulo X

Del orden que hay que observar en la enseñanza de esta ciencia

1.665 Asimismo, como está claro por lo que queda dicho, todas las ciencias especulativas la suponen, y por eso sus demostraciones se remontan a ella y en ella se fundan. Así, pues, la luz de los objetos inteligibles de esta ciencia recoge en todos los seres particulares lo que se proporciona más naturalmente a nuestro entendimiento, que está adherido al espacio y al tiempo. Va recibiendo, pues, poco a poco, cada vez más luz de la resolución de los inteligibles físicos y matemáticos en los principios divinos; y por ello, en nosotros arranca también esta ciencia de los objetos físicos y matemáticos, y termina en la especulación de los divinos. Por lo cual también se la enseña en último lugar, y los filósofos, conducidos por las otras ciencias, culminaban su vida de estudios en ésta. Pero ahora que hemos sido orientados e instruidos por otros, procederemos de modo inverso, empezando la enseñanza por el género más alto de las causas y de los principios... (ibid., p.27).

TRATADO III

Sobre las propiedades de esta ciencia de por sí

Capítulo XI

Digresión: sobre los cuatro temas de los que trata esta ciencia...

1.666 Dudará tal vez alguno que, siendo esta ciencia sobre el ser, que es simple y al cual suponen el ser mensurable o numerable, o el ser físico en general y todo ser determinado, podría parecer esta ciencia que no puede entablar el estudio de los principios de dicho ser.

Esta dificultad se resuelve en seguida si se recapacita bien en lo que se ha dicho hasta ahora. En efecto, como dice Boecio con toda verdad en el *De hebdomadibus*, «todo lo que es, de un principio tiene el ser, y de otro el ser esto», pues tiene el ser del concepto simple *(esse)* del ente y de la esencia, ya que el ser no es otra cosa que el acto del ente o de la esencia. Y el ser eso que es, lo tiene de lo que se añade al ente y lo determina y lo hace formar número. El principio, pues, y la causa, al no decir tan sólo el simple ser, sino lo que es y lo que tiene un ser determinado, son, evidentemente, algo del ente y que siguen al ser.

1.667 Esto es también claro por el hecho de que lo que divide (o los capítulos de división) en los seres, son el ente, el principio y la causa. Pues no todo lo que es tiene principio, porque entonces habría principio del principio, y no se pararía hasta el infinito; pero todo lo que es objeto de ciencia debe tener causas y principios, ya que el entender y el saber tiene lugar en todas las ciencias a partir de los principios y las causas en orden hasta llegar a los elementos de los objetos sabidos. Pero, aunque la causa y el principio son algo que sigue al ente, no tienen recibido ese carácter del ente mensurable o móvil que es el matemático o el físico, sino que conceptualmente lo poseen anteriormente a eso. Y por eso, ni

1666 Boecio. *De hebdom.* (PL 64,1311) (ed. Peiper 169, v.39-40). *(Los filósofos medievales* I n.900).

la matemática ni la física tienen por qué tratar de ellos ni de fundamentarlos, en cuanto tales. Así, pues, aunque tanto la matemática como la física determinan las causas y principios peculiares de ellas, no deben, sin embargo, determinar nada sobre la causa en cuanto tal, o del principio en cuanto principio. Esa es misión que se reserva a la filosofía primera (ibid., p.28).

LIBRO II

De la finitud de las causas en la teoría de la verdad

Capítulo XII

Sobre el impedimento natural en la especulación sobre la verdad

1.668 Hay otro impedimento en la especulación de la verdad que tiene su raíz en nuestra misma condición natural. Aunque el hombre, en cuanto hombre, sea el solo entendimiento, sin embargo, éste, en el hombre, en su desarrollo natural, es arrastrado por la imaginación y los sentidos y otras fuerzas corporales que no le dejan contemplar en su puridad la teoría de la verdad. Así, unos, si no se les demuestran *matemáticamente* las cosas que se les dicen, *no les dan su asentimiento.* Estos son aquellos en los que la fuerza de la imaginación prevalece sobre el entendimiento. Los tales no creen más que lo que son capaces de imaginar. Y por eso se imaginan fuera de este mundo otro semejante, y un espacio y un tiempo que se extienden hasta el infinito, ni aceptan que existan algunas sustancias intelectuales en las que no hay aquí ni ahora, ni dicen que la eternidad sea algo y los seres similares que llegan a conocerse por el entendimiento, sin que se los transmita la imaginación. Otros, que tienen el entendimiento completamente vuelto hacia los sentidos, no aceptan nada si no se les muestra en *ejemplos* por los sentidos. Los que están acostumbrados a las ficciones de las leyes, *se dignan el que se les aduzca como testigo un poeta* que forje tales ficciones. En cambio, los que están acostumbrados a los estudios filosóficos quieren en todo lo que oyen una *certeza,* o de evidencia inmediata, o de demostración. A otros, hechos a la vulgaridad y a la ignorancia, les parece triste y adusta la certeza filosófica, o porque, por no haber estudiado, no son capaces de entender tal lenguaje, ignorando la eficacia del aparato silogístico, o por *la cortedad* o defecto de razón o ingenio. En efecto, una verdad que se obtiene con certeza por vía silogística, es de tal condición que no puede fácilmente alcanzarla el que no estudie, y está totalmente incapacitado para ella el que sea de cortos alcances... (ibid., p.103).

Capítulo XIII

Sobre los remedios contra esos impedimentos

1.669 Los remedios contra los impedimentos señalados son: contra el primero, que proviene de la fuerza de la costumbre y lleva consigo la ignorancia de la mala disposición, hay que instruirle al hombre en el modo de pensar filosófico, con el cual sepa *cómo hay que recibir lo que se dice,* porque entonces lo que se oponga a tal modo de pensar lo refutará y no lo aceptará como un verdadero concepto. Ese modo de pensar se da en las ciencias lógicas en todas sus variedades de argumentaciones perfectas e imperfectas, porque con ellas estaremos capacitados para razonar silogísticamente sobre cualquier problema y, al mantener una disputa, no diremos nada inadmisible, sabiendo distinguir en todo lo probable de lo aceptado como cierto por todos, o lo que se ha encontrado en muchos de lo que es propio y esencial de los particulares; gracias a ellas seremos capaces de discernir lo cierto de lo retórico y lo poético. Por eso, es *absurdo* que alguno no se haya impuesto antes en ellas e intente obtener alguna ciencia de estos objetos, que es esencialmente especulativa y a la vez el conocimiento de su modo propio de proceder, sin poseer antes el método común a toda la filosofía. En efecto, no es cosa fácil el alcanzar una ciencia con su método propio, descuidando el método común o general: el que proceda así, desconocerá la estructura de las pruebas y aceptará con frecuencia como verdadero lo falso y lo no demostrado como demos-

trado. Por eso, los que no están formados en lógica, vemos que incurren en error en todas las materias.

1.670 Contra el segundo impedimento, radicado asimismo en la naturaleza, el remedio está en que, una vez conocido el modo común de argumentar, sepa cada uno discernir el modo propio de cada materia, ya que es de sabios el tratar de obtener de cada cosa la certeza que consiente... (ibid., p.104).

LIBRO IV

Sobre los principios de esta ciencia; su propiedad, su sujeto y su dignidad

TRATADO I

De qué sujeto y de qué propiedades se trata

Capítulo IV

Digresión: ¿Existe desde toda la eternidad la verdad del principio de contradicción?

1.671 ... La respuesta a todos esos sofismas no es difícil: «Verdad primera» se dice en dos sentidos. En uno, es primera la verdad que no sigue al ente en cuanto ente, el cual es término último de todo análisis. Y ésa es la verdad divina, que no está bajo el ente: no coincide con aquella acerca de la cual no es posible errar, ya que, aunque en sí sea evidentísima, sin embargo, a causa de esa excelencia, no es perfectamente inteligible, como dice el Filósofo, y por eso ha habido muchos errores a propósito de ella. Ni estriba su evidencia en que sea el principio esencial de toda verdad, como lo son las que son evidentísimas por su naturaleza, sino que es evidentísima en sí y para sí y como principio efectivo de las demás verdades, cuya esencia y expresión no puede alcanzar el entendimiento a causa de su excelencia.

1670 Aristóteles, *Met.* 1.14 c.2 (1090a 3); San Alberto M., *Met.* 1.10 tr.1 c.4 *(Opera omnia* XVI).

Y por eso en muchos esa verdad se halla condicionada y recibida de otro, y no es de una misma condición que otra verdad alguna. Y aunque se diga que la verdad primera se halla en todos naturalmente impresa, eso no es sino respecto del conocimiento de su existencia y no del de su naturaleza, ya que no tiene definición ni constituye la definición de otras verdades (ibid., p.205).

LIBRO V

Sobre la distinción de los nombres

TRATADO VI

De lo que se sigue del ente según los modos por los cuales el ente procede de los principios en todos los géneros del ente

Capítulo VII

Digresión: Exposición de la naturaleza del universal y de los accidentes que le siguen...

1.672 ... La naturaleza que es un universal simple, es una naturaleza existente en sí, que consta de sus notas o elementos que la definen, o, si es ella la primera que constituye la definición (o la primera nota constitutiva), entonces consiste absolutamente en su quididad y no se la toma o entiende como unida a alguna propiedad o accidente o respecto que sigan a su ser. Por ejemplo, si decimos que el hombre precisamente en cuanto hombre, existe, o es hombre; pues, entonces, su ser no depende de que esté en el entendimiento o en un sujeto, porque tomado así, no hay nada de su ser que no entre en el concepto de su definición. Y por eso, así tomado, ni es propio ni común, ni uno ni muchos; ya que nada de eso se halla en su definición, aunque no repugne que cualquiera de

1672-1674 R. Meister, *Zur Formulierung des Universalienproblem bei Albertus Magnus:* Wiener Studien 50 (1932) 160-165; G. Sestili, *L'universale nella dottrina di S. Alberto Magno:* Angel. 9 (1932) 168-186; Ribes Montané, *Verdad y bien...* p.141-149.

esos aspectos o predicados le competa por algo sobreañadido a su naturaleza o esencia. En efecto, puede sucederle que se halle en éste o en aquél, y así resulta propio. Puede sucederle también que se halle separado, y así resulta un inteligible; puede asimismo sucederle que se halle terminado y dividido, y así resulta uno; y puede todavía sucederle que se halle dividido por la división de la materia, y así resulta muchos.

1.673 Si se nos pregunta, pues, si el hombre tomado en cuanto hombre es común, o propio, o uno, o muchos, respondemos que, en cuanto hombre, no es nada de eso, ya que ninguno de esos aspectos le define, sino que todos ellos son algo que sigue a su ser. Pero si la pregunta se plantea en estos términos: si el hombre en lo que tiene de hombre, en su ser de hombre, es uno, o muchos, o común, o propio, respondemos que esa expresión se puede entender de dos maneras. Si al decir «en cuanto es hombre» se toma «hombre» como predicado, entonces decimos lo que antes, que el hombre, en cuanto es hombre, no tiene ninguna de esas cosas, sino que, más bien, en cuanto es hombre, es animal racional. Pero si se pone hombre como sujeto, entonces el sentido es: el hombre, en cuanto que es, esto es, en cuanto que posee la existencia, no hay ninguna dificultad en que, siendo muchos los sentidos del ser, sea el hombre, en cuanto que es, uno o muchos.

1.674 Pero en la expresión: «el hombre es hombre» y «el hombre en cuanto hombre es hombre», no se denota otro ser que el que va incluido en la definición, y por eso, si se toma una naturaleza absolutamente simple, no tendrá definición, y en ese caso coinciden las preguntas por su existencia y por su esencia, y un tal ser ni es verdaderamente uno, ni muchos, ni común, ni propio, como sucede en la causa primera. Tomada, pues, de esa manera la naturaleza en sí, es verdadera causa de todos aquellos cuya naturaleza es, y en ese sentido precede en el orden natural al existir de ella. Pero aunque, como dijimos, no existe el universal porque exista en el entendimiento, sin embargo, el universal no es sino un ser de razón. Lo cual se prueba así: El universal se constituye en cuanto que se concibe algo como uno en todos. Ahora bien, algo uno que se predica de todos no se da en la existencia que tiene en las

cosas, pues entonces a una misma cosa le sobrevendrían muchas o todas las individuaciones, lo cual es imposible; tiene, pues, que ser uno predicable de muchos en cuanto que algo uno está separado de todos, y esto se realiza por obra del entendimiento... (ibid., p.287).

SUMA TEOLOGICA

PRIMERA PARTE

TRATADO IV

De la esencialidad, simplicidad e inconmunicabilidad de Dios

Cuestión 19

De la esencialidad de Dios

Miembro primero: *¿Sólo Dios es verdadera y propiamente?*

1.675 Preguntamos por el sentido de esta expresión de San Agustín: «Dios es verdadera y propiamente». ¿Por qué *verdaderamente* y por qué *propiamente?* Verdadera y propiamente se dice que es, de suerte que «propiamente» se refiere al ente o a lo que es, y «verdaderamente» al ser *(esse)*. Entonces es verdaderamente el ser lo que es simplemente el ser, y lo que nunca tuvo, ni tiene, ni tendrá nada mezclado del no-ser: como se dice verdadero oro lo que no tiene nada mezclado de otro cuerpo. Y es «propiamente» aquello en que son idénticos lo que es y el ser *(quod est et esse)*. Pues aquello en lo cual es diverso lo *que* es y el *ser*, es por otra cosa distinta de aquella por la que es él. De ese modo compete a Dios el ser propia y verdaderamente... *(Opera omnia,* ed. Vivès, XXXI p.126).

Miembro tercero: *¿Son los demás seres, en comparación con Dios, accidentalmente, o por sí?*

1.676 ... Hay muchas cosas que se dan accidentalmente y que no son accidentes en su manera de ser, como, por ejem-

plo, le es accidental al animal ser hombre, y, sin embargo, no es accidente el animal ni el hombre. Y a lo blanco le es accidental que sea hombre o madera; le es accidental en el sentido de que no lo es de por sí. Pues de ese modo es accidental el ser a las cosas existentes que han sido creadas: no les compete en cuanto tales, sino en cuanto que dependen de otro; pues, por lo que respecta a su naturaleza, como ya se ha dicho, son nada, y de la nada vienen, que no puede ser principio de ellas. De ahí se sigue que, si sobre Dios se plantea la pregunta: ¿«existe»?, no se puede responder señalando la causa, ya que nada tiene anterior a Sí. En cambio, si se pregunta de la creatura si existe, puede darse la respuesta: porque tiene antes de sí lo que es causa de que ella exista... (ibid., p.130).

TRATADO VI

Sobre la unidad, la verdad y la bondad

Cuestión 25

Sobre la Verdad

Miembro tercero. Artículo 3, Parte I: *¿Es eterna toda verdad?*

1.677 ... SOLUCIÓN. Según la fe católica, hay que decir que la verdad es desde la eternidad: pero esa verdad es la de la luz divina que determina idealmente y por la razón a cada cosa a ser lo que es, y a no ser lo que no es, e igualmente haber sido y no haber sido, y a ser futura y no serlo. Pero en esta luz, antes de que el mundo y el tiempo existiese, no eran verdaderas las cosas distintas en el mundo, por la verdad de la significación y la de la cosa misma, ni por la verdad de lo contingente y necesario, ni por la verdad de lo complejo e incomplejo, ni por la verdad de lo sensible e inteligible, sino del modo como el efecto existe en su causa primera antes de existir efectivamente. Pero de ese modo, como dice Anselmo. la

1677-1679 F. Ruello, *La notion de vérité chez S. Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254* (Louvain-Paris 1969) p.93-108.

creatura que existe en el creador, no es la creatura, sino la esencia creadora. Y lo mismo dice el Filósofo en el libro *De causis:* que lo causado existe en la causa según el ser de la causa, y no como causado. Lo mismo siente Dionisio, al decir que «las cosas temporales existen en Dios intemporalmente, y las mudables inmutablemente, y las materiales inmaterialmente, y las compuestas simplemente, y las diferentes indiferenciadas, y las opuestas sin oposición».

1.678 A lo primero, pues, respondo que las «razones» matemáticas no son eternas en el auténtico sentido y definición de la eternidad, sino que los filósofos las llaman «eternas» como las razones inmutables perpetuamente se llaman eternas, porque participan de su carácter de la eternidad, que es la inmutabilidad.

1.679 A la razón que se aduce a título de confirmación, respondo que, aunque no se pueda señalar un tiempo en que tales razones no sean verdaderas, sin embargo, *antes* del tiempo, ni eran verdaderas, ni existían la verdad de ellas en el orden ontológico. Si se dice: existían en la causa primera, ya se ha dado la solución; entonces no existían como las razones o esencias de las cosas, sino como la esencia creadora... (ibid., p.216-218).

Cuestión 26

Sobre la bondad en sí misma

Miembro primero. Artículo 3, Parte I: *¿Son todas las cosas buenas con la misma bondad?*

1.680 ... Algunos dijeron que en todos los casos en que se predica el término «es», se da una única predicación, no equívoca; porque suponían que en todos esos casos se predica el ser divino. La razón en que se fundaban era que eso divino es el ser que no es más que ser. Pues todo lo que existe por

1680 Boecio, *De hebdomadibus* (*Los filósofos medievales* I n.900).

otro, no es simplemente o sin más, sino que es esto. Y según Boecio, el ser que es esto, tiene de un origen o principio distinto el ser, y de otro, el ser esto; por lo cual, como tiene el ser *esto* por ser o provenir de otro, no tendrá el *ser* por aquello que proviene de otro, sino que lo tendrá por aquello que no proviene de otro. Y eso es el ser increado que (en decir de ellos) se predica unívocamente por el término «es» cuando se dice: «esto es» o «aquello es». Ese fue el error de Anaximeno y de Melisio, y después también de Alejandro y de algunos otros. Y lo mismo decían del bien, que de un principio tiene el ser esto, y de otro, el ser bien. Tiene el ser esto del hecho de que proviene de otro; y el ser bien lo tiene de la bondad primera, que no procede de otro. Pues el ser no tiene nada extraño mezclado. Por eso decían que todo bien tiene el ser bien de la bondad que no tiene nada extraño mezclado; ahora bien, esa bondad es la bondad primera; y por eso afirmaron que, así como todo ente es ente por la entidad primera, y así como toda verdad es verdadera por la verdad primera, así todo bien lo es por la bondad primera, y que el bien se predica unívocamente de todos los bienes, como la verdad de lo verdadero y el ente de los entes.

1.681 Este es un error pésimo, derivado de los antiguos hesiodistas que en la secta de los epicúreos filosofan haciendo teología, como dice Aristóteles en el lib. I de la *Física*. Y lo toca también Gilberto de la Poiré en su comentario al libro *De hebdomadibus*. Se trata de un error peligroso, no solamente contra la verdad filosófica, sino también contra la de la fe.

1.682 No son, pues, todos los bienes buenos formal y esencialmente por una única bondad primera, a no ser que la expresión «por una única bondad primera» tenga el sentido de relación a la causa ejemplar; pues en ese sentido es verdad que todos los bienes son buenos con una bondad, ejemplarmente: la bondad en todos los bienes es imagen de la bondad primera, y la bondad primera, forma y ejemplar de toda bondad. Y, como dijo Platón, toda bondad de cualquier bien procede de la bondad primera como de un cierto «ethivagio» o sello, la cual es forma ejemplar que da la forma y resplandece en las bondades de todos los bienes, pero existiendo separada en sí esencialmente de todos, como el sello existe esencialmente separado de todas las formas selladas. Y así como todo lo sellado por imitación conduce al sello, y no tiene un concepto absoluto, sino referido o relativo al sello, así toda bondad de cualquier bien nos lleva a la bondad primera y no tiene un concepto absoluto, sino relativo a ella, como la imagen y lo ejemplado lleva al ejemplar o la forma primera. Pero si esa expresión en ablativo, «por una única bondad» todos los bienes son buenos, se entiende en el sentido de la causa formal sin más, es una expresión falsa, ya que los seres que son diversos en número y en especie y en género son buenos con bondades diversas en número, especie y género.

1.683 A la primera objeción que se presenta de San Agustín, hay que responder: al decir «quita esto» y «quita aquello», entiende Agustín un quitar que a la vez es una resolución del particular en el universal, y de lo que es posterior en lo que es antes, y de lo causado en su causa y de lo compuesto en lo simple; pues en estos cuatro aspectos se reparte esto y aquello, y, como dice Dionisio, constituyen el juego de participado y participación. Si se hace esa resolución hasta el primer término, llegará así y se detendrá en la bondad divina o en el bien divino, que es la causa primera formal, ejemplar, simple y universal de todo bien en cuanto tal. A eso llama Platón el universal y la forma anterior a la realidad. De ello no se sigue que exista una única forma en todos los bienes sino causal y ejemplarmente...

1.684 A la otra objeción que se presenta de Proclo, se responde que tanto según Dionisio como según Proclo existen dos tipos de participación. *Participación* en sentido propio se dice cuando el particular recibe todo el universal en su esencia, pero no en toda su capacidad (de verificarse), sino sólo una parte de ella y de su comunidad, como, por ejemplo, el hombre participa a animal.

En un segundo sentido se dice *participación*, por semejanza con la primera, cuando la imagen recibe la semejanza de la

1683 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* l.VIII c.3 *(Los filósofos medievales*, I n.645).

forma primera en una parte de su capacidad total, como lo sellado recibe la forma del sello no toda su capacidad de sellar, sino sólo en parte, si bien recibe toda la semejanza del sello. En este sentido toman Dionisio y Proclo la participación. Y en él, el participante no recibe la participación según el ser y la esencia que tienen en la causa primera. En efecto, como se prueba en el libro *De causis,* ninguna bondad de las que fluyen de la causa primera puede ser participada por las causas segundas en la puridad y simplicidad con las que se halla la causa primera. Y por eso, la bondad participada se multiplica en los participantes, aunque en la causa primera sea una y simple (ed. VIVÈS, XXXI p.246).

TRATADO X

Sobre la «ousía», «ousiosis», hipóstasis y persona

CUESTIÓN 43

Sobre la «ousiosis» y la hipóstasis

1.685 SOLUCION. La distinción de estos nombres puede hacerse rectamente de cualquiera de los modos dichos. La razón de ello está en la manera de entender nuestra inteligencia la esencia divina. En efecto, la naturaleza divina, como toda otra naturaleza comunicable, puede tomarse, o como es en sí, esto es, en su simplicidad, o como se halla en el que la posee. Y el modo como lo entiende la inteligencia lo expresa por el lenguaje. Pues, por lo regular, suele suceder que el objeto entendido es expresado del modo como es entendido. Así, pues, si se le entiende del primer modo, se le expresa en latín con el término *essentia,* y en griego con el de οὐσία. Pero, si se le entiende como se halla en el sujeto, como éste es un ser determinado, eso tiene lugar de dos maneras: o se le expresa como determinado bajo una naturaleza indiferente, que no multiplican los supósitos ni se multiplica numéricamente en ellos, sino que en ellos es una entidad realmente indiferente y con simplicidad indiferente; y tomado en ese aspecto es expresada por el nombre de *subsistencia* o, en griego, οὐσίωσις. Por eso Boecio, en el libro *De duabus naturis in una persona Christi,* dice que «subsiste aquello que no necesita de otro, es decir, de algo que le sobrevenga para existir». Esto, en fuerza de la estructura misma del vocablo: «sistit» (subsiste), lo que está en sí mismo como en propio término, y también «sistit» a las demás cosas, evitando que se disuelva su ser. Lo que tiende a otro para ser, no subsiste, como el accidente. Subsiste, en cambio, lo que, estando bajo algo, está en él: y eso es lo que se llama propiamente subsistente, y su modo de existir, subsistencia.

1685 A. HUFNAGEL, *Das Person-Problem bei Albertus Magnus:* Studia Albert., Beiträge f. Gesch. der Phil. des Mittelalt., Suppl. B IV (Münster 1952) p.202-233; BOECIO, *De duabus naturis in Christo* c.3 *(Los filósofos medievales* I n.922).

1.686 Pero, si se entiende al ser divino en el sujeto en el que está, en cuanto que éste es distinguible y determinable por la aptitud de supósito como su propiedad comúnmente aceptada, entonces se lo expresa en latín en el término *substantia,* que es sujeto. Pues por el hecho de ser ocasión, como dice Avicena, para otro de existir en él, significa al ente completo en sí, determinable con propiedad y así eso se dice en latín *substantia* y en griego ὑπόστασις, ninguno de los cuales nombres expresa alguna propiedad significada singularmente. Pero, si se le toma como distinto actualmente con una propiedad inconmunicable, entonces en latín se le designa con el nombre de *persona* y en griego con el de πρόσωπον. Y ésa es la causa de que la persona se distingue y es numerable en las tres. Pues lo que distingue en acto, hace número en las cosas divinas, como se ha dicho antes en lo expuesto sobre el número de las personas. En cambio, la *hipostasis* o *substantia* es, sí, determinable en su propiedad, y así, numerable, pero como no está determinada actualmente, por eso entre los latinos no hace número, sobre todo en cuanto que denota la sustancia del sujeto con la propiedad común, como un ser en sí mismo que no necesita de otro para existir. Y por eso se llama al Padre sustancia, y al Hijo sustancia, y al Espíritu Santo sustancia, y los tres una sustancia. Si se objeta que los griegos decían tres sustancias o tres hipóstasis, se responde que los griegos entienden por *hipóstasis,* persona... (ibid., p.452).

TRATADO XIII

De los nombres que convienen a Dios temporalmente

Cuestión 53

Sobre el nombre de «Creador»

1.687 ... solución. Crear, lo mismo que hacer, se dice en muchos sentidos. En efecto, si crear es hacer algo de la nada, cuantos sentidos tenga el término *nada*, otros tantos tendrá el término *crear.*

Ahora bien, el término *nada* significa, en primer lugar, lo que es absoluta y simplemente nada; y entonces, cuando se dice: «de la nada», la preposición *de* denota la ausencia de principio esencial de lo que se hace, porque lo que de ese modo se hace de ningún principio esencial se hace, y ningún ente es principio de él como algo de que se eduzca. Digo principio intrínseco: sólo éste es esencial a lo que se hace. Este es el sentido del término *nada* en toda su propiedad. Hacer en ese sentido algo de la nada, es crear. Y eso es lo que se designa con el nombre de *Creador.* Por eso, «creador», en cuanto a lo que directamente significa, significa a la esencia divina, y en cuanto a lo que significa concomitantemente, connota en la creatura esa manera de proceder, de la nada a la existencia. Esa es la significación del nombre *Creador...* (ibid., p.540).

1.688 Es de advertir que, contrariamente a como se ha dicho hasta aquí, los filósofos entienden la creación según aquello que se dice en el libro *De causis:* «La primera de las cosas creadas es el ser». Ellos no dicen que ha sido creado sino lo que no presupone algo antes de sí, como el ente y el uno; y de lo que supone antes de sí algo, no dicen que ha sido creado, sino que ha sido hecho por información: la creación, en cuanto producción de la nada, no fueron capaces de conocerla por la razón natural. Pues al ser producción del ente creado, no puede desarrollarse o verificarse más que de un ente a otro ente, del principio a lo principiado, y no puede mudarse en el no ente. Y por eso, como dice Aristóteles en el libro I de la *Física,* todos los filósofos sostuvieron unánimemente que, de la nada, nada se hace. Y por esto también no es una opción de la humana inteligencia, sino un artículo de fe lo que se dice en el símbolo Niceno: «Creo en un solo Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra» (ibid., p.544).

Cuestión 55

Cómo competen a Dios cada una de las tres causas: la eficiente, la formal y la final

Miembro tercero: *¿Se da una causa final de todas las cosas, Dios?*

1.689 ... solución. Como dice Aristóteles, bien es lo que todas las cosas apetecen: ése es el bien en el sentido propio. Esto dice también Dionisio en el pasaje antes citado. Ese bien, aunque en sí sea simple y único, sin embargo, en sus efectos se halla muy multiplicado. Pues como dice Agustín en el libro II de las *Confesiones:* «Ese bien es de por sí suficiente, de por sí dulce y agradable, de por sí conservativo del orden y de la naturaleza, de por sí hermoso y noble, de por sí perpetuo, de por sí divino y asimilante a Dios, de por sí beatificante; todas esas condiciones y propiedades las posee juntas y perfectamente en un solo ser». Por eso dice Boecio en el libro III *De consolatione Philosophiae* que la «felicidad es un estado perfecto por la acumulación de todos los bienes».

1.690 Y aunque todas esas excelencias las tiene en sí y de por sí, sin embargo, en los bienes particulares que participan en El, no resplandecen todas ellas a la vez. Pues, como se dice en el libro *De causis,* lo que está en segundo lugar no es capaz de todos los grados de bien que se hallan en el primero. Así, en las riquezas no resplandece sino en la suficiencia, que es como una cierta sombra de la suficiencia absoluta, ya que

1689 Boecio, *De consolatione philosophiae* l.III *(Los filósofos medievales* I *n.855).*

nunca se desearían las riquezas si no se las viese envueltas en esa sombra de la suficiencia absoluta. Y en el placer resplandece por la dulzura; y tampoco se le desearía si no estuviese envuelto en esa sombra de la dulzura primera. Y en la virtud resplandece por la belleza de la bondad moral, y no se desearía la virtud si no se la viese envuelta en la sombra de la primera belleza. Asimismo, resplandece por la conservación del ser en las cosas que conservan el ser, tanto en los inanimados como en los vivientes.

1.691 Y por eso dice Boecio que la piedra desea ser una, y lo mismo los demás seres compuestos, ya que en la unidad de sus partes estriba su conservación; y esa unión es una sombra del ser que conserva, que es de por sí causa de conservación y de unión. Y en los que generan, resplandece en el ser perpetuo o perpetuamente, ya que la generación se ordena a la conservación y perpetuación de la especie; y no se desearía si no fuese una sombra del primer ser, causa de por sí de toda perpetuación. Y así sucede en todos los bienes particulares, que nunca se desearían si no fuesen una sombra del bien de por sí esencial. Así que, de todos, el bien esencial es la razón por la cual todo bien [particular] mueve al apetito. Eso es lo que dice Agustín en el libro VIII *De Trinitate:* «Bueno es esto y bueno aquello: quita esto y aquello, y verás el bien que es bien de todo bien». Pues él es el fin de todo apetito y de todo deseo, como dice Dionisio... (ibid., p.554).

1.692 A la otra razón que se presenta, respondo que el bien que posee la condición de todo bien, es sólo Dios. Pero los bienes particulares que se desean en cada caso particular, son deseados por las condiciones que presentan de un bien especial y no son Dios. Mas como no tienen eficacia para mover el deseo y el apetito sino en cuanto que son sombra y figura y tipos del bien esencial, por eso en todos ellos se desea el bien esencial, que es Dios; y en ese sentido, según Agustín, el bien esencial es el bien de todo bien (ibid., p.572).

1691 San Agustín, *De Trinitate* l.VIII c.3 *(Los filósofos medievales* I *n.645).*

TRATADO XIV

De las cosas que se dicen de Dios por metáfora y semejanza

Cuestión 59

De la traslación de los símbolos corporales a la predicación de Dios

Miembro cuarto: *¿Difieren todos los nombres que se dicen de Dios en el concepto o sólo en el nombre?*

1.693 ... solución. La pluralidad de los nombres o de los atributos divinos, proviene, según la filosofía y la teología, de la suma perfección y eminencia de la sustancia divina. A ésta, en efecto, la concebimos como la causa universal que precontiene y posee eminentemente en sí todas las clases de bondad que de ella se derivan a los seres creados que la participan, como dice Dionisio; y como las precontiene a todas, de todas ellas recibe el nombre. Y llamo «clases de bondad», siguiendo a Anselmo, a todas aquellas procesiones o derivaciones que fluyen de la primera causa, y cuya presencia es mejor que su ausencia, para todas y cada una de las cosas. Pues, como las precontiene a todas ellas, y cada ser recibe el nombre de lo que tiene en sí mismo, por eso es llamado con el nombre de todas ellas, y en ellas se manifiesta.

1.694 En efecto, como dice Dionisio, por ellas como a través de unos como resplandores y rayos se expande y difunde sobre toda la faz de la naturaleza y se halla entrañado en los seres existentes, según la analogía con que posea la existencia: en los vivientes, vitalmente, según la analogía con que participan la existencia; en los sensitivos, sensiblemente; en los irracionales, irracionalmente, y en los intelectuales, intelectualmente, según la relación en que se hallan con la vida, con el sentido, con la razón y con la inteligencia. Así que, cuando

1693 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De los nombres divinos* c.4 *(Los filósofos medievales* I *n.804).*

1694 Pseudo-Dionisio Areopagita, o.c., c.1 *(Los filósofos medievales* I *n.787).*

es nombrado bajo un aspecto determinado algo de El, no puede ser nombrado con un solo nombre, sino con muchos, ya que se manifiesta en muchos, y no en uno solo...

1.695 Hay algunos que dicen que los nombres místicos se predican unívocamente de Dios y de la creatura; así, cuando se llama a Dios justo, se denota la justicia, que, en virtud de su simplicidad, es Dios. Y cuando se dice: «el hombre es justo», se denota la justicia que está en el hombre, y es un accidente; pero como el concepto de justo no se toma del sujeto en que se halla, ya que éste no es esencial a la justicia, sino que se toma de su relación al acto, Dios es llamado justo porque recompensa según los méritos, y el hombre es llamado justo porque da a cada uno lo que es suyo. Y así, con un mismo concepto son llamados Dios y el hombre; y, si difieren en que Dios es su justicia y el hombre no es su justicia, dicen que el nombre no deriva su significación de eso, pues eso le es accidental a él en cuanto que se trata de la justicia de Dios y de la justicia del hombre; y por eso, no obsta para que sea un concepto de justicia cuando Dios es llamado justo y cuando lo es el hombre. Y lo mismo dicen de los nombres: esencia, sustancia, vida, bondad y similares...

1.696 Mas, como la justicia de Dios con toda certeza no se halla dentro de un género, y lo mismo su esencia y su sustancia, y, en cambio, la justicia, la esencia y la sustancia del hombre se hallan dentro de un género, ya que toda forma predicable de un ser creado se halla en un género, y como, por otra parte, lo que se halla en el género, no puede ser unívoco con lo que está fuera de género —pues habría conceptos contradictorios sobre una misma cosa—, por eso hay que decir que una misma cosa no se puede predicar ni unívocamente ni del todo equívocamente del Creador y de la creatura, sino por comunidad de analogía, es decir, según la proporción de relación por comunidad de analogía, es decir, según la proporción de relación a algo uno común mentalmente. Así, a Dios se le llama la esencia por la cual El es, y al hombre, la esencia por la cual es, y el ser *(esse)* es común a Dios y a la creatura, y así también se le llama la sustancia por la cual subsiste en sí no necesitando de otro como la creatura; y la creatura se dice

la sustancia por la cual en sí subsiste, que necesita de otro, del modo propio de la creatura. Y así se dice Dios justo por la justicia por la cual retribuye y que es El a su modo y el hombre se dice justo con la justicia por la cual da a cada cual lo que es suyo, y que no es él a su modo. Así que esos nombres se predican de Dios y de la creatura por orden de prioridad y de posterioridad, como más arriba se ha precisado sobre la unidad, la verdad y la bondad... (ibid., p.554).

SEGUNDA PARTE

TRATADO I

Sobre el primer principio

CUESTIÓN 3

Sobre las propiedades del primer principio

Miembro tercero: Artículo 2: *¿Se da composición en las creaturas, siendo absolutamente simple el primer principio?*

1.697 ... En segundo lugar, se ofrece la cuestión: ¿De dónde viene la composición en los seres creados, siendo así que el primer principio que confiere el ser, es completamente simple y se halla en el culmen de la simplicidad?

Para entender el sentido de la cuestión, haremos la exposición de los modos de composición que se encuentran en las cosas.

Se da una composición mental y una composición real.

Hay dos clases de composición mental. La primera se da cuando dos o más cosas concurren como potencia y acto para la constitución esencial de una cosa, de las cuales resultan su existencia y la quididad; ésa es la relación que guardan las partes de la definición con lo definido... La segunda clase de

1697-1700 RIBES MONTANÉ, *Verdad y bien...* p.35-38.
1697 RUELLO, o.c., p.109.
1697 BOECIO, *De hebdomadibus (Los filósofos medievales* I n.900).

composición se da cuando dos o más cosas concurren para la constitución de algo de tal suerte, que una de ellas es a modo de sujeto del acto y del ser *(esse)* y la otra, como aquello por lo cual eficientemente, o formalmente, o de ambos modos a la vez, se halla el ser en aquél; esa composición se llama de aquello por lo que es *(ex quo est)* y lo que es *(quod est)*, pues lo que es o existe, no está de por sí en el acto de ser o existir *(in acto essendi)*, sino que depende de otro, del cual eficientemente, o formalmente, o de ambos modos, recibe el ser. Y eso es lo que dice Boecio en el libro *De hebdomadibus*, que lo que es *(quod est)* tiene algo además de lo que es él mismo; en cambio, el ser *(esse)* no tiene nada mezclado. Pero, como dice Avicena, lo que es *(quod est)*, en sí mismo es nada, y de la nada viene, pero el ser lo tiene de aquello por lo cual es o existe eficientemente, o formalmente, o de ambos modos; y por eso dice Boecio que «en todo ser creado una cosa es lo que es *(quod est)* y otra aquello por lo que es *(quo est)*. Esos son los dos modos de composición que se dan en el ser en el orden mental (ed. VIVÈS, XXXII p.29).

1.698 A la otra razón que se aduce, se responde que la creación es un acto del que crea, y su término es, como se ha probado, el compuesto y lo acabado en el ser, y por eso el compuesto, porque es algo producido que recibe el ser según lo que es, no puede ser del todo idéntico con el ser mismo que recibe. Pues, como dice Avicena, en cuanto tal, viene de la nada, y es nada; de por sí no tiene nada del ser, sino que todo su ser lo recibe de la causa que en todas las cosas es la que hace que tengan que existir, y por eso, como dice Avicena, en ello es diverso lo que es y el ser, y, por lo mismo, está compuesto de *lo que* es y del *ser*... Y así también en el punto se distingue lo que es y el ser: en sí es lo que es, por la dependencia respecto de la causa que es la fuente del ser, y la que hace en todos que deban existir, y es idéntica al ser.

1.699 Esa fue la sabiduría de Platón, que atestigua Dionisio en el libro *De divinis nominibus*, porque todo lo que tiene el ser a modo de participación, no tiene de por sí el ser que participa, sino de la esencia que participa, es decir, de la causa que absolutamente y en sí misma es esa esencia. Por eso dice que los seres que son el ser a modo de participación o que de él participan, son porque existe la esencia absoluta, que está sobre todos y separada de ellos; y los que son participativamente sabios, lo son porque existe la sabiduría por sí; y lo mismo hay que decir de los bienes respecto de la bondad. Por eso, todos los seres de esa índole están necesariamente compuestos de lo que es *(quod est)* y de aquello por lo que es *(quo est)*, pues ésa fue la causa de que [los platónicos] pusieran las formas existentes en sí antes de las cosas particulares, de las cuales fluye incesantemente el ser a los seres que participan dichas formas; como fluye de continuo la luz del sol al aire diáfano que participándole, da la existencia al día (ibid., p.35s).

1699 PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De los nombres divinos* c.5 *(Los filósofos medievales* I n.817).

Artículo 3: *¿De dónde procede en las creaturas la mutabilidad?*

1.700 ... A la primera razón la respuesta es que toda creatura tiene mutabilidad del hecho de que ha sido hecha de la nada, como dicen Agustín, Gregorio y el Damasceno. Se prueba, porque toda creatura y cuanto existe, del mismo principio recibe el ser (la existencia) y la conservación en ella; ahora bien, como toda creatura de por sí es nada, y no tiene de por sí el ser ni la conservación en ella, sino que lo tiene del principio que hace que todas las cosas deban existir y que es fuente de la existencia, y del cual mana y fluye la existencia en todo lo que existe, y como de por sí viene de la nada, y todo lo que existe tiende a su principio, consta que de por sí tiende a la nada, porque ha sido hecho de la nada, e iría a parar en la nada si no fuese sostenida por la fuerza del principio que le da el ser; y esa fuerza la llama Gregorio «la mano del Dios omnipotente que conserva a todas las cosas»... (ibid., p.41).

Cuestión 4

Del error de Platón, Aristóteles y Epicuro

Miembro segundo: Art. 5: *¿Existió siempre, existe y existirá el mundo?*

1.701 Si alguno se pone a considerar las expresiones de Aristóteles y de los filósofos, hallará con toda seguridad que de tales expresiones no se prueba sino que el mundo y el movimiento no empezaron por generación natural, y que no desaparecerán por corrupción natural. A ese modo de pensar llegaron porque no podían concebir la creación a partir de los principios naturales. Todos ellos, en efecto, profesaban unánimemente este principio, como dice Aristóteles, en el libro I de la *Física:* «De la nada, nada se hace», y se pusieron a inquirir los principios de la naturaleza, no los primeros, sino los próximos: propio es de la física el señalar esos principios y proceder a partir de ellos... (ibid., p.56 y 99).

Cuestión marginal segunda:

1.702 Es cosa cierta que la creatura viene de la nada, es decir, después de la nada, como dicen los escritores santos; de suerte que esa negación en que consiste la nada, niegue todo lo que de la creatura puede ser o existir antes de que sea producida. Ahora bien, es cosa cierta también que la duración es algo del ser de la creatura; luego no se puede pensar que la duración se extienda o prolongue hasta el pasado ni más allá del momento del comienzo de la creatura, pues, de lo contrario, la creatura sería hecha de algo, y no de la nada.

Sabido es que la preposición *ex,* en la frase «la creatura es hecha *de* la nada» no designa algún principio esencial, que sea material o formal, sino simplemente el orden de sucesión, a saber: *después de* la nada.

1701-1703 J. Hansen, *Zur Frage der anfanglosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Groszem:* Stud. Albert., Beiträge..., Suppl.IV (Münster 1952) 167-188.

1.703 Y aunque todo esto haya sido demostrado con toda certeza, hay, sin embargo, quienes sostienen que en la frase: «la creatura es hecha de la nada», la nada precede a la creatura por orden de naturaleza, no en el orden de duración; ya que el Creador, al crear, no necesitó de nada, siendo como es el principio de todo ser; como se ha probado ya en lo que precede, en la cuestión sobre el *Principio de todo ser.* Pero ésa es una opinión extraña; precede, en efecto, en el orden de la naturaleza lo que pertenece a los principios naturales de una cosa y lo que en el siguiente momento se halla en acto y es entendido, y está en el primer modo de predicarse «per se», según la doctrina de Aristóteles en el libro I de los *Posteriores.* Ahora bien, nadie jamás ha sido capaz de entender de quién pueda ser naturaleza o principio la nada. Así que queda claro que en la frase: «La creatura es hecha de la nada» se designa el orden de la duración de lo que es nada en orden a la creatura, de suerte que el término «nada» tiene sentido de privativo de toda existencia de la creatura y de su duración... (ibid., p.108).

SANTO TOMAS DE AQUINO

(1225-1274)

OBRAS PRINCIPALES: *Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (1254-1256); *De ente et essentia* (1254-1256); *De principiis naturae* (1255-1256); *De principio individuationis (?)* (1255); *Quodlibet VII* (1256); *Quaestio disputata XXIX De veritate* (1256-1259); *Quodlibet VIII* (1256-1259); *In librum Boethii de Trinitate* (1256-1257); *In librum Boethii de hebdomadibus* (1257-1258); *Quodlibet IX* (1256-1258); *Quodlibet X* (1258); *Quodlibet XI* (1259); *Summa contra Gentes* (1259-1264); *Expositio in Dionysium de divinis Nominibus* (1261-antes de 1268); *In decem libros Ethicorum ad Nichomacum* (1260?; 1269?); *De substantiis separatis* (1260); *Summa Theologiae* (1266-1273); *Quaestio disputata X De potentia Dei* (1265-1267); *De regimine principum* (1265-1266); *In I librum De anima lectura* (1266?); *In II et III De anima expositio* (1266?); *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* (1268); *In octo libros Physicorum expositio* (1268-1272); *Quaestio disputata De anima* (1269); *Quaestio disputata De virtutibus* (1269-1270); *Quodlibet I* (1269); *Quodlibet II* (1269); *In libros Perihermeneias expositio* (1269-1271); *In libros Posteriorum Analyticorum expositio* (1269-1272); *In quatuor libros Meteorologicorum expositio* (1269-1272); *De aeternitate mundi contra averroistas* (1270); *De unitate intellectus contra averroistas* (1270); *Quaestio disputata De malo* (1270-1272); *In XII libros Metaphysicorum expositio* (1270-1272); *Quodlibet III* (1270); *Super librum De causis expositio* (1269-1272); *De mixtione elementorum* (1270); *Quodlibet XII* (1270); *Quodlibet IV* (1271); *Quodlibet V* (1271); *In librum De sensu et sensato commentarium* (1271-1272); *In librum De memoria et reminiscentia commentarium* (1271-1272); *In libros de caelo et mundo commentarium* (1271-1272); *Compendium Theologiae* (1260/1271-1273); *In libros De generatione et corruptione expositio* (1272-1273); *In libros Politicorum expositio* (1272); *De fallaciis ad quosdam artistas* (1272-1273).

BIBLIOGR. GEN.: V. J. BOURKE, *Thomistic Bibliography* 1920-1940 (St. Louis, Missouri, 1945); V. CHEVALIER, Thomas d'Aquin, S.: *Répertoire des sources historiques du moyen âge.* Bio-bibliographie p.2200-2208; Supplem., p.2823-2827 (Paris 1877-1886); P. MANDONNET, O. P., et J. DESTREZ, O. P., *Bibliographie thomiste* (Paris 1921); Bulletin thomiste (Paris, a partir de 1924); J. KOCH, *Literaturverzeichnis, Thomas von Aquin* en ÜBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* II Teil, elfte Aufl. (Berlin 1928) p.743-757; P. WISER, O. P., *Thomas von Aquin; Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* (Berna 1951); S. RAMÍREZ, O. P., *Introducción general, Bibliografía,* en *Suma teológica de Santo Tomás,* en edición bilingüe, I, 3.ª ed. (BAC, Madrid 1964) p.182-224; C. FABRO, *Tomismo vivo. La Rassegna di letterattura tomistica:* Divinitas 15 (1971) 288-291; Boletines bibliográficos de las Revistas: *Angelicum; Aquinas; Ciencia tomista; Estudios filosóficos; Gregorianum; Revue des sciences philosophiques et théologiques; Revue thomiste; Répertoire bibliographique de la Philosophie*

de 1934 a 1946, publicado como Suplemento de la *Revue néoscolastique de philosophie;* a partir de 1946, en fascículos independientes de la misma, cambiado su nombre en el de *Revue Philosophique de Louvain; St. Thomas Aquinas 1274-1974.* Commemorative Studies, I, II, ed. by A. A. MAURER, E. GILSON y otros (Toronto 1974); *Tommaso d'Aquino nel VII centenario della morte:* Incontri culturali (Roma 1975); *Bibliografia del VII centenario della morte di Tommaso d'Aquino:* Incontri culturali p.307-328; A. LOBATO, *Diálogo de nuestro tiempo con Tomás de Aquino, Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario,* Congresso internaz. Roma-Napoli 17-24 aprile 1974 (Roma 1974) p.9-23; *Nel VII Centenario della morte di S. Tommaso d'Aquino:* Aquinas 17 (1974); M. GONZÁLEZ POLA, O. P., *Congreso internacional en el VII centenario de la muerte de Santo Tomás:* Arbor 89 (1974) 415-422; G. PIAIA, *Il Congresso internazionale «Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario»* (17-24 aprile 1974): Bollet. filos. 8 (1974) 88ss; J. ROIG GIRONELLA, S. J., *El Congreso internacional conmemorativo del VII centenario de Tomás de Aquino:* Espíritu 23 (1974) 159-162; G. DANDENAULT, *Le Congrès International thomiste. Souffle du printemps, ou vent d'automne?:* Laval théol. phil. 30 (1974) 445-454; E. RIVERA DE VENTOSA, *Congreso internacional: «Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario»:* Natur. Gracia 21 (1974) 439-449; M. MALATESTA, *Il Congresso internazionale «Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario»:* Rass. Sc. filos. 27 (1974) 365-376; E. SERRANO VILLAFAÑE, *Congresso Internazionale «Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario»:* Rev. Est. Polít. 195 (1974) 255-264; *S. Tommaso d'Aquino. Saggi per il VII centenario:* Sapienza 27 (1974) 259-509; M. MIELE, O. P., *Due serie nuove di volumi per celebrare il centenario tomistico:* Sapienza 27 (1974) 481-484; M. GONZÁLEZ POLA, O. P., *Santo Tomás de Aquino y los problemas fundamentales de nuestro tiempo.* Congreso internacional en el VII Centenario de su muerte, Roma-Nápoles 17-24 abril: Studium 14 (1974) 403-423; L. IAMMARRONE, *Pubblicazioni del VII Centenario di san Tommaso: «Studi tomistici»:* Div. Thom (Pi.) 78 (1975) 249-312; *VII Centenario de la muerte de Sto. Tomás:* Studium 14 (1974) 219-468; *Centenary of St. Thomas Aquinas:* Thomist 38 (1974) 403-688; L. BOGLIOLO, *Guida alla ricerca scientifica e allo studio di S. Tommaso* (Roma 1967); P. A BERGOMO, *Tabula aurea (Index universalis in omnia opera D. Thomae de Aquino)* (Bolonia 1475, Basilea 1478, Parisiis 1872); R. J. DEFERRARI, P. BARRY, I. MCGUINESS, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas* (Washington 1948-1949); L. SCHÜTZ, *Thomas Lexicon* (Paderborn 1895); R. BUSA, S. J., *Index thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium Indices et Concordantiae...* electronico IBM automato usus digessit..., 31 Vol. (Stuttgart 1974); ID., *L'Index thomisticus. Contenuto, finalità, prospettive:* Civiltà cattol. 125 (1974) 250-257; I. BIFFI, *Il computer a servizio di San Tommaso: l'Index Thomisticus:* Riv. Fil. neosc. 67 (1975) 777-782; F. MIGOYA, *Automación del análisis lingüístico de las obras de Santo Tomás* (la computación electrónica al servicio de la Escolástica): Rev. Filos. Méx. 7 (1974) 237-247; E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* 5.ᵉ éd. rev. et augmentée (Paris 1948); M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* 3.ᵉ éd. (Montréal-Paris 1974); M. GRABMANN, *Thomas von Aquin, Eine Einführung in seine Personnlichkeit und Gedankewelt,* 6 Aufl. (München 1935); trad. esp. por A. MENÉNDEZ REIGADA (Salamanca 1918) y S. MINGUIJÓN (Buenos Aires 1930; 1945); S. RAMÍREZ, *Introducción general,* en *Suma teológica de Santo Tomás,* I, 3.ª ed. (BAC, Madrid 1964) p.1-156; R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. «*Tho-*

misme»: Dict. Théol. Cathol. 15, c.823-1025; TH. PÈGUES, *Initiation thomiste* (Toulouse-Paris 1921); E. PEILLAUBE, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas* (Paris 1926); A. BACIC, *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis* (Romae 1925); A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin,* 2 vol. 3.ᵉ éd. (Paris 1923); vers. esp. de J. L. IZQUIERDO (Buenos Aires 1946); ID., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (Paris 1927); J. MARITAIN, *Le Docteur Angelique* (Paris 1930); M. C. D'ARCY, *Thomas Aquinas* (London 1931); V. J. BOURKE, *Introduction to the works of St. Thomas Aquinas* (New York 1948); H. D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* 4 vols., 3.ᵉ éd. (Paris 1953); F. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás,* vers. esp. de E. C. FROST (México 1960); G. FRAILE, O. P., *Historia de la Filosofía, I, c.X Santo Tomás de Aquino,* p.805-1020 (BAC, Madrid ²1966); S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino* (Roma 1973); G. BRAZZOLA, *Actualité de Saint Thomas* (Paris 1971); J. B. METZ, *Antropocentrismo. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino.* Saggio introd. di K. RAHNER (Torino 1969); A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Santo Tomás de Aquino y el pensamiento contemporáneo,* Congresso internaz..., p.519-528; E. L. MASCALL, *The gulf in modern philosophy: Is Thomism the bridge?:* Thomist 38 (1974) 8-26; B. LONERGAN, *Aquinas today. Tradition and innovation:* J. Relig. 55 (1975) 165-180; J. RUDA, *Thomas d'Aquin et la problématique contemporaine:* Rev. Univ. Ottawa 44 (1974) 487-496; U. DEGL'INNOCENTI, *Fede e filosofia nel pensiero di S. Tommaso e nel insegnamento del Concilio Vaticano I:* Divinitas 14 (1970) 400-419; O. N. DERISI, *Santo Tomás y la filosofía actual* (Buenos Aires 1975); J. M. MANSER, O. P., *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg 1917; 3.ª ed. 1949); vers. esp. de V. G. YEBRA (Madrid 1947); L. FUETSCHER, *Akt und Potenz, eine kritisch systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus* (Innsbruck 1933); vers. esp. por C. RUIZ-GARRIDO, *Acto y Potencia, Debate crítico-sistemático con el Neotomismo* (Madrid 1948); E. HUGON, *Les ving-quatre thèses thomistes* (Paris 1922); F. OLGIATI, *L'anima di S. Tommaso* (Milano 1923); L.-B. GEIGER, O. P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Paris 1942); C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino* (Torino 1960); o: *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin* (refundición del anterior) (Louvain-Paris 1961); J. M. RAMÍREZ, *Opera omnia,* 5t., 12 vol., editio praeparata a V. RODRÍGUEZ, O. P. (Madrid 1970-1973); A. HAYEN, *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1959); M. D. PHILIPPE, *Analyse de l'être chez Saint Thomas,* Congr. internaz... p.255-279; C. GIACON, *S. Tommaso e l'esistenza come atto: Maritain, Gilson, Fabro:* Medioevo (Padova) 1 (1975) 1-28; C. FABRO, *L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger,* Congr. internaz., p.505-517; J. B. REICHMANN, *From immanently Transcendent to subsistent* Esse: *Aquinas and the God-problem,* Proceed. Americ. Assoc. p.112-120; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique,* V, *Le thomisme devant la philosophie critique* (Louvain 1926); P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas,* 2.ᵉ éd. (Paris 1924); M. G. SIEWERTH, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin.* Teil I: *Die sinnliche Erkenntnis* (München 1933); G. RABEAU, *«Species». «Verbum». L'activité intellectuelle élementaire selon Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1938); J. PEGHAIRE, C. S. Sp., *Intellectus et Ratio selon saint Thomas d'Aquin* (Paris-Otawa 1936); B. LONERGAN, S. I., *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1966); A. HAYEN, S. I., *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin,* 2.ᵉ éd. (Paris 1954); F. A. BLANCHE, *La théorie de l'abstraction chez Saint Thomas d'Aquin:* Bibl. thom. III (Paris 1923) 237-251; G. VAN RIET, *La théorie thomiste de l'abstraction:* Rev. Phil. Lov. 50 (1952) 353-393; S. RÁBADE, *La gnoseología tomista a la luz del pensamiento actual:* Est. filos. 23 (1-74) 203-217; M.-J. NICOLAS, O. P., *L'idée de nature dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 74 (1974); K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Innsbruck 1939); vers. españ.: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino,* por A. ALVAREZ BOLADO, S. J. (Barcelona 1963). *L'Anthropologie de Saint Thomas.* Conférences organisées par la Faculté de théologie et la société de Friburg à l'occasion du 700 anivers. de la mort de Saint Thomas d'Aquin, publ. par N. A. LUYTEN (Freiburg 1974); N. A. LUYTEN, *L'homme dans la conception de S. Thomas, L'anthropologie...* p.33-53; J. LEGRAND, S. I., *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas* (Paris 1946); A. PLÉ, O. P., *Saint Thomas et la psychologie:* Angel. 51 (1974) 212-234; Y. CONGAR, *L'historicité de l'homme selon Thomas d'Aquin:* Rev. Phil. Lov. 74 (1976) 5-29; A. SANCHÍS, O. P., *La estructura moral de la persona en el pensamiento de santo Tomás:* Angel. 51 (1974) 212-234; Y. CONGAR, *L'historicité de l'homme selon Thomas d'Aquin:* Doctor Communis 22 (1969) 297-304; A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin* (Paris 1922); J. DE FINANCE, S. I., *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* (Rome 1960); CH. BOYER, *De fundamento moralitatis secundum sanctum Augustinum,* Acta hebdom. August.-thomisticae (Romae 1931) 97-109; O. LOTTIN, O. S. B., *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* 2.ᵉ éd. (Bruges 1931); ID., *Psychologie morale et sociale aux XII et XIII siècles,* t.2 (Louvain 1949); J. LECLERCQ, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine* (Louvain-Paris 1955); J. M. POHIER, *Le moraliste chrétien d' aujourd'hui doit-il lire Saint Thomas?:* Rev. sc. phil. théol. 58 (1974) 405-425; C. FABRO, *Freedom and existence in contemporary philosophy and in St. Thomas:* Thomist 48 (1974) 524-556; J. MCBRIDE, *Christianty, metaphysics and alienation in contemporary atheist humanism: F. Nietzsche and St. Thomas d'Aquin:* Irish theol. Quart. 42 (1975) 50-64; H. HOLZ, *Philosophische und theologische Antinomik bei Kant und Thomas von Aquin:* Kantstudien 61 (1970) 66-82; P. HENRICI, S. I., *Saint Thomas après Kant?:* Gregor. 56 (1975) 163-168; M. CALEO, *Logica e metafisica come fondamento del pensiero filosofico in San Tommaso e in Hegel:* Rass. sc. fil., 27 (1974) 305-340; C. FABRO, *La libertad en Hegel y Santo Tomás:* Est. met. (1971-1972) p.7-25; E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin.* Versuch einer Gegenüberstellung, en: Husserl. ...herausg. von H. NOACK (Darmstadt 1973) p.61-86; J. W. FERRARO, *Marxism and Thomism: some reflections on the basis for a dialogue:* Int. philos. Quart. 10 (1970) 75-101; J. F. KILEY, *Eistein and Aquinas. A rapprochement* (The Hague 1969); H. ROGEL, *Karl Jaspers y Santo Tomás de Aquino:* Rev. Fil. Méx. 2 (1969) 117-127; J.-B. LOTZ, S. I., *Mensch-Zeit-Sein. Nachvollziehen einer Thematik von Heidegger bei Thomas von Aquin,* I-II: Gregor. 55 (1974) 238-271; ID., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit:* Sein (Pfullingen 1975); T. URDÁNOZ, O. P., *El problema de la fundamentación del ser. Una confrontación de Heidegger con Santo Tomás:* Est. fil. 19 (1970) 203-218; L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *De*

nuevo Tomás-Heidegger: Arbor 54 (1936) 92ss; B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1963).
(Véase, además, la Bibliogr. gen. que va al frente de la selección de textos de cada obra.)

SOBRE EL SER Y LA ESENCIA

Edición utilizada: M.-D. Roland-Gosselin, O. P., *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin.* Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et études historiques. Bibliothèque thomiste, VIII (Le Saulchoir, Kain 1926). Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: Roland-Gosselin, o.c., p.XVI-XXX; 49-206 (Bibliogr. p.IX-XIII); M. de Maria, S. J., *S. Thomae Aquinatis opusculum «De ente et essentia» commentariis* Caietani *illustratum...*, editio accurate recognita (Romae 1907); Ch. Boyer, S. J., *S. Thomae Aquinatis opusculum «De ente et essentia»*, introductione ac notis auctum edidit, Pont. Univ. Greg., Textus et Documenta, series philosophica, 5 (Romae 1933); G. Cuadrado Mesa, *Del ente y de la esencia,* traducción y observaciones (Mondoñedo 1926); D. García Bacca, *Tomás de Aquino, Del ente y de la esencia.* Comentarios por Fr. Tomás Cayetano, O. P., traducción del latín (Caracas 1974); G. di Napoli, *L'ente e l'essenza.* Introduzione, traduzione e note, 2.ª ed. (Brescia 1970); J. Bobik, *The Commentary of Conrad of* Prussi *on the «De ente et essentia» of St. Thomas Aquinas,* introduction and comments... (The Hague 1974); M. Grabmann, *Die Schrift «De ente et essentia» und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin,* Beitr. zur Phil. und Paed. perennis, Festgabe zum 80 Geburtstage von O. Willmann (Freiburg i.B., 1919); R. Gumperbere, *Zur Seinslehre in «De ente et essentia» des Thomas von Aquin:* Freib. Z. Phil. Theol. 21 (1974) 420-438; M. González Pola, O. P., *Dios en la problemática del opúsculo «De ente et essentia» de Santo Tomás:* Studium 14 (1974) 279-296; A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1931); J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (Paris s.a.); G. Anawati, O. P., *Saint Thomas d'Aquin et la* Métaphysique *d'Avicenne,* S. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative studies (Toronto 1974) I p.449-465; A. Nader, *L'influence de la pensée musulmane sur la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* Congress. internaz... (Roma 1974) p.61-68; J. Lohman, *Saint Thomas et les Arabes (structures lingüistiques et formes de pensée):* Rev. Phil. Louv. 74 (1976) 30-44.

Proemio

1.704 Porque un error pequeño al principio, resulta grande al fin, como dice el Filósofo, en el libro I *De Caelo et mundo,* y el ente y la esencia son lo primero que concibe el entendimiento, según dice Avicena, en el libro I de su *Metafísica;* por eso, no sea que se incurra en error por su desconocimiento, hay que decir primero, para disipar la dificultad que puede haber en torno a ellos, qué se entiende por los términos de *esencia* y de *ente,* y cómo se encuentran en las diversas clases de seres y cuál es su relación a las intenciones lógicas, es decir, a los géneros, especies y diferencias.

1704 Santo Tomás. *De verit.* q.1 a.1c.; *S. th.* 1 q.5 a.2c.; Aristóteles, *De caelo et mundo* I.5 (A 271 b8-13): Santo Tomás, *In De caelo et mundo* I, lect.9; Avicena, *Met.*, tract.1 c.6; Roland-Gosselin, o.c., p.1 nt.1; p.2 nt.1-3; Gilson, *Le thomisme* p.43; Cayetano, o.c., p.3-22; Boyer, o.c., *Introductio* p.3-7; p.10 nt.5; Descoqs, *Theol. nat. II* p.799 nota; *Inst. Met. gen.* p.277.

Y porque debemos obtener el conocimiento de los seres simples del de los compuestos, y llegar a lo que es anterior, partiendo de lo posterior, para que así el aprendizaje resulte más adecuado comenzando por lo más fácil, por eso hay que proceder de la significación del ente a la significación de la esencia.

Capítulo I

1.705 Es de saber que, como dice el Filósofo en el libro V *Met.*, el ente propiamente dicho tiene dos acepciones. Una, la del ente que se divide en los diez géneros; otra, la del ente que significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ellos está en que puede llamarse ente en el segundo sentido todo aquello sobre lo cual puede formarse una proposición afirmativa, aun cuando no tenga en sí ninguna realidad: en ese sentido, se llaman ente las negaciones y las privaciones. Así, decimos que la afirmación se opone a la negación y que la ceguera está en el ojo. En el primer sentido, en cambio, no se puede decir que algo es ente si no tiene en sí alguna realidad: por lo mismo, en ese sentido, no son ente la ceguera y demás negaciones.

Pues bien: el nombre de esencia no se deriva del ente tomado en el segundo sentido, pues hay algunos entes en este sentido que no tienen esencia, como se ve en la privación;

1705 Fr. Sladeczek, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin:* Scholast. 5 (1930) 206-209; Boyer, o.c., p.9-10 nt.7; Marc, *La notion d'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure:* Arch. Phil. 10 (1933) 13ss; Descoqs, *Theol. nat. II* p.536 nt.2; Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* p.173-335; Gilson, *Le thomisme* p.42-50; Descoqs, *Theol. nat. II* p.118; Cayetano, o.c., p.22-24; Aristóteles, *Met.* Δ 1017 a22-35 Santo Tomás, hic, l.5 lect.7; Averroes, *In Met.*, comm.14.

sino que se deriva del ente tomado en el primer sentido. Por eso, el Comentador dice en ese mismo pasaje: El ente, dicho en el primer sentido, es lo que significa la sustancia de la cosa.

1.706 Y, como, según queda dicho, el ente tomado en este sentido se divide en los diez géneros, la esencia debe significar algo común a todas las naturalezas, por las cuales los diversos entes se ordenan en los diversos géneros y especies, como, por ejemplo, la humanidad es la esencia del hombre, y lo mismo, en todas las demás.

Ahora bien, aquello que constituye a una cosa en su propio género o especie, es lo que se significa por la definición, que enuncia lo que la cosa es; de ahí que los filósofos han cambiado el nombre de esencia por el de quididad; y eso es lo que el Filósofo llama con frecuencia lo que algo es *(quod quid erat esse)*, esto es, aquello por lo que una cosa tiene el ser algo. También se llama forma, por cuanto forma significa la certeza (o quididad) de una cosa, como dice Avicena en el libro II de su *Met.* Esa misma realidad se designa también con el nombre de naturaleza, tomada ésta en el primero de los cuatro sentidos que señala Boecio en el libro *De duabus naturis*, es decir, en cuanto que naturaleza se llama todo aquello que de alguna manera puede ser concebido por el entendimiento: una cosa no es, en efecto, inteligible más que por su definición y su esencia. Y así, dice también el Filósofo, en el libro V *Met.*, que toda sustancia es naturaleza. Sin embargo, el nombre de naturaleza tomada en este sentido parece significar la esencia de la cosa en cuanto que dice relación a la propia operación, ya que ningún ser está privado de ella. En cambio, el nombre de quididad se deriva del hecho de que se significa por la definición; mientras que se llama esencia en cuanto que por ella y en ella el ente tiene el ser *(ens habet esse)*.

1706 Aristóteles, *Met.* Δ 1014 b35; Santo Tomás, hic, 1.5 lect.4; Avicena, *Log.* P.I; Roland-Gosselin, o.c., p.3 nt.3; p.4 nt.1-4; Gilson, *Le thomisme* p.57; 61 nt.1; Cayetano, o.c., p.24-31; Boecio, *De persona et duabus naturis in Christo:* PL 64, 1341 B C *(Los filósofos medievales* I n.911).

Capítulo II

1.707 Ahora bien, el ente absoluta y primariamente se dice de las sustancias y posteriormente y en algún sentido de los accidentes; por eso la esencia se da en sentido propio y verdadero en las sustancias, y en los accidentes, de alguna manera y en sentido derivado.

De las sustancias, unas son simples y otras compuestas; y en unas y en otras se da la esencia, pero en las simples de un modo más verdadero y noble, por tener también un ser más noble, ya que son causa de los seres compuestos, al menos la sustancia primera y simple, Dios.

Pero como las esencias de esas sustancias nos están más ocultas a nosotros, por eso debemos empezar por las esencias de los compuestos, para que, partiendo de lo más fácil, resulte la exposición más adecuada o razonable, al proceder de lo más fácil.

1.708 En las sustancias compuestas nos son conocidas la forma y la materia, como, por ejemplo, en el hombre, el alma y el cuerpo. Ahora bien, ninguna de las dos sola es la esencia. Que no lo sea la materia sola, es cosa palmaria; ya que una cosa es cognoscible por su esencia y por ella se coloca en su especie o en su género, y la materia no es principio de conocimiento, ni tampoco por ella es determinado algo a su especie o a su género; esto lo hace sólo aquello por lo cual algo está en acto. Tampoco la forma sola puede ser la esencia de la sustancia compuesta, por más que muchos se empeñen en sostener esto. En efecto, por lo que llevamos dicho, es claro que la esencia es aquello que la definición significa; mas la definición de las sustancias materiales no incluye tan sólo la forma, sino también la materia; de no ser así, no se diferenciarían entre sí las definiciones naturales y las matemáticas. Ni tampoco se puede decir que la materia se ponga en la definición

1707-1711 Boyer, o.c., p.12 nt.14.
1707 Santo Tomás, *In Boethium de Trinit.*, lect.2 q.1 a.1 ad 9; Cayetano, o.c., p.31-41; Roland-Gosselin, o.c., p.5 nt.1-2.
1708 Santo Tomás, *In Met.* VII lect.9; San Agustín, *Confessiones*, 1.12 c.6; Cayetano, o.c., p.41-43; Roland-Gosselin, o.c., p.6 nt.1; p.7 nt.1; Boyer, o.c., p.13 nt.17; Rebollo, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.123.

de la sustancia natural como algo añadido a su esencia, o un ente extraño a ella, ya que tal clase de definición es propia de los accidentes, que no tienen esencia en sentido cabal; por lo cual, en su definición debe entrar el sujeto, que no pertenece al género de ellos. Es, pues, evidente que la esencia comprende la materia y la forma.

1.709 Por otra parte, no se puede sostener que la esencia signifique la relación que existe entre la materia y la forma, o algo sobreañadido a ellas, ya que eso sería necesariamente accidente o algo extraño a la cosa y no serviría para conocer la cosa, lo cual se opone a la noción de la esencia. Pues la forma, que es acto de la materia, constituye a ésta en acto y esto determinado *(hoc aliquid);* por eso, lo que sobreviene no confiere a la materia el ser en acto, sin más, sino el ser tal, como lo hacen los accidentes; así, por ejemplo, la blancura hace blanco en acto a su sujeto. Por lo mismo, cuando se adquiere una de esas formas, no se dice de ella que es producida o hecha absolutamente, sino sólo en un sentido determinado.

1.710 En conclusión, pues, el nombre de esencia en las sustancias compuestas, significa el compuesto de materia y forma. Con esto concuerda la afirmación de Boecio en el comentario a los *Predicamentos,* de que οὐσία significa el compuesto: οὐσία es el término griego correspondiente al latino *essentia,* como dice el mismo autor en el libro *De duabus naturis.* También Avicena dice que la quididad de las sustancias compuestas es la composición misma de la forma y materia. Asimismo, el Comentador dice en el Coment. al libro VII *Met.:* «La naturaleza que tienen las especies en las cosas generables, es algo intermedio, es decir, el compuesto de materia y forma». Esta doctrina la sufraga la razón, ya que el ser *(esse)* de la sustancia compuesta no es tan sólo de la forma ni tampoco de sola la materia, sino del compuesto; y precisamente por la esencia se dice que la cosa es. Así que es preciso que la esencia, por la cual la cosa recibe el nombre de ente, no sea sólo

1709 CAYETANO, o.c., p.43.
1710 AVICENA. *Met* V. 5; AVERROES. *In Met. VII* c.7: BOECIO. *De duabus naturis...:* PL 64.1344CD *(Los filósofos medievales* I n.922-925*);* CAYETANO, o.c., p.45-48; ROLAND-GOSSELIN, o.c., p.8 nt.1-2; BOYER, o.c., p.18 nt.22,

la forma, ni sólo la materia, sino ambas a la vez, bien que sola la forma es a su modo la causa de tal ser *(esse).* Así lo vemos en los demás casos en que tiene lugar una composición de varios elementos, que la cosa no recibe su denominación únicamente de uno solo de dichos principios, sino de lo que los abarca a todos, como, por ejemplo, en los sabores: la dulzura proviene de la acción del calor que resuelve el elemento húmedo; sin embargo, aunque el calor sea causa de la dulzura del modo dicho, el cuerpo no se llama dulce por el calor, sino por el sabor, que comprende lo caliente y el elemento húmedo.

1.711 Mas como la materia es el principio de la individuación, podría parecer que de aquí se sigue que la esencia, que comprende a la vez a la materia y a la forma, es sólo particular, y no universal, lo que llevaría consigo el que los universales no tienen definición, si es verdad que la esencia es lo que significa la definición. Por eso, hay que tener en cuenta que la materia es principio de individuación no tomada de cualquier manera, sino tan sólo la *materia signada (signata).* Llamo materia *signada* a la materia en cuanto que es considerada bajo determinadas dimensiones. Esa materia no entra en la definición del hombre en cuanto hombre, pero sí que entraría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviese definición. En la definición de hombre se pone la materia no *signada;* así, no ponemos en la definición de hombre estos huesos y esta carne, sino huesos y carne en general, que son la materia no *signada* del hombre...

CAPÍTULO III

1.712 Una vez visto lo que significa el nombre de esencia en las sustancias compuestas, hay que considerar sus relaciones con la razón de género, especie y diferencia. Como aquello que tiene carácter de género, o de especie, o de diferencia se

1711 SANTO TOMÁS, *In Boeth. de Trinit.* lect.1 q.2 a.2; *S. th.* I q.85 a.1 ad 2; CAYETANO, o.c., p.48-60; ROLAND-GOSSELIN, o.c., p.104-126; p.11 nt.1; BOYER, o.c., p.17 nt.26; REBOLLO, o.c., p.18-19.
1712-1719 BOYER, o.c., p.25 nt.45; HAYEN, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.41.
1712 AVICENA, *Met* V. 6; CAYETANO, o.c., p.79-81; ROLAND-GOSSELIN, o.c., p.23 nt.1.

predica de este singular determinado, es imposible que el ser género o especie convenga a la esencia en cuanto que es significada como parte, por ejemplo, la humanidad, o animalidad. Por eso dice Avicena que la racionalidad no es diferencia, sino principio de diferencia, y por la misma razón la humanidad no es especie, ni la animalidad, género. Asimismo, tampoco se puede decir que el ser género o especie convenga a la esencia como una cosa existente fuera de los singulares, como la ponían los platónicos, porque entonces no se podrían predicar el género y la especie de este individuo; es inadmisible que Sócrates sea algo que está separado de él, ni, a su vez, eso separado sirve en algo para el conocimiento de este singular. Queda, pues, que el ser género o especie le conviene a la esencia en cuanto que es significada como todo, como, por ejemplo, hombre o animal, en cuanto que contiene implícita e indistintamente todo lo que hay en el individuo.

1.713 Ahora bien, la esencia así tomada puede ser considerada de dos maneras: Una, en su propia naturaleza, y ésa es su consideración absoluta; en ésta, no se puede decir de ella con verdad sino lo que le compete por ser tal naturaleza; toda otra atribución que se le haga, será falsa. Por ejemplo, al hombre en cuanto hombre le compete racional, animal y las demás notas que entran en su definición; pero no blanco o negro, o cualquier otro predicado que no está incluido en la naturaleza o concepto de humanidad. Por tanto, si se pregunta de esa naturaleza, así considerada, si se puede decir que es una o que es muchas, no hay que elegir ninguno de los dos miembros: ambos caen fuera del concepto de humanidad, y ambos pueden sobrevenirle (accidentalmente). En efecto, si la pluralidad perteneciese a su concepto y esencia, nunca podría ser una, siendo así que es una tal como existe en Sócrates. Igualmente, si la unidad perteneciese a su concepto y esencia, entonces será una misma la naturaleza de Sócrates y la de Platón, y no podría ser multiplicada en muchos sujetos.

Otra manera de ser considerada la esencia es en cuanto a la existencia que tiene en este o en aquel individuo; y de ella así considerada se predica algo accidentalmente por razón

1713 CAYETANO, o.c., p.82-99; ROLAND-GOSSELIN, o.c., p.24 nt.1; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.544.558.559

del sujeto en que se halle, como, por ejemplo, se dice que el hombre es blanco porque Sócrates es blanco, aunque eso no le competa al hombre en cuanto hombre.

1.714 Pues bien, esa naturaleza tiene dos suertes de existencia: una, en los singulares, otra, en la mente, y en ambas maneras de existir le son inherentes a dicha naturaleza los correspondientes accidentes (o modos de ser). En los singulares tiene la existencia multiplicada conforme a la diversidad de los mismos; y, sin embargo, ninguna de esas existencias le compete a la naturaleza misma, considerada en sí misma, es decir, absolutamente, pues es falso decir que la naturaleza del hombre, en cuanto tal, tenga existencia en este singular. Si le compitiese al hombre en cuanto tal el existir en este singular, nunca existiría fuera de este singular; y lo mismo, si le compitiese al hombre en cuanto hombre el no existir en este singular, nunca existiría en él. La verdad en este punto es que el hombre en cuanto hombre no comporta el existir en este singular, o en aquel otro, o en la mente. Es, pues, evidente que la naturaleza humana, absolutamente considerada, prescinde de cualquier ser determinado, sin que, sin embargo, excluya ninguno. Esa naturaleza así considerada es la que se predica de todos los individuos.

1.715 Sin embargo, no se puede decir que el carácter de universal competa a la naturaleza así considerada. En efecto, al universal le es esencial la unidad y la comunidad, y ninguna de éstas compete a la naturaleza absolutamente considerada; porque, si la comunidad perteneciese al concepto de hombre, entonces en todo ser en que se encontrase la humanidad, se daría también la comunidad; lo cual es falso, ya que en Sócrates no se da comunidad alguna, sino que, cuanto hay en él, está individuado.

Tampoco se puede decir que el carácter de género o especie sobrevenga accidentalmente a la naturaleza humana por la existencia que tiene en los individuos, ya que la naturaleza humana no se encuentra en los individuos con la unidad de suerte que sea algo uno común a todos, cosa que se requiere para el universal.

1714 SANTO TOMÁS, *S. th.* I q.11 a.3; CAYETANO, o.c., p.82-99.
1715 CAYETANO, o.c., p.100-102; ROLAND-GOSSELIN, o.c., p.27 nt.1.

1.716 La conclusión es, pues, que el carácter de especie le viene a la naturaleza por razón de la existencia que tiene en el entendimiento. En efecto, la naturaleza humana existe en el entendimiento abstraída de todas las notas individuales, y por eso tiene una relación uniforme respecto de todos los individuos que existen fuera de la mente, en cuanto que por igual es pura semejanza de todos, y conduce al conocimiento de ellos en cuanto que son hombres. Y porque tiene esa relación a todos los individuos, el entendimiento forma y aplica a esa naturaleza el carácter de especie, por lo cual dice el Comentador, en el libro 1 *De anima* que el entendimiento es el que produce la universalidad en las cosas, y lo mismo dice Avicena en su *Metafísica.*

1.717 Mas, aunque esta naturaleza pensada por el entendimiento tenga carácter de universal por la relación que tiene a las cosas existentes fuera del alma por ser una única semejanza de todas ellas, sin embargo, en esa existencia que tiene en este o en aquel entendimiento, es una especie entendida particular. Por ahí se ve el fallo del Comentador en el libro 3 *De anima,* al pretender deducir de la universalidad de la forma pensada la unidad de entendimiento en todos los hombres: la universalidad de esa forma no se da en cuanto al ser que tiene en el entendimiento, sino en cuanto que dice relación a las cosas como una semejanza suya, algo así como, si existiese una estatua material que representase a muchos hombres, es claro que dicha imagen o figura de estatua tendría su existencia singular propia en cuanto que existiría en esta materia, pero tendría el carácter de comunidad en cuanto que sería común representación de muchos.

1.718 Y porque compete a la naturaleza humana, absolutamente considerada, el ser predicada de Sócrates, y, en cambio, no le compete, así considerada, el carácter de especie, sino que ésta es una de las determinaciones accidentales que

1716 Santo Tomás, *S. th.* I q.55 a.3 ad 1; *In II Sent.* D.1 q.1 a.1; *I Contra Gentes* c.26; *In Met.* VII lect.5; *De anima* II lect.12; Avicena, *Met.* V. 1; Averroes, *In De anima* III comm.5; Cayetano, o.c., p.102-114; Roland-Gosselin, o.c., p.28 nt.3; p.69.97ss.117ss; Rebollo, o.c., p.144; Hayen, o.c., p.191.

1717 Cayetano, o.c., p.115; Boyer, o.c., p.29 nt.57.

1718 Santo Tomás, *S. Th.* I q.28 a.1; q.85 a.2 ad 2; *In De anima* II lect.12; *In I Sent.* D.19 q.5; Cayetano, o.c., p.116.

la acompañan por la existencia que tiene en el entendimiento, por eso no se predica el término «especie» de Sócrates diciendo: «Sócrates es especie»; cosa que inevitablemente sucedería si el carácter de especie le compitiese al hombre por la existencia que tiene en Sócrates, o considerado absolutamente, es decir, en cuanto que es hombre, ya que cuanto pertenece al hombre en cuanto hombre, se predica de Sócrates. Y, sin embargo, el ser predicado compete al género de por sí, ya que se pone en su definición. La predicación es algo que se consuma por la acción del entendimiento que compone y divide, y que tiene su fundamento en la realidad, a saber, la unidad de aquellos de los cuales uno se predica de otros. Así que el carácter de predicabilidad puede contenerse en esa razón de género, que, a su vez, cobra existencia por la acción del entendimiento. Sin embargo, hay que tener en cuenta que aquello a lo cual el entendimiento confiere el carácter de predicabilidad, componiéndolo con otro, no es la intención misma del género, sino más bien aquello a lo cual el entendimiento confiere intención de género, como, por ejemplo, lo que es significado por la palabra *animal.*

1.719 Con lo dicho queda, pues, claro cuál es la relación que tiene la esencia o naturaleza al carácter de especie; éste, en efecto, no es uno de aquellos predicados que le convienen a ella absolutamente considerada, ni tampoco uno de los accidentes que la acompañan por la existencia que tiene fuera del alma, como, por ejemplo, la blancura o la negrura, sino que es uno de los accidentes que la acompañan por razón de la existencia que tiene en el entendimiento: así es como le compete a la esencia el carácter de género o de diferencia.

Capítulo IV

1.720 Nos queda ahora por ver cómo se halla la esencia en las sustancias separadas, a saber, en el alma, en las inteli-

1719 Cayetano, o.c., p.117-119.

1720-1729 Boyer, o.c., p.31 nt.62; p.32 nt.63; Sladeczek, *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin:* Schol. 1 (1926) 189 190 199.

1720 Avicebrón, *Fons vitae* l.4 c.2 (1110-1137) (*Los filósofos medievales* I p.1110 1123); Santo Tomás, *S. th.* I q.50 a.2; *De spirit. creat.* a.1; *De subst.*

gencias y en la causa primera. Aunque todos admiten la simplicidad de la causa primera, algunos, sin embargo, pretenden poner en las inteligencias y en las almas la composición de materia y forma, teoría cuyo autor parece haber sido Avicebrón, en su obra *Fons vitae*. Pero semejante afirmación está en oposición con la enseñanza común de los filósofos, quienes llaman separadas de la materia esas sustancias y prueban que carecen de toda materia. La razón más fuerte en que se apoya la prueba se toma de la facultad de entender qué hay en ellas. Vemos, en efecto, que las formas no son inteligibles en acto sino en cuanto que están separadas de la materia y de las condiciones materiales, ni tampoco se hacen inteligibles en acto más que por la eficacia de una sustancia inteligente, en cuanto que son recibidas en ella, y por ella son producidas. En toda sustancia inteligente tiene que haber, pues, una completa inmunidad de la materia, de suerte que ni tenga a la materia como parte suya, ni tampoco tenga la manera de ser de las formas que informan a la materia, como es el caso de las formas materiales.

1.721 Ni vale decir que lo que impide la inteligibilidad no es una materia cualquiera, sino tan sólo la materia corporal. Pues si eso sucediese por razón sólo de la materia corporal, como la materia no es corporal sino en cuanto que es sujeto de la forma corporal, entonces debería tener eso la materia, es decir, el impedir la inteligibilidad, por razón de la forma. Eso es imposible, ya que también la forma corporal es inteligible en acto, lo mismo que las demás formas cuando son abstraídas de la materia. Así que, ni en el alma ni en la inteligencia hay composición alguna de materia y forma, entendida la materia como la vemos en las sustancias corporales. Lo que sí hay en ellas es composición de forma y ser *(esse)*; por lo cual, se dice en el comentario a la novena proposición del libro *De causis* que la inteligencia es algo que tiene forma y ser *(esse)*. «Forma» tiene en ese pasaje sentido de quididad o naturaleza simple.

separ. c.5-8; *II CG.* c.50; Cayetano, o.c., p.120; Roland-Gosselin, o.c., p.30 nt.1 y 4; Boyer, o.c., p.32 nt.64; De Tonquédec, *La Critique de la connaissance* (Paris 1929) p.155-163.
1721 Cayetano, o.c., p.121s; Roland-Gosselin, o.c., p.31 nt.1; p.32 nt.2; p.146.149; Boyer, o.c., p.33 nt.67.

1.722 Cómo pueda ser eso, es fácil de ver. Cuando hay dos seres que tienen entre sí la relación de causa y efecto, el que es causa puede existir sin el otro, pero no a la inversa. Pues bien, ésa es la relación que se da entre la materia y la forma: la forma confiere el ser *(esse)* a la materia. Y por eso es imposible que exista la materia sin la forma, mientras que no lo es que exista la forma sin la materia. La forma, en efecto, en cuanto forma, no depende de la materia; y si se dan algunas formas que no pueden existir sino en la materia, eso lo tienen por la distancia que las separa del primer principio, que es el acto primero y puro. Pero las formas que más se acercan al primer principio, son formas que subsisten por sí sin la materia; no es propio de la forma en toda su extensión el necesitar de la materia, como queda dicho. Esas formas son las inteligencias; por consiguiente, no es necesario que las esencias o quididades de esas sustancias sean algo distinto de la forma misma.

1.723 Esta es, pues, la diferencia que existe entre la sustancia compuesta y la simple: que la esencia de la sustancia compuesta no es sólo la forma, sino que abarca tanto a la forma como a la materia, y, en cambio, la esencia de la sustancia simple es sólo (la) forma. De ahí se derivan otras dos diferencias: una es que la esencia de la sustancia compuesta puede ser significada como todo y como parte, lo cual le viene por razón de la «signación» (o individuación) de la materia, como hemos dicho; por eso, no atribuimos a la cosa misma la esencia de la cosa compuesta tomada de cualquier manera; así, no se puede decir que el hombre sea su quididad.

La esencia de la sustancia simple, en cambio, que es su forma, no puede ser significada sino como todo, ya que en ella no hay algo distinto de la forma que sea como el sujeto que la reciba; por eso, comoquiera que se tome a la esencia de la sustancia simple, se puede predicar de ésta. Fundándose en eso, Avicena dice que la quididad de la sustancia simple es «lo simple mismo», ya que no hay algo distinto que la reciba.

1722 Cayetano, o.c., p.123-130; Roland-Gosselin, o.c., p.32 nt.3
1723 Cayetano, o.c., p.130-131; Rebollo, o.c., p.57

1.724 La segunda diferencia es que las esencias de las cosas compuestas, por el hecho de ser recibidas en la materia designada, se multiplican conforme a la división de ésta; de lo cual resulta que algunas cosas son idénticas en especie y diversas en número. Por el contrario, la esencia de la sustancia simple, al no ser recibida en la materia, no puede presentar tal multiplicación; por eso se sigue necesariamente que en tal clase de sustancias no se dan muchos individuos de la misma especie, sino que en ellos hay tantas especies como individuos, como dice expresamente Avicena.

1.725 Pues bien: esas sustancias, aunque sean sólo formas sin materia, no son, sin embargo, absolutamente simples, como actos puros, sino que se da en ellas mezcla de potencia. Esto se ve claro por lo siguiente: Todo lo que no pertenece al concepto de la esencia o quididad viene de fuera y entra en composición con ella, ya que ninguna esencia se puede concebir sin sus partes esenciales. Ahora bien, toda esencia o qui-

1724 SANTO TOMÁS, *De unitate intellectus* c.7: AVICENA, *Met.* V, 5; CAYETANO, o.c., p.133-138; ROLAND-GOSSELIN, o.c., p.104ss; BOYER, o.c., p.35 nt 71; L. BOBIK, *La doctrine de S. Thomas sur l'individuation des substances corporelles:* Rev. Phil. Lov. 51 (1953) 5-41; U. DEGL 'INNOCENTI, O. P., *Il pensiero di S. Tommaso sul principio d'individuazione:* Div. Th. (Pi.) 45 (1942) 35-81; A. GAZZANA, S. J., *La «materia signata» di san Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e de Ferrarese:* Greg. 24 (1943) 78-85; M. GLOSSNER, *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule* (Paderborn-Münster 1887).

1725 SANTO TOMÁS, *De subst. separ.* c.8; *De spirit. creat.* art.1; *In I Sent.* D.8 q.5 a.2; *S. th.* 1 q.3 a.4; *Quodl.* III q.8 a.20; CAYETANO, o.c., p.138-141; U. DEGL 'INNOCENTI, *La distinzione reale nel «De ente et essentia» di san Tommaso,* en *Triplice Ommaggio...:* Doctor Communis 10 (1957) 165-168; F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquino:* Mélanges de GUELLINCK, II (Gembloux 1951) 837-847: ROLAND-GOSSELIN, *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam:* Xenia thomistica, III p.281-288; N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Freibourg 1911); GILSON, *L'être et l'essence* (Paris 1947); ID., *Le thomisme* p.57ss.; L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1953); C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino* (Milano 1939); ID., *Un itinéraire de Saint Thomas: l'établissement de la distinction réelle entre essence et existence:* Rev. phil. 39 (1939) 285-310; ID., *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste:* Rev. Thom. 56 (1956) 240-270; ID., *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino* (Milano 1960), o *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris 1961) (refundición del anterior); H. GARDEIL, *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin,* IV, *Métaphysique* (Paris 1952); ID., *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae:* Acta Pont. Acad. S. Thomae (Torino-Roma 1935) 61-76; A. HAYEN, S. J., *L'intentionnel selon Saint Thomas* 2.ª éd. (Museum Lessianum, sect. phil. n.25, Bruges-Bruxelles-Paris 1954); ISAAC, Bulletin thomiste 8 A (1947-1953) 58 nt.; 8 B n.1559-1562; DEZZA, *Metaphysica generalis* (Romae [4]1958) p.156; DESCOQS, *Theol. Nat. II* p.634 677 nt.684ss; Arch. Phil 2 (1927) cah.4 p.151-154; 5 (1928) cah.1 p.108-114

didad puede ser concebida sin que se piense en su ser (o existencia) *(esse);* así, yo puedo pensar qué es el hombre o el fénix, y no saber si existe en la realidad. Luego es evidente que el ser (o existencia) *(esse)* se distingue de la esencia o quididad. A menos que haya alguna cosa cuya quididad sea su ser o existencia misma *(ipsum suum esse):* ésa no puede ser sino única y primera, ya que es imposible que algo pueda multiplicarse más que o por la adición de alguna diferencia—como se multiplica el género en las especies—, o por la recepción de la forma en diversas materias, como se multiplica la naturaleza de la especie en diversos individuos, o por el hecho de que uno es absoluto o abstracto, y el otro es recibido en algún sujeto. Así, si existiese un calor separado, se distinguiría, por su misma separación, del calor no separado. Pero si se da una cosa que sea solamente ser *(esse),* de suerte que el ser *(esse)* mismo sea subsistente, tal ser *(esse)* no recibiría la adición de diferencia alguna, porque entonces ya no sería sólo ser *(esse),* sino ser y, además, una forma, y mucho menos recibiría la adición de materia, porque entonces ya no sería ser subsistente, sino material. La conclusión es que una tal cosa que sea su ser *(esse),* es necesariamente única; y, por lo mismo, se sigue que en toda otra cosa distinta de ella, se distingue su ser *(esse),* y su quididad o naturaleza o forma. Luego en las inteligencias tiene que haber, además de la forma, ser *(esse);* por eso hemos dicho que la inteligencia es forma y ser *(esse).*

1.726 Mas es de advertir que todo lo que pertenece a una cosa, o está en ella por los principios intrínsecos de su naturaleza, como, por ejemplo, la visibilidad en el hombre, o proviene de algún principio extrínseco, como, por ejemplo, la luz en el aire por influencia del sol. Ahora bien, es imposible que el ser *(esse)* mismo sea causado por la forma o quididad misma de la cosa, entendida como causa eficiente, porque entonces una cosa sería causa de sí misma, y se daría la existencia a sí misma, lo cual es imposible. Luego toda cosa, cuyo ser *(esse)* se distinga de su naturaleza, debe recibir el ser *(esse)* (o la existencia) de otro. Y, como todo lo que existe por otro se reduce, como a causa primera, a lo que existe por

1726 CAYETANO, o.c., p.143.144.145-149; BOYER, o.c., p.38 nt.76; p.39 nt.77; SANTO TOMÁS, *In Boet. De hebdom.* lect.1.

sí, tiene que existir algún ser que sea causa de la existencia para todas las cosas, por ser él sólo ser *(esse);* de lo contrario, se entablaría un proceso infinito en el orden de causas, puesto que toda cosa que no sea sólo ser *(esse),* tiene causa de su ser *(esse)* (o existencia), como hemos dicho. Queda, pues, claro que la inteligencia es forma y ser *(esse),* y que tiene el ser *(esse)* recibido del primer ser, que es sólo ser *(esse):* éste es la causa primera, que es Dios.

1.727 Por otra parte, todo lo que recibe algo de otro ser se halla en potencia respecto de eso que recibe, y lo que en él es recibido es su acto. Por tanto, la quididad o forma que es inteligencia, está necesariamente en potencia respecto del ser *(esse),* que recibe de Dios, y ese ser *(esse)* que recibe es a manera de acto. Con lo cual tenemos que en las inteligencias se da potencia y acto, pero no forma y materia, a no ser en un sentido equívoco; por eso también, el ser sujeto paciente, el recibir, el ser sujeto y todas las demás denominaciones que parecen competir a las cosas por razón de la materia, convienen de una manera equívoca a las sustancias intelectuales y a las corporales, como dice el Comentador en el libro 3 *De anima.* Y como, según hemos dicho, la quididad de la inteligencia es la inteligencia misma, por eso, su quididad o esencia es lo mismo que es ella, y su ser *(esse)* recibido de Dios es aquello por lo cual subsiste a la realidad; de ahí que algunos digan que esas sustancias se componen de aquello por *lo* que es y de *lo que* es *(componi «ex quo» est, et «quod» est)* o de lo que es y del ser *(esse),* en expresión de Boecio.

1.728 Toda vez que en las inteligencias hay potencia y acto, no será difícil descubrir en ellas multitud, cosa imposible si no existiese en ellas ninguna potencia. Por eso dice el Comentador en el libro 3 *De anima,* que, si desconociésemos la naturaleza del entendimiento posible, no podríamos encontrar multitud en las sustancias separadas.

La distinción entre ellas está determinada por el grado de potencia y acto (de cada una), de suerte que la inteligencia superior, que se acerca más al acto primero, tiene más de acto y menos de potencia, y así sucesivamente, hasta llegar al alma humana, que ocupa el último puesto en la escala de las sustancias intelectuales. De ahí que su entendimiento posible es a las formas inteligibles lo que la materia prima, que ocupa el último puesto en la serie de las cosas sensibles, es a las formas sensibles, como dice el Comentador en el libro 3 *De anima.* Por esa razón la compara el Filósofo a una tabla en la que no hay nada escrito. Por eso mismo, porque entre todas las demás sustancias inteligibles es la que más tiene de potencia, se aproxima al modo de ser de las cosas materiales, hasta el punto de que una cosa material es asumida a participar de su ser. Y así, de la unión del alma y del cuerpo resulta un solo ser *(esse),* en un solo compuesto; si bien tal ser, en cuanto que es del alma, no depende del cuerpo.

1.729 Siguiendo este orden, se dan, después de esa clase de forma que es el alma, otras formas que tienen más de potencia y se aproximan más a la materia, de suerte que no existen sin la materia. También en ellas se da un orden gradual hasta llegar a las formas primeras de los elementos, que son las que más se aproximan a la materia; de ahí que no tienen ninguna otra actividad que la que exigen las cualidades activas y pasivas y las demás que disponen a la materia para recibir la forma.

Capítulo V

1.730 Por lo dicho se ve claro cómo se halla la esencia en las diversas clases de seres. Tres maneras presenta la esencia de hallarse realizada en las sustancias. Existe un ser, Dios, cuya esencia es su ser *(esse)* mismo; por lo cual, hay algunos filósofos que dicen que Dios no tiene quididad o esencia, porque su esencia no se distingue de su ser *(esse).* Y de eso se sigue que no pertenece a ningún género, ya que todo lo

1727 Averroes, *In De anima* III comm.4; Boecio, *De hebdomadibus:* PL 64,13110 *(Los filósofos medievales* I n.900*);* Cayetano, o.c., p.149; 150-158.

1728 Santo Tomás, *In De anima* 1.3 lect.9; *I C. G.* c.43; Aristóteles, *De anima* 3 (430a 1); Averroes, *In De anima III* comm.5; Cayetano, o.c., p.159-166; Boyer, o.c., p.40 nt.81; p.41 nt.87 (Bibliogr. sobre la hist. de la dist. de *essentia* y *esse).*

1729-1735 Boyer, o.c., p.42 nt.88.

1730 Cayetano, o.c., p.167-170; Roland-Gosselin, o.c., p 37 nt.1 y 2; Boyer, o.c., p.44 nt.92 y 93; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.532; Gilson, *L'être et l'essence* p.112.

que pertenece a un género, tiene necesariamente la quididad distinta de su ser, pues la quididad o la naturaleza del género o de la especie no se distingue en cuanto a la naturaleza en aquellos de los cuales es género o especie, sino que lo que es diverso en los diversos sujetos, es el ser *(esse)*. Ni hay por qué, si decimos que Dios es sólo ser, hayamos de incurrir en el error de los que sostuvieron que Dios es el ser universal por el cual existe formalmente todo ser. Porque el ser que Dios es, es de tal condición que no se le puede hacer ninguna adición; de ahí que por su misma puridad es un ser distinto de todo ser. Esa es la razón por la cual en el comentario de la novena proposición del libro *De causis* se dice que la individuación de la Causa primera que es sólo ser se tiene por la pura bondad de ella. En cambio, el ser *(esse)* común, así como no incluye en su concepto ninguna adición, así tampoco incluye en su concepto la exclusión de adición, pues, si así fuese, no se podría concebir que existiese cosa alguna en la cual al ser se añadiese algo.

1.731 Asimismo, no por ser sólo ser, le han de faltar las demás perfecciones o excelencias; muy al contrario, posee todas las perfecciones que hay en todos los géneros, por lo cual se le llama absolutamente perfecto, como atestiguan el Filósofo y el Comentador en el libro 5 *Met.*, aunque las posee de una manera más excelente que los demás seres, ya que en El son una sola entidad, y en los demás son diversas. La razón de ello es que todas esas perfecciones le competen en razón de su ser simple. Es como si alguien por una sola cualidad pudiese ejercer las operaciones de todas las cualidades: en esa única cualidad poseería todas las cualidades; pues de la misma manera tiene Dios en su mismo ser todas las perfecciones.

1.732 La segunda manera de hallarse la esencia es la que se da en las sustancias intelectuales creadas, en las cuales el ser *(esse)* es distinto de su esencia, aunque la esencia existe

1731 Santo Tomás, *In Met.* V lect. 21; Aristóteles, *Met.* V 1021 b30; Averroes, *In Met.* V comm.21; Cayetano, o.c., p.171-181; Gilson, o.c., p.113; Santo Tomás. *S. th.* 1 q.4 a.1; a.2.

1732 Santo Tomás, *De potentia* q.3 a.10; *De spirit. creat.* a.11 ad 3; II *C. G.* c.83; *In De causis* lect.4; Avicena, *De anima* V c.3; Cayetano, o.c., p.181-192; Roland-Gosselin, o.c., p.39 nt.1; p.147ss; Boyer, o.c., p.45 nt.97. 98.101; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.689 nt.2 p.713; Id., *Essai critique sur l'hylemorphisme* p.129 nota p.209-225.

sin materia. Su ser, por tanto, no está separado, sino que es recibido y, por lo mismo, limitado y restringido a la capacidad de la naturaleza que lo recibe; en cambio, su naturaleza o quididad es absoluta (o separada), no residiendo en alguna materia. Por eso se dice en el libro *De causis* que las inteligencias consideradas hacia abajo son infinitas, y consideradas hacia arriba, finitas. Son finitas en cuanto a su ser, que lo reciben de una causa superior; pero no son finitas en la perspectiva hacia abajo, ya que sus formas no están coartadas a la capacidad de alguna materia que las reciba. Por lo mismo, en esas sustancias no se da pluralidad de individuos en una misma especie, como hemos dicho, fuera del alma humana, por su unión al cuerpo. Y aunque su individuación depende ocasionalmente del cuerpo, en cuanto a su incoación, ya que no llega a tener ser individual sino en el cuerpo cuyo acto es, no por eso, una vez desaparecido el cuerpo, debe desaparecer su individuación, porque teniendo su ser independiente, una vez éste ha sido individualizado por haber llegado a ser forma de este cuerpo, el ser perdura siempre individualizado. Por eso dice Avicena que la individuación y multiplicación de las almas depende del cuerpo en cuanto a su principio, pero no en cuanto a su fin.

1.733 Además, como en estas sustancias la quididad no es idéntica al ser, son por eso susceptibles de ser ordenadas en los predicamentos; por lo cual, se da en ellos género, especie y diferencia, aunque no son desconocidas sus diferencias propias. En las cosas sensibles, en efecto, no conocemos las mismas diferencias esenciales; por eso, las expresamos por sus diferencias accidentales que proceden de ellas, a la manera como designamos la causa por su efecto, y ponemos bípedo como diferencia de hombre. Por lo que hace a las sustancias inmateriales, desconocemos sus accidentes propios, por lo cual no podemos expresar sus diferencias ni por ellas mismas ni por las diferencias accidentales...

1.734 Por fin, hay un tercer modo de hallarse la esencia,

1733 Cayetano, o.c., p.192-204; Roland-Gosselin, o.c., p.40 nt.2 (Bibliogr. de Santo Tomás).

1734 Cayetano, o.c., p.212; Descoqs, *Essai critique sur l'hylemorphisme* p.152 nota, p.240 nt.2.

y es el que se da en las sustancias compuestas de materia y forma, en las cuales no sólo el ser es recibido y finito, porque también tienen el ser causado por otro, sino que, además, su naturaleza o quididad es recibida en la materia designada. Por eso son finitas en ambas perspectivas, hacia arriba y hacia abajo; y además, a causa de la división de la materia *signada* son posibles muchos individuos en una sola especie. La relación de la esencia de estas sustancias a las intenciones lógicas ya ha sido expuesta más arriba.

Capítulo VI

1.735 Fáltanos ahora ver cómo se halla la esencia en los accidentes, pues ya hemos dicho cómo se halla en todas las clases de la sustancia. Como la esencia es lo que significa la definición, según hemos dicho también, necesariamente el modo de tener la esencia los accidentes será el mismo como tienen definición. Ahora bien, tienen una definición incompleta, ya que no pueden ser definidos sino poniendo el sujeto en su definición. La razón de ello es que no tienen su ser *(esse)* en sí independiente del sujeto; así como de la unión de la materia y de la forma resulta un ser *(esse)* sustancial, así del accidente y del sujeto resulta un ser *(esse)* accidental, cuando el accidente sobreviene al sujeto. Y por eso también, ni la forma sustancial ni la materia tiene una esencia completa, ya que en la definición de la forma sustancial tiene que entrar aquello de lo cual es forma, con lo que su definición se hace por la adición de algo que es extraño al género de ella, lo mismo que la definición de la forma accidental; por lo mismo, el filósofo natural que considera al alma sólo en cuanto que es forma del cuerpo físico, pone también en su definición al cuerpo.

1.736 Sin embargo, entre las formas sustanciales y las accidentales, se da esta diferencia: que así como la forma sus-

1735-1739 Boyer, o.c., p.49 nt.110; Maritain, *Sept leçons sur l'être*... p.410
1735-1737 Cayetano, o.c., p.214-226.
1735 Santo Tomás, *In I Sent.* D.8 q.4 a.3; *In IV Sent.* D.12 q.1 a.1 sol.; Roland-Gosselin, o.c., p.43 nt.1.
1736 Aristóteles. *Met.* VII (1037 b8); Santo Tomás. hic. lect.12; *In IV Sent* D.12 q.1 a 1 ad 5; *IV C. G.* c. 14; Roland-Gosselin, o.c., p.43 nt. 2.

tancial no tiene un ser *(esse)* por sí independiente sin el sujeto al cual sobreviene, así tampoco lo tiene su sujeto, es decir, la materia; por eso, de la unión de ambas resulta ese ser *(esse)*, en el cual la cosa subsiste por sí, y hacen surgir un uno (con unidad propia); por lo mismo, de su unión resulta una esencia. De ahí que la forma, aunque en sí considerada no llega a ser una esencia, es parte, sin embargo, de una esencia completa.

1.737 En cambio, aquello a que sobreviene el accidente, es un ente *(ens)* completo subsistente en su ser *(esse)*, el cual precede en orden de naturaleza al accidente que sobreviene. Por eso, el accidente no causa, por su unión con el sujeto a que sobreviene, el ser en el cual la cosa subsiste, en virtud del cual es ente por sí, sino una suerte de ser secundario, sin el cual se puede concebir que existe la cosa subsistente, como lo primero se puede concebir sin lo secundario. De ahí que del accidente y del sujeto no resulta algo uno por sentido pleno y propio, sino algo uno accidentalmente. Por lo mismo, no resulta de su unión una esencia, como resulta de la unión de la forma con la materia. Así que el accidente ni llega a ser esencia completa, ni tampoco es parte de esencia completa; sino que, así como es ente en cierto sentido, así también tiene esencia en cierto sentido.

1.738 Ahora bien, aquello que dentro de cada género recibe la denominación por excelencia y con la máxima verdad, es causa de lo que en dicho género viene después de ello; como, por ejemplo, el fuego, que está en el grado supremo de la escala del calor, es causa del calor en las cosas cálidas, como se dice en el libro 2 *Met.*, y por eso, la sustancia, que es el principio en el género del ente *(entis)* y tiene esencia en grado máximo y el más verdadero, debe ser causa de los accidentes, que participan secundariamente y en algún sentido de la razón de ente. Aunque es de advertir que eso se verifica de diversas maneras. En efecto, como las partes de la sustancia son la materia y la forma, de ahí que unos accidentes siguen principalmente a la forma, y otros a la materia. Ahora bien,

1738 Aristóteles, *Met* a (993 b24); Santo Tomás, hic. lect.2; l.XII lect.1; Aristóteles, *De anima* III (429 b3); Santo Tomás, hic. lect.7; Cayetano, o.c., p.226.

hay formas cuyo ser *(esse)* no depende de la materia, como el alma intelectual, mientras que la materia no tiene existencia sino por la forma. Conforme a eso, en los accidentes que siguen a la forma hay algo que no tiene comunicación con la materia, como el entender, que no se verifica por intervención del órgano corporal, como prueba el Filósofo en el libro 3 *De anima*. Existen, en cambio, entre esos accidentes que siguen a la forma, otros que tienen comunicación con la materia, como el sentir; pero ningún accidente sigue a la materia sin tener comunicación con la forma...

1.739 Así, pues, queda claro cómo se halla la esencia en las sustancias y en los accidentes, cómo en las sustancias compuestas y en las simples; de qué manera se verifican en todas ellas las intenciones universales lógicas, exceptuado el primer Principio, que es infinitamente simple, en el cual no tienen cabida el género y la diferencia, y, por consiguiente, tampoco la definición, a causa de su simplicidad. En él tiene su fin y consumación este tratado.

COMENTARIO A LOS CUATRO LIBROS DE LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO

Edición utilizada: *S. Thomae Aquinatis in Quatuor Libros Sententiarum Magistri P. Lombardi,* en *S. Thomae Aquinatis opera omnia ad fidem optimarum editionum recognita,* t.VI (Lib. 1 et 2) (Parmae 1856). Trad. del editor.

S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententiis Magistri P. Lombardi, recognovit atque iterum edidit P. M. F. Moos, O. P., t.III (Lib.3, Dist.I-XXI) (Paris 1956). Trad. del editor.

LIBRO I

Prólogo

Cuestión 1

Artículo 2

¿Debe existir sólo una ciencia además de las físicas?

1.740 Soluciones: 2. El Creador y la creatura se reducen a algo uno, no por comunidad de univocación, sino

1740 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.3 a.1; A. van Leewen, *L'analogie de l'être Genèse et contenu du concept d'analogie:* Rev. néosc. phil. 39 (1936) 491-494;

de analogía. Esa comunidad puede ser de dos clases: o porque algunos seres participan algo uno con orden de prioridad y de posterioridad, como la potencia y el acto la razón del ser, y lo mismo la sustancia y accidente, o porque uno recibe el ser y el nombre del otro. Esa es la analogía que tiene la creatura para con el Creador: la creatura, en efecto, no tiene ser sino en cuanto que procede del primer Ente, ni recibe el nombre de ente sino en cuanto que imita al primer Ente; y lo mismo sucede con la sabiduría y las demás cosas que se dicen de la creatura.

DISTINCION VI

Cuestión 1

Artículo 1

Si el Padre engendró al Hijo necesariamente

1.741 Respuesta: Según el Filósofo (5 *Met.*, text.6), el término «necesario» tiene diversos sentidos. Se da un necesario absolutamente y un necesario bajo condición. Este es de dos clases: bajo la condición del fin y bajo la condición del agente. Necesario bajo la condición del agente es lo necesario por la violencia; así, en el que corre porque se le fuerza a ello, no es necesario que corra sino puesta la hipótesis de que alguno le fuerza a ello. Necesario bajo la condición del fin es aquello sin lo cual no se puede conseguir un fin, o, al menos, no se puede conseguir fácilmente. El fin es de dos clases: o en orden del existir, así es necesario el alimento y la sustentación, porque sin ellos no es posible la existencia del hombre; o bien, en el orden de existir bien, y así es necesario el navío para que el que quiere cruzar el mar, ya que sin él no puede realizarlo. Necesario absolutamente es lo que es necesario por lo que hay en su esencia, sea que eso sea su propia

Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.242s. 275; Id., Bull. thom. VI p.262; Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.71 nt.3; 72; Santo Tomás, *S. th.* 1 q.41 a.2; *De potentia* q.2 a.3; Hayen, *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* II p.153-166; Fabro, *Partecipazione e causalità...,* p.503s.

esencia, como en los seres simples, sea que, como sucede en los compuestos, tal principio sea la materia; así decimos que es necesario al hombre el morir; sea la forma, y así decimos que es necesario que el hombre sea racional. Este necesario absolutamente es de dos clases: hay uno que tiene la necesidad y el ser recibido de otro, como sucede en todos los seres que tienen causa; y hay otro cuya necesidad no depende de otro, sino que El mismo es causa de la necesidad en cuanto tiene de necesario, como Dios...

DISTINCION XIX

Artículo 2

Si todas las cosas son verdaderas con la verdad increada

1.742 DIFICULTADES: 1. Parece que todas las cosas son verdaderas con una única verdad, que es la verdad increada. En efecto, como se ha dicho en la solución del artículo precedente, la verdad se dice análogamente de aquellos en los cuales se halla, como la salud, de todo lo que se llama sano. Mas es una numéricamente la salud por la cual se llama sano al animal, como sujeto suyo, y la medicina, como su causa, y la orina, como su señal. Luego, parece que es una única la verdad por la cual se llaman verdaderas todas las cosas.

1.743 RESPUESTA: Como se ha dicho en el artículo precedente, la esencia de la verdad consiste en dos cosas: en la realidad de la cosa y en la aprehensión de la facultad cognoscitiva, que se conforma con esa realidad. Ambas cosas se reducen a Dios como a su causa eficiente y ejemplar, como hemos dicho en la Dist.8 q.1 a.1; sin embargo, cada cosa participa su ser creado, por el cual formalmente es, y cada entendimiento participa la luz por medio de la cual juzga con verdad de la cosa, luz que a su vez se deriva ejemplarmente de la luz increada. Tiene, además, el entendimiento su propia operación en la cual se consuma el ser de la verdad. En consecuencia, sostengo que, así como es un único ser divino por el cual existen todas las cosas como por su principio eficiente y ejemplar,

y, sin embargo, en cada una de las cosas se da un ser diverso, por el cual formalmente es, de la misma manera hay una única verdad, la divina, por la cual son verdaderas todas las cosas como por su principio eficiente y ejemplar, y, sin embargo, hay muchas verdades en las cosas creadas, por las cuales son formalmente verdaderas.

1.744 SOLUCIONES: 1. Hay tres maneras de decirse algo análogo: o en el concepto solamente y no en la realidad; esto se da cuando un concepto dice referencia a muchos por orden de prioridad y de posterioridad, pero no existe más que en uno de ellos; así, el concepto de la salud dice referencia al animal, a la orina y al alimento de diversa manera, con orden de prioridad y de posterioridad, pero no con diversa realidad (o manera de ser), ya que la realidad de la salud no se da más que en el animal. Otra manera es en la realidad y no en el concepto: eso se da cuando muchos convienen en el concepto de algo común, pero eso común no tiene una realidad de la misma naturaleza en todos, como, por ejemplo, todos los cuerpos convienen en el concepto de corporeidad. Por eso el lógico, que no estudia más que las intenciones, dice que el nombre de cuerpo se predica unívocamente de todos los cuerpos; pero el ser de esa naturaleza (cuerpo) no es de la misma índole en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. Y, por lo que hace al metafísico y al filósofo natural, que consideran las cosas según su realidad, ni el nombre *cuerpo* ni ningún otro se dice unívocamente de los corruptibles y de los incorruptibles, como se ve en el 10 *Met.* (text.5), en el Filósofo y en el Comentador. Otra manera es en el concepto y en la realidad: eso se da cuando ni convienen en un concepto (intención) común, ni en la realidad; de esa manera, el ente se dice de la sustancia y del accidente. En ésos, la naturaleza

1744 S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I p.186 (*Opera omnia* III* p.252); ID., *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía:* Sapientia (Buenos Aires) 8 (1953) 166-192; ID., *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam:* La Ciencia Tomista 13 (1921) 20-40; 195-214; 14 (1922) 17-38; ID., *De analogia* (*Opera omnia* II***) p.1400-1417; O. VARANGOT, *Analogía de atribución intrínseca en Santo Tomás:* Ciencia y Fe (1957) p.291-319; 467-480; J. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suarez* (Madrid 1947) p.193-239; G. CAFFARENA, *Metafísica trascendental* (Madrid 1970) p.260-270); DESCOQS, *Inst. Met. gen.* p.211.212; ID., *Theol. Nat.* II p.735-815; D. MONDIN, *L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel «Conmento alle Sentenze»:* Riv. Fil. neosc. 66 (1947) 571-589; FABRO, *Partecipazione e causalità...*. p.504; HAYEN, o.c., p.67.72 nt.3; 244; GEIGER, o.c., p.276.

común debe tener alguna realidad en cada uno de aquellos de los que se dice, pero diferente por el mayor o menor grado de perfección. Digo, igualmente, que la verdad y la bondad, etcétera, se dicen analógicamente de Dios y de las creaturas. Por tanto, tienen que hallarse todas esas cosas en su realidad en Dios y en las creaturas por orden de mayor y menor perfección; de lo cual se sigue que, no pudiendo estar en ambos según una misma realidad, hay diversas verdades.

1.745 SOLUCIONES: 2. Como la verdad es una cierta rectitud y conmensuración, tiene que ir incluido en el concepto de verdad el de medida, y como se ha dicho en la respuesta, para que se consume el concepto de verdad, tiene que haber una conmensuración de la cosa al entendimiento. Ahora, una cosa se halla en diversa relación respecto de los diversos entendimientos. El entendimiento divino, en efecto, es causa de la cosa; por eso la cosa tiene que ser mensurada por el entendimiento divino, ya que cada cosa se mide por su primer principio; y por eso dice Anselmo *(De verit.* c.11) que se la llama verdadera cuando cumple aquello para lo que está ordenada en el entendimiento divino. En cambio, respecto de nuestro entendimiento, la cosa se comporta como causa, en el sentido de que el entendimiento recibe (su conocimiento) de las cosas; por eso, nuestro conocimiento no es medida de las cosas, sino que es medido por ellas, como se dice en 10 *Met.* (text.5). En efecto, no es así la cosa en la realidad porque así nos parece a nosotros, sino que, más bien, porque es así en la realidad, es verdad lo que nos parece a nosotros. Así, pues, el entendimiento divino es como medida primera, no medido por ninguno; la cosa es una segunda medida, que tiene, a su vez, medida; y nuestro entendimiento es medido, y, a su vez, medida. Digo, pues, que la primera medida de la verdad es tan sólo una; pero las segundas medidas, es decir, las cosas mismas, son muchas. De ahí que haya muchas verdades. Y si no existiese más que una medida de la verdad, todavía no se seguiría de ahí que existiese tan sólo una verdad, ya que la verdad no es medida, sino conmensuración o adecuación, y respecto de una única medida pueden darse diversas conmensuraciones en diversos sujetos.

DISTINCION XX

CUESTIÓN 1

Artículo 1

Si el Hijo es Omnipotente

1.746 RESPUESTA: Sin duda ninguna hay que conceder que el Hijo de Dios es omnipotente, lo mismo que el Padre, y, sin embargo, decimos que el Hijo no puede generar. Para entender esto, hay que tener presente que a Dios se le llama omnipotente porque lo puede todo, y que Dios puede cuanto es algo o ser. Pero es de advertir que la relación es algo de modo distinto de como lo son los demás seres. En los demás seres, en efecto, cada uno es ser por dos capítulos: por el de su ser y por la razón de su quididad. Así, la sabiduría en su ser pone algo en el sujeto, y por razón de su concepto pone una cierta naturaleza en el género de cualidad. Mas la relación es algo por su ser que tiene en el sujeto; pero, por su concepto o naturaleza, no tiene el ser algo, sino sólo el referirse a otro; por tanto, por su naturaleza o concepto no pone algo en el sujeto. Por eso dice Boecio que los relativos no predican nada del sujeto del cual se dicen. Por lo cual, también ocurre que se encuentra algo relativo en lo cual se da tan sólo una relación de razón, y no se pone en ello algo real, como cuando lo escible dice relación a la ciencia. Y esto es verdad tanto de las relaciones que se dicen de Dios como de las que hay en las creaturas, si bien de distinta manera: la relación que existe en la creatura, tiene otro ser que el de su sujeto; por eso es algo distinto de su sujeto, mas en Dios no hay nada que tenga una realidad distinta de El. La realidad de la Sabiduría es el ser divino mismo, y no una realidad sobreañadida, y lo mismo la realidad de la paternidad. Así que, la relación, en cuanto a su ser, por el cual sólo se le debe el poner algo, es la esencia divina, pero, en cuanto a su naturaleza (o concepto), por la cual debe distinguir a una persona de otra, no se le debe el que diga algo, sino más bien *a* algo...

DISTINCION XXXIII

Cuestión 1

Artículo 1

Si las relaciones divinas son la esencia divina

1.747 Soluciones: 1. Es de saber que «ser» *(esse)* tiene dos acepciones. Una es la de la quididad misma o naturaleza de la cosa; así se dice que la definición es una proposición que significa qué es el ser; la definición, en efecto, significa la quididad de la cosa. Otra es la del acto de la esencia, como el vivir, que es el ser para las vivientes, es el acto del alma; no el acto segundo que es la operación, sino el acto primero. En la tercera acepción se llama ser al que significa la verdad de la composición a las proposiciones, conforme a lo cual «es» se llama cópula; tomado así, se halla en el entendimiento que compone y divide, en cuanto a su ser completo, pero se funda en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia, como se ha dicho más arriba al tratar de la verdad.

DISTINCION XXXV

Cuestión 1

Artículo 1

Si hay ciencia en Dios

1.748 Respuesta: Según Dionisio *(De div. Nom.* c.7), llegamos a Dios, partiendo de las creaturas, por tres vías: por

1747 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.28 a.2; *De pot.* q.8 a.2; Sladeczek, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin:* Schol. 5 (1930) 192-210; 523-550; Rahner, *Geist in Welt* p.110 (vers. esp. p.164s); Marc, *La notion d'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure* Arch. Phil. 10 (1933) 13ss; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.531-535; Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.43.174 nt.2; Gilson, *L'être et l'essence* p.91.

1748 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis Nominibus* c.VII *(Los filósofos medievales* I *n.821-829);* Id., *De mystica theologia* c.I-V (ibid., *n.838-843);* Santo Tomás, *S. th.* 1 q.14 a.2; Penido, *Le rôle de l'analogie...* p.131-136; Maritain, *Sept leçons sur l'être...* p.468-478; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.788-790 (Bibliogr., p.788 nt.1); Rebollo, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.122.123; G. Caffarena, *Metafísica trascendental* p.250-271; Webert, *L'opposition en Métaphysique:* Rev. sc. phil. théol. 14 (1925) p.311.

la negación, por la causalidad y por la eminencia, cada una de las cuales nos lleva al conocimiento de Dios.

La primera vía, que es por la negación, es la siguiente: como en Dios está ausente toda potencia y materialidad, por ser El el acto primero y puro, tiene que estar su esencia sin materia, y ser tan sólo forma. Ahora bien, así como el principio de individuación es la materia, así a la forma se le debe la inteligibilidad: por eso la forma es principio de conocimiento. Por lo mismo, toda forma que existe de por sí separada de la materia habrá de tener naturaleza intelectual; si es subsistente por sí, será también inteligente; y si no lo es, no será inteligente, sino principio de entender, así como toda forma que no subsiste en sí no obra, sino que es principio de operación, como el calor en el fuego. Como Dios, pues, carece de toda materia y es subsistente por sí, ya que su ser no depende de otro, debe tener inteligencia y conocimiento.

1.749 La segunda vía, que es por la causalidad, es la siguiente: Todo agente tiene alguna intención y deseo del fin. Y a todo deseo del fin precede algún conocimiento, que ponga delante el fin y dirija los medios al fin. En algunos seres ese conocimiento no se halla unido al que tiende al fin; luego tiene que ser dirigido por algún agente divino, como la saeta tiende a un determinado blanco por la dirección que le da el que la tira. Ese es el caso de todos los seres que obran por necesidad natural: su operación está determinada por un entendimiento que ha creado la naturaleza; por eso dice el Filósofo *(2 Phys.* text.75) que la obra de la naturaleza es una obra de la inteligencia. En otros seres, en cambio, dicho conocimiento está unido al agente mismo, como se ve en los animales. Luego el primer agente no debe obrar por necesidad natural, porque, entonces, no sería ya primero, sino que sería dirigido por algún otro anterior inteligente. Luego tiene que obrar

1749 Aristóteles, *Física* 1.2 c.8 (198 b15) *(Los filósofos antiguos n.546);* Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.164; Ramírez, *De hominis beatitudine* I p.245 *(Opera omnia* III* p.331); Descoqs, *Theol. Nat.* II p.580.788; Garrigou-Lagrange, *Dieu* p.314-338.

por el entendimiento y por la voluntad, que así poseerá conocimiento.

1.750 La tercera vía, que es por eminencia, es ésta: Lo que se encuentra en muchos en mayor o menor grado, de suerte que esos muchos se acercan a algún ser, tiene que hallarse en éste en sumo grado; así, por ejemplo, el calor en el fuego; cuanto más se acercan a él los cuerpos mixtos, tanto más calientes son. Pero vemos que cuanto más se acercan algunos seres al primero, participan en grado más excelente del conocimiento. Así, los hombres, más que los animales, y los ángeles más que los hombres; luego en Dios tiene que darse el conocimiento más perfecto.

SOLUCIONES: 2. Acerca de esos nombres que se dicen de Dios, se dan tres opiniones. Unos dicen que los nombres de ciencia, de vida, etc., significan en Dios ciertas disposiciones o maneras de ser añadidas a la esencia. Pero esto es imposible, ya que induciría composición en Dios y en su esencia, y potencialidad respecto de tales disposiciones, lo cual es completamente absurdo.

Por eso dijeron otros que todos esos nombres no enuncian nada de Dios, sino, a lo sumo, su ser; por lo cual, se dicen impropiamente de El; y los decimos de dos modos. O por la negación, como, cuando decimos que Dios es sabio, queremos decir que no es ignorante como la piedra; o por la semejanza en la manera de obrar: así diríamos que es sabio porque procede como el que es sabio; y le llamamos airado, en cuanto que castiga de manera parecida al que está airado, pero no porque se dé la ira en El; así, tampoco están en El la ciencia, ni la vida, ni cosas parecidas, sino sólo el ser. Pero esto no parece que sea suficiente. En primer lugar, porque toda negación sobre alguna cosa se funda sobre algo existente en la cosa: así, cuando se dice: «el hombre no es asno», la verdad de la negación se funda en la naturaleza del hombre, que es incompatible con la negación que se hace. Así que, si se niega de Dios la ignorancia, eso tiene que ser por razón de algo que se dé en El, y así hay que poner en El lo opuesto de la ignorancia.

1750 GEIGER, *La participation*... p.243 nt.2; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.579. 580 y 789; PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis Nominibus* c.5 *(Los filósofos medievales* I n.813-820).

rancia. En segundo lugar, porque todo acto procede del agente por algo que hay en él, como, por ejemplo, lo caliente calienta y lo ligero sube para arriba. Así que lo que en El produce el acto de conocimiento, tiene que ser algo que pertenece al orden del conocimiento, aunque tal vez no se lo designe con ese nombre, como el castigar de Dios es un acto de su justicia, ni hay que poner en El ira, ya que de por sí no es acto de ira.

Por eso, hay que decir que todos esos nombres se dicen propiamente de Dios en cuanto a lo significado, y no en cuanto al modo de significar, y en cuanto a lo que es propio del concepto de cada uno, aunque no en cuanto al concepto genérico, como ya antes se ha dicho. En consecuencia, hay que sostener que todo aquello que no implica alguna manera de ser material o corporal, se halla verdaderamente en Dios, y con más verdad que en los demás seres, y que no induce ninguna composición en El; más aún, así como esos nombres convienen propiamente a la creatura a causa de las diversas determinaciones que en ella existen, así también convienen con propiedad a Dios en virtud de su ser único y simple, que precontiene en sí unitariamente todas las virtualidades encerradas en todas las cosas, como dice Dionisio (c.5 *De div. Nom.*). Eso se puede ver claro en un símil. Supongamos tres hombres, cada uno de los cuales, por el hábito que posee, sabe lo que pertenece a una ciencia, es decir, los objetos de la filosofía natural, de la geometría y de la gramática, y un cuarto, que sepa todo eso por un único hábito de ciencia, del cual se puede decir con toda certeza que es gramático, o que posee la gramática, y lo mismo la geometría, y la filosofía (natural). Y, aun cuando en él no hay más que una única realidad, en la cual posee todas esas ciencias, sin embargo, cada una de ellas recibe en él distinto nombre, ya que cada nombre por separado expresa imperfectamente esa realidad. Pues lo mismo sucede en Dios. Encontrándose en las creaturas el ser, la vida y la inteligencia, y todas las perfecciones diversas que en ellas se hallan, en Dios, sin embargo, su único y simple ser posee la virtualidad y perfección de todas esas cosas. Así, pues, cuando a Dios se le llama *ente*, no se expresa más que algo que pertenece a su perfección, y no su perfección en su totalidad, y lo mismo cuando se dice de El que conoce, que quiere, etc. Queda claro,

pues, que todas esas perfecciones son algo uno en Dios realmente, pero que se distinguen por una distinción de razón que no se halla tan sólo en el entendimiento, sino que se funda en la verdad y perfección de Dios. Y así como Dios es llamado con propiedad ente, así se dice de El con propiedad que conoce, que quiere, etc.; y no hay en ello ninguna pluralidad o adición u orden realmente, sino tan sólo en la razón.

Cuestión 2

Artículo 2

Si Dios puede hacer lo que es imposible naturalmente

1.751 Respuesta: Poder implica una relación que media entre el que puede y lo posible, como el saber, entre el que sabe y lo sabido. Y por eso, el poder se puede negar unas veces por parte del que puede, y otras por parte de lo posible.

Ningún poder que no implique imperfección se niega de Dios por parte de su potencia, sino que se niega de El por parte de la deficiencia del posible, que no es un puro poder, sino un poder mezclado con el no poder; en la potencia de Dios, en efecto, no cabe deficiencia alguna. Por eso se concede que Dios no puede pecar o hacer cosa parecida. También a veces se dice que Dios no puede algo, por parte del posible mismo, que no puede tener de ningún modo la condición de posible: a eso lo llamamos imposible de por sí. Investiguemos ahora su índole.

1.752 Es, pues, de saber que toda potencia es o para el ser o para el no ser, como, por ejemplo, la potencia para la corrupción. Así, pues, todo lo que no puede tener la naturaleza de ser o de no ser, no puede ser posible; y por eso, el ser idéntico el ser y no ser bajo el mismo respecto, es un imposible en sí; porque lo que es ser y no ser, ni es ser ni es no ser. Por eso decimos que Dios no puede hacer eso, no por deficiencia de su potencia, sino porque eso no llega a tener la condición de posible. Como decimos también que no conoce lo falso, porque esto no es escible, y, consiguientemente, decimos que no puede hacer todo aquello que implica contradicción. Por eso, no puede hacer que lo que ha sucedido no haya sido; ya que lo que existe, necesariamente existe mientras existe, y con esa necesidad e imposibilidad pasa a ser pretérito. Eso es lo que Agustín dice *(Contra Fausto* 1.26 c.5): «Si alguno dice: Ya que Dios es omnipotente, que haga que lo que ha sucedido no haya sucedido, no ve que con eso está diciendo: Que haga que lo que es verdad, por lo mismo que es verdad, no lo sea». De eso se sigue además que no puede hacer ninguno de aquellos extremos en los que el contrario del predicado está incluido en la definición del sujeto, como, por ejemplo, el hacer que el hombre no sea racional, o el que triángulo no conste de tres líneas: puesto el triángulo, se pone que tiene tres lados. Pretender, por tanto, eso, es pretender que tenga tres líneas y que no las tenga. También se sigue de ahí que no puede hacer que unos opuestos se den a la vez en el mismo sujeto; en la definición de un contrario va incluida la privación del otro, y en la definición de privación se incluye la negación, como la noción superior se incluye en la inferior. En cambio, todo lo que no repugna en sí al carácter de ser o al de no ser, puede hacerlo Dios; como, por ejemplo, que el cielo no exista, o que exista otro mundo, o el dar vista a un ciego, y cosas parecidas; todas esas cosas, en efecto, no son imposibles en sí absolutamente, sino tan sólo relativamente para alguno.

1.753 4. Dios infundió en la materia dos clases de «razones», causales y obedienciales, en virtud de las cuales todas las cosas están en disposición de obedecer a Dios, para que haga de ellas cuanto le plazca. Le infundió también «razones» seminales; es decir, unos principios activos, por medio de los cuales son producidos los efectos naturales; y contra esas «razones seminales» se dice de Dios que hace en los milagros las obras que hace. Pero, hablando con propiedad, tampoco en esas ocasiones obra contra ellas, sino prescindiendo de ellas o sobre ellas. Sobre ellas obra cuando induce un efecto al cual la naturaleza no puede de ningún modo llegar, como cuando infunde la forma de la gloria en los cuerpos gloriosos; al margen de ellas, cuando produce sin el concurso de las causas naturales un efecto que es capaz de producir la naturaleza.

LIBRO II

DISTINCION I

Cuestión 2

Artículo 1

Si se da en Dios el obrar por el fin

1.754 Respuesta: Se dice que algo obra por el fin de dos maneras: o por el fin de la obra, o por el fin del agente. Fin de la obra es aquello a lo cual la obra está ordenada por el agente, y de eso se dice que es la razón de la obra: fin del agente es aquel que el agente pretende principalmente. Así que el fin de la obra puede estar en otro (distinto del agente), pero el fin del agente siempre está en él mismo. Así, en el que construye una casa, que reúne las piedras para ponerlas unas sobre otras, esa disposición de las piedras, en la cual consiste la forma de la casa, es el fin de la obra, pero la utilidad que proviene de esa obra es el fin por parte del agente.

Ahora bien, como toda obra divina está ordenada a un fin, es claro que, por parte de la obra, Dios obra por un fin. Mas como el fin de la obra siempre se reduce al fin del agente, por eso hay que considerar también, por parte del agente, el fin de su acción, que es su bien en él mismo. Es de saber, pues, que el obrar de ese modo por el fin puede tener lugar de dos maneras: o por el deseo del fin, o por amor del fin. El deseo es de una cosa que no se posee; el amor, en cambio, de lo que ya se posee, como dice Agustín *(Serm.8 Salm.118* hacia el fin). Por eso, a toda creatura le compete el obrar por el deseo del fin, porque cada una de ellas viene a adquirir, recibiéndolo de otro, el bien que de por sí no tiene; mas a Dios le compete obrar por amor del fin, a cuya bondad nada

1754 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.44 a.4; Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité* p.95-124; Id., *Dieu* p.328.331 nota; P. Janet, *Les causes finales* (Paris 1876); Ramírez, *De hominis beatitudine* I p.385.386.394.265.267 *(Opera omnia* III* p.518.519.530.357.359); Descoqs, *Theol. Nat.* I p.321; II p.189.

se puede añadir. Dios, en efecto, ama perfectamente a su bondad, y por eso quiere que su bondad se multiplique del modo que eso es posible, que es por su semejanza, de lo cual le proviene utilidad a la creatura, en cuanto que recibe la semejanza de la bondad divina; y por eso se dice en el texto que Dios hizo a la creatura por su bondad, si se considera el fin del agente; y por la utilidad de la creatura, si se atiende el fin de la obra, y por eso también dice Agustín (1 *De doct. christ.* c.13) que, en cuanto que Dios es bueno, existimos...

Artículo 2

Si las creaturas son por la bondad de Dios

1.755 Respuesta: ... Se da (también) un fin que supera, sin que se le proporcione en modo alguno, a aquello que está ordenado a ese fin; y en ese caso no es adquirido como perfección intrínseca por ello, sino tan sólo una semejanza suya. Tal fin es la bondad divina, que supera infinitamente a las creaturas; por eso, no la adquiere en sí misma la creatura, de suerte que sea una forma (intrínseca suya), sino alguna semejanza suya que consiste en la participación de algún grado de bondad. Por tanto, todo apetito natural o de la voluntad tiende a la asimilación de la bondad divina, y a ella misma tendería si fuese posible poseerla como perfección esencial, cual es la forma de la cosa. Sin embargo, la misma perfección divina puede ser adquirida por la creatura racional como perfección que es objeto de la operación, en cuanto que la creatura racional tiene posibilidad de ver y amar a Dios. Y por eso Dios es de una manera especial el fin al cual tiende la creatura racional sobre el modo común con el cual tiende a El toda creatura, en cuanto que toda creatura desea algún bien, que es la semejanza de la bondad divina. Con esto queda claro que en todo bien se desea el sumo Bien.

1755 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.44 a.4; Garrigou-Lagrange, *Dieu* p.186-191; Ramírez, o.c., p.390 *(Opera omnia* III* p.524); Hayen, *L'intentionnel...* p.77.263.265 nt.2; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* p.168.176.318.321.350.

DISTINCION III

Cuestión 1

Artículo 2

Si en los ángeles se da la personalidad

1.756 Respuesta: Se da la personalidad en los ángeles, pero de otro modo que en los hombres. Eso se ve bien considerando las tres cosas que entran en el concepto de persona, a saber, el subsistir, el razonar y el ser individuo. El hombre subsiste en las partes de que consta; el ángel, en cambio, subsiste en su naturaleza simple, sin necesitar fundamento alguno de partes o de materia. El hombre razona discurriendo e investigando con su luz intelectual, sombreada por el continuo y por el tiempo, ya que recibe el conocimiento de los sentidos y de la imaginación, pues según Isaac, en el libro *De defin.*, la razón surge de la sombra de la inteligencia; en cambio, el ángel participa una luz intelectual pura y sin mezcla: por eso entiende sin investigar, deiformemente, en decir de Dionisio. Asimismo, en el hombre se da la incomunicabilidad, porque su naturaleza, receptible en el fundamento de la materia, es determinada por la materia, mas en el ángel está determinada porque no puede ser recibida en algún sujeto como forma determinable. Y por ello es ya incomunicable, y no por determinación del sujeto recipiente, como también el ser divino es propio y determinado, no por la adición de algo que lo contraiga, sino por la exclusión de toda adición; por lo cual, se dice en el libro *De causis* que su individuación es la bondad pura. Así que queda claro que la personalidad se da de manera mucho más excelente en el ángel que en el hombre, como también todo lo que tienen de común, según Dionisio.

1756 Santo Tomás, *Quodl.* II a.4; Lonergan, *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.32.82; Peghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin* p.106; D'Izzalini, *Il principio intellettivo della ragione umana nelle Opere di S. Tommaso d'Aquino* p.59.63.64; R. Gumppenberg, *Reflexionen zum Begriff der Person bei Thomas von Aquin:* Doctor Communis 29 (1974) 47-60; J. Barata-Moura, *Da pessoa como categoria ontica à pessoa como categoria etica. A proposito do tema da pessoa en S. Tomás de Aquino:* Didaskalia 4 (1974) 357-398; L. Piteri, *La persona umana, sua struttura ontologica nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino* (Pescara 1969).

DISTINCION XXIV

Cuestión 2

Artículo 2

1.757 Respuesta: «Razón» se toma aquí por la facultad que es respecto de la voluntad y el libre arbitrio lo que es el conocimiento sensible a la sensualidad; como ya se ha dicho, ningún apetito se mueve hacia su objeto si no se tiene el conocimiento de algo que aparece como bueno o malo, como conveniente o perjudicial. Ese aspecto de lo conveniente y bueno lo perciben de distinta manera el hombre y el animal; el animal conoce lo que le es conveniente o nocivo no por consideración, por un cierto instinto natural; el hombre, en cambio, examina esos aspectos haciendo una especie de investigación y análisis; por eso, la facultad por la cual llega a conocerlos, se llama lógicamente razón, que es la que investiga y deduce una cosa de otra. Mas como la manera de ser toda de las potencias se colige de los objetos con cuyas especies son informadas, de ahí que haya que establecer cierta gradación o escala de la razón, correspondiente al orden de los objetos a que se aplica. Ahora bien, en esos objetos se encuentra esta distinción y orden: unos son eternos y necesarios, separados de los temporales; según que la razón atienda a estos o a otros objetos, ocupa cierto puesto en la escala dicha. Pero el orden de las cosas lleva consigo el que lo superior sea directivo y causa de lo inferior; por eso, son dirigidas en sus aspectos temporales por los eternos, lo mismo que lo que es uniforme es medida de lo que presenta muchas formas, como se dice en 10 *Met.* (text.3 y 4). Conforme a eso, se ve que la razón puede aplicarse a las realidades eternas de dos maneras: o considerándolas en sí, o considerándolas en cuanto que son regla de las cosas temporales que tenemos que disponer o hacer. El primer modo de consideración no sobrepasa los confines de

1757-1758 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.89 a.9; *De verit.* q.15 a.2; Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas* p.58 nota; Ramírez, o.c., p.80.81; Chenu, *Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne:* Rev. sc. phil. théol. 29 (1940) 84-89; Peghaire, *Intellecus et ratio...* p.135-169; D'Izzalini, *Il principio intellettivo..* p.68

la razón especulativa; el segundo pertenece al género de la razón práctica.

1.758 Consta, pues, que la razón superior en parte es especulativa, y, en parte, práctica, y por eso se dice en el texto que se aplica a los seres superiores para contemplarlos, en cuanto que es especulativa, y a los mismos, para deliberar sobre ellos, en cuanto que es práctica. Por ahí se ve que la razón superior, en cuanto distinta de la inferior, no se distingue de ella como lo especulativo y lo práctico, como si atendiese a objetos diversos, sobre los cuales se raciocina, sino que se distingue más bien por los medios de que se toma el raciocinio. La razón inferior toma sus decisiones, cuando está tratando de hacer elección, de los aspectos de las cosas temporales, como, por ejemplo, que algo es superfluo o útil u honesto, y así de los demás valores de que trata la filosofía moral; en cambio, la razón superior toma su decisión de los aspectos eternos y divinos, v.gr., que algo es contra lo mandado por Dios, o que es ofensa suya, o una razón parecida. Ahora bien, la diversidad de medios por los cuales se llega a la misma suerte de conclusión, no puede dar origen a potencias diversas, sino, a veces, a diversos hábitos. Por tanto, la razón superior y la razón inferior no se distinguen como potencias distintas, sino más por el hábito, o que ya tiene (la razón), o al cual está ordenada naturalmente, ya que la razón superior se perfecciona con la sabiduría, y la inferior, por la ciencia.

Artículo 4

Si la conciencia es acto

1.759 RESPUESTA: El término «conciencia» tiene diversas acepciones. Algunas veces se llama conciencia la cosa misma que es sabida... Otras, el hábito que dispone a uno para

1759-1761 SANTO TOMÁS, *S. th.* 1 q.79 a.3; *De verit.* q.17 a.1; RAMÍREZ, o.c., p.81.102 nt.1; SERTILLANGES, *La philosophie morale de Saint Thomas* p.531-534; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.451.452; J. LECLERCQ, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine* (Louvain-Paris 1955) p.390-392; DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* p.309 nt.142; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, II (Louvain-Gembloux 1948) p.227.228

tener conciencia: en esa acepción la ley natural misma y el hábito de la razón suele recibir el nombre de conciencia. Algunos dicen también que «conciencia» denota a veces a la potencia, pero esa manera de hablar es muy rara e impropia, como se puede ver recorriendo todas las potencias del alma. Ninguna de esas acepciones es la de la conciencia tal como se suele usar en el modo vulgar de hablar, en la que se dice que la conciencia liga o que agrava el pecado. Nadie, en efecto, se siente ligado para hacer algo sino porque piensa que hay que hacer eso. Así que por la conciencia suele entenderse, en el modo corriente de hablar, una cierta consideración actual de la razón; pero hay que ver de qué consideración actual de la razón se trata.

1.760 Es de saber, pues, que, como dice el Filósofo (6 *Ethic.* c.8), la razón, al elegir o rechazar algo, pone en juego unos a modo de silogismos. En el silogismo se pueden considerar tres cosas, conforme a las tres proposiciones, de dos de las cuales se deduce la tercera. Eso se da también en nuestro caso, en que la razón en sus acciones forma su juicio sobre lo particular partiendo de los principios universales. Y como los principios universales del derecho pertenecen a la sindéresis, y las razones ya aplicadas a la obra, a los hábitos por los cuales se distinguen la razón superior y la inferior, la sindéresis en el silogismo dicho proporciona—diríamos—la mayor, cuya consideración le atañe, y la menor la proporcionan la razón superior e inferior, y su consideración es el acto propio suyo; en cambio, la consideración de la conclusión que se deduce, la hace la conciencia.

1.761 Por ejemplo, la sindéresis propone esta proposición: Hay que evitar todo lo que sea malo. La razón superior hace esta asunción: el adulterio es malo, porque está prohibido por la ley de Dios, sea que la razón inferior haga la asunción así: porque es malo, o porque es injusto o deshonesto, la conclusión, que es ésta: hay que evitar el adulterio, pertenece a la conciencia, y eso indiferentemente se trate del presente, del pretérito o del futuro. La conciencia, en efecto, recrimina lo hecho ya, y condena lo que se va a hacer. Por eso, se la llama con-ciencia como igual a ciencia (o conocimiento)-con, porque

se aplica la ciencia universal a un acto particular, o también porque por ella se hace uno conscio o sabedor de lo que ha hecho o intenta hacer. Por eso se la llama también sentencia o dictamen de la razón. De ahí que ocurra que la conciencia yerre, no a causa del error en la sindéresis, sino por error en la razón, como se ve en el hereje, al cual le dicta la conciencia que antes se deje quemar que jurar, porque la razón superior está pervertida en el juicio que tiene de que el juramento está absolutamente prohibido. Conforme a esto, se ve clara la diferencia que hay entre sindéresis, ley natural y conciencia; la ley natural designa los principios universales del derecho, la sindéresis, su hábito, o bien la potencia con el hábito, y la conciencia, una cierta aplicación de la ley natural a modo de una conclusión para ejecutar una acción.

CUESTIÓN 3

Artículo 1

Si el movimiento de la sensualidad y de la razón superior y el inferior se describen bien y suficientemente en el texto

1.762 RESPUESTA: El movimiento, como dice el Filósofo, es camino al ser; por eso, en las partes del alma se llama movimiento a la inclinación a algo. Y, en consecuencia, a las facultades en que no hay lugar a movimiento, no se les atribuye movimiento. Ahora bien, la inclinación está en el apetito, que mueve a hacer algo; por eso, los actos de las potencias apetitivas se llaman movimientos, y no, hablando con propiedad, los de las aprehensivas (cognoscitivas). En nosotros hay tres clases de apetitos: el natural, el sensitivo y el racional. El apetito natural, v.gr. de la comida, es aquel que no produce la imaginación, sino la disposición misma de las cualidades naturales por las cuales producen sus acciones las fuerzas naturales. Este movimiento en nada está sujeto ni obedece a la razón; por eso no puede haber pecado en él; no tratamos, pues, de él aquí.

1762 SIWEK, *Psychologia metaphysica,* ed. 7.ª (Roma 1965) p.423-426; RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I p.238 *(Opera omnia* III* p.321); PÉGHAIRE, o.c., p.135-169.193 nt.1; O. LOTTIN, o.c., p.579-582.

1.763 El apetito sensitivo es el que se origina por una imaginación o sensación precedente. Se le llama movimiento de la sensualidad. Y el apetito racional es el que se sigue de la aprehensión de la razón: se le llama movimiento de la razón, y es un acto de la voluntad. Mas la aprehensión de la razón puede ser de dos clases. Una, simple y absoluta, cuando forma el juicio sobre lo aprehendido en seguida, sin discusión: a esa aprehensión sigue la voluntad llamada no deliberada. Otra es con examen, cuando se pone a investigar, razonando, sobre el bien o el mal, lo conveniente o nocivo: a tal aprehensión sigue la voluntad deliberada. Pues bien, la razón inferior, que pone su atención en disponer los aspectos terrenos, puede provocar el movimiento de la voluntad, respecto de esos aspectos terrenos, de las dos maneras: o cuando aprehende al punto que esto es conveniente o perjudicial al cuerpo, y entonces se sigue el movimiento de la razón inferior llamado delectación, porque dictamina que hay que hacer lo que deleita al cuerpo; o cuando examina y delibera, y entonces no puede seguirse el apetito antes de acabarse la deliberación, y se dice que consiente en la delectación. En cambio, a la razón superior, que no mira de por sí a las cosas terrenas, sino en cuanto que están reguladas por las razones eternas, no le sigue más movimiento que el deliberado respecto de esas cosas terrenas. Y por eso, con respecto a ellos no se le atribuye delectación, sino tan sólo el último consentimiento, que es el consentimiento en la ejecución de la obra.

LIBRO III

DISTINCION XXIII

CUESTIÓN 1

Artículo 2

Si se puede conocer el hábito que está en nosotros

1.764 SOLUCIONES: 3. El alma reflexiona sobre sí misma, o sobre lo que hay en ella, de dos maneras. Una, en

1764 HOENEN, *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin:* Anal. Greg. XXXIX (Romae 1946) p.161.162.223.219.184; LONERGAN, *La notion de Verbe* p.177.

cuanto que la potencia cognoscitiva conoce su naturaleza o la de lo que hay en ella: esa potencia es tan sólo el entendimiento, del cual es propio el conocer las quididades de las cosas. Ahora bien, el entendimiento se conoce a sí mismo, como a las demás cosas, por medio de la especie, no de sí mismo, sino del objeto, la cual es su forma; por ella conoce la naturaleza de su acto, y por la naturaleza del acto, la naturaleza de la potencia cognoscitiva, y por la naturaleza de la potencia, la naturaleza de la esencia, y, consiguientemente, la de las demás potencias; no porque tenga en sí las semejanzas diversas de todas ellas, sino porque en su objeto no sólo conoce el aspecto de verdad, bajo el cual es su objeto, sino todos los aspectos o valores que hay en él, y, por tanto, también el valor de bondad; y, en consecuencia de ello, conoce por esa especie el acto de la voluntad y la naturaleza de ésta, y lo mismo las demás potencias y sus actos.

1.765 La otra manera de reflexionar el alma sobre sus actos es conociendo que esos actos existen. Ahora bien, eso no puede verificarse reflexionando una potencia que se sirva de un órgano sobre su propio acto, ya que el instrumento con el que se conociese a sí misma tendría que mediar entre la potencia misma y el instrumento con que ejerciese el primer conocimiento (directo). Pero sí que puede una potencia orgánica conocer el acto de otra potencia, en cuanto que la impresión sufrida en la potencia inferior redunda en la superior; así, por el sentido común conocemos que la vista ve. El entendimiento, en cambio, por ser potencia inorgánica, puede conocer en acto, por el hecho de que sufre pasión de algún modo de parte del objeto, y es informado por la especie de éste; pero al acto de la voluntad lo percibe por la redundancia del movimiento de la voluntad en el entendimiento en virtud de su unión en la misma alma, y por el hecho de que la voluntad mueve al entendimiento al entender porque queremos, y el entendimiento a la voluntad, porque entendemos que tal objeto es bueno. Así, al conocer el entendimiento el acto de la voluntad, puede conocer el hábito que hay en ella.

1.766 5. Como se ha dicho, todo el conocimiento por

1765 Lonergan, o.c., p.79.131.

el cual conoce el entendimiento lo que hay en el alma, se funda en el hecho de que conoce a su objeto, que tiene su fantasma correspondiente, pues el conocimiento no debe detenerse en solos los fantasmas, sino que, teniendo su origen en los fantasmas, debe abandonar la imaginación en algunos casos.

Cuestión 2

Artículo 2

Si el creer es pensar con asentimiento

1.767 Respuesta: I. Como dice el Filósofo en 3 *De anima* (text.24), hay dos operaciones del entendimiento: una que aprehende las simples quididades de las cosas; esta operación la llaman los filósofos «formación» o simple inteligencia. A este modo de entender responde el vocablo incomplejo que lo significa; por eso, así como en el término incomplejo no se da verdad ni falsedad, así tampoco en esta operación del entendimiento; por lo mismo, así como el término incomplejo, por no haber en él verdad o falsedad, ni se concede ni se niega, así, en esta operación no asiente ni niega el entendimiento. En consecuencia, en esta operación no hay lugar a la fe, de la cual es propio el asentir; la fe se da en la otra operación del entendimiento, por la cual compone y divide, y en la cual se da ya verdad o falsedad, como también la proposición o enunciación se concede o se niega; por eso en esa operación hay lugar a la fe, que implica asentimiento.

1.768 Ahora bien, de «asentir» viene «sentencia», la cual, en decir de Isaac, es la aceptación determinada de uno de los extremos contradictorios; por eso, el que da el asentimiento tiene que determinar al entendimiento a uno de los extremos. Eso puede verificarse de tres modos, conforme a los tres aspectos que se pueden considerar en nuestro entendimiento.

Puede, en efecto, considerarse a nuestro entendimiento en

1767-1771 Aristóteles, *Del alma* l.III c.6 (430 b1) *(Los filósofos antiguos* n.594-596); De Tonquédec, *La critique de la connaissance...* p.194-205; Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas* p.70 nota.

sí mismo, como tal; y, así considerado, es determinado por la presencia del inteligible, como la materia es determinada por la presencia de la forma. Esto tiene lugar en los objetos que se hacen inteligibles al punto, por la luz del entendimiento agente, como lo son los primeros principios, que son el objeto del entendimiento; y de manera parecida es determinado el juicio de la parte sensitiva por el hecho de que el objeto sensible está presente a los sentidos, de los cuales el más principal y seguro es el de la vista: de ahí que tal conocimiento del entendimiento se llame *visión*.

1.769 De otro modo puede considerarse el entendimiento según el orden que tiene a la razón, que le tiene a él por término al obtener la certeza de las conclusiones, por su resolución en los principios de por sí evidentes: se tiene entonces el entendimiento propio de la ciencia.

1.770 La tercera consideración que se puede hacer del entendimiento es en su relación con la voluntad. Esta mueve a todas las facultades del alma para la producción de sus actos; ella es la que determina al entendimiento a algo que ni es visto en sí mismo, ni puede ser resuelto en lo que se ve en sí mismo, porque estima digno de que se asienta a ello por alguna razón, en virtud de la cual aparece bueno el prestar tal asentimiento, si bien tal razón no es suficiente para determinar al entendimiento, por la debilidad de éste, que no ve de por sí aquello a lo cual juzga la razón que hay que asentir, y tampoco es capaz de resolverlo en los principios evidentes de por sí: ese género de asentimiento se llama creer. Por eso se dice también que la fe cautiva al entendimiento, en cuanto que éste no es determinado a algo por su propio movimiento interno, sino por el imperio de la voluntad, y así, en el que cree, la razón no tiene como término al entendimiento de por sí, sino por intermedio de la voluntad.

1.771 En cambio, en los casos en que la razón que mueve a uno de los extremos, no es suficiente para llegar al entendimiento, porque no resuelve las conclusiones en los principios evidentes de por sí, ni tampoco para llegar a la voluntad, de suerte que aparezca como bueno el asentir a ese extremo, entonces se opina en eso a que se asiente, y el entendimiento no se adhiere a un extremo, porque siempre perdura la inclinación al contrario; acepta uno de los extremos con temor de que sea verdad el otro; opina sin asentir. Y en los casos en que no se tiene razón para una parte más que para otra, o porque no la tiene para ninguna, que es el caso del que ignora, o porque la tiene para las dos, pero igual, que es el caso del que duda; entonces no asiente de ningún modo, ya que su juicio no está de ningún modo determinado, sino que se halla indiferente para ambas partes...

1.772 III. La certeza no es sino la determinación del entendimiento a un extremo. Y tanto mayor es la certeza cuanto más fuerte es lo que causa esa determinación. Ahora bien, el entendimiento es determinado a un extremo de tres maneras, como ya se ha dicho. En el caso de la inteligencia de los principios, la determinación es causada por el hecho de que algo puede ser visto en sí mismo suficientemente por la luz intelectual. En la ciencia de las conclusiones, la determinación la causa la resolución de las conclusiones en los principios evidentes de por sí, por el acto de la razón. Y en la fe, la determinación se da porque la voluntad impera al entendimiento. Pero como la voluntad no determina al entendimiento de suerte que haga que se vean (en sí) las cosas que se creen como se ven en sí los principios evidentes, o las conclusiones que en ellos se resuelven, sino haciendo que el entendimiento asienta con firmeza, de ahí que la certeza que hay en la ciencia y en el entendimiento proviene de la evidencia misma de las cosas que se dicen ser ciertas, y, en cambio, la certeza de la fe proviene de la firme adhesión a aquello que se cree. Así que, en las cosas que creemos por la fe, la razón que inclina a la voluntad, como hemos dicho, es la misma verdad primera, Dios, en quien se cree, que tiene mayor seguridad que la luz del humano entendimiento en el cual se ven los principios, o la razón humana, por obra de la cual se resuelven las conclusiones en los principios. Por eso, tiene la fe una certeza mayor, por lo que hace a la firmeza de la adhesión, que la certeza de la ciencia y del entendimiento; aunque en éstos haya una evidencia mayor de los objetos a que se asiente.

1.773 Soluciones: 3. La potencia que los filósofos llaman *cogitativa* se halla en los confines de la parte sensitiva y de la intelectiva, donde la parte sensitiva toca (los límites de) la intelectiva. En efecto, tiene algo de la parte sensitiva, a saber, el considerar las formas particulares, y tiene algo de la intelectiva, el conferir; por eso no se da más que en el hombre. Y como la parte sensitiva es más conocida que la intelectiva, por eso, así como la determinación de la parte intelectiva recibe su denominación del sentido, como queda dicho, así todo conferir intelectual la recibe del nombre de pensar.

DISTINCION XXIV

Cuestión 1

Artículo 3

Si le es necesario al hombre el creer algo de lo cual no tiene ciencia

1.774 Respuesta: En la fe se contienen algunas cosas que están sobre la razón humana absolutamente y sobre las cuales versa esencialmente la fe; y otras que están sobre alguna razón humana, pero no sobre la razón de todo hombre; para ambas clases de cosas fue necesario que se diese la fe. En efecto, como Dios propuso para el hombre un fin que está sobre la naturaleza humana, a saber, la plena participación de su felicidad, es necesario que el que tiende al fin, si lo hace libremente, conozca el fin, para que así sea dirigido en lo que atañe a los medios que a él conducen. Por eso convino que el hombre tuviese conocimiento de algo que supera su capacidad natural: ese conocimiento lo tiene por la gracia de la fe. Y, así

1773 Péghaire, *A Forgotten Sense: The Cogitativa, according to St. Thomas Aquinas:* Mod. Schoolman 20 (1943) 123-140 210-219; Rousselot, o.c., p.58 nt.2; Rahner, *Geist im Welt* p.217-224; Hayen, o.c., p.160; V. Rodríguez, *La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección:* Est. filos. 12 (1957) 245-278; E. Rüppel, *De «vi cogitativa» apud S. Thomam Aquinatem:* Doctor Communis 23 (1970) 41-58; Id., *A «vis cogitativa» de S. Tomas e a sua importancia para a critica do conhecimento:* Rev. port. Filos. 25 (1969) 127-157.

como la gracia que perfecciona el afecto presupone a la naturaleza, pues la perfecciona, del mismo modo la fe tiene como sustrato el conocimiento natural, que la fe presupone, y que la razón puede probar; como, por ejemplo, que Dios existe, que es único, incorpóreo, inteligente, etc. A esa clase de verdades inclina también suficientemente la fe, para que el que no puede encontrar razones para ellas, las acepte por la fe. Eso fue necesario por cinco razones, como dice Rabí Moisés en la primera parte (c.33). En primer lugar, por el alejamiento de esas verdades de los sentidos, cuyos conocimientos son nuestro alimento connatural; no es fácil prescindir de los sentidos y de la imaginación, cosa que, sin embargo, es necesaria cuando se trata de conocer las realidades divinas y espirituales, como dice Boecio *(De Trinit.* c.2). En segundo lugar, porque, aunque el entendimiento humano esté naturalmente ordenado para conocer las cosas divinas, no puede, sin embargo, por sí solo pasar a producir sus actos. Y como no todos tienen a su disposición quien les enseñe, por eso Dios proveyó la luz de la fe, que eleve la mente a esas realidades. En tercer lugar, porque para el conocimiento de las cosas divinas por vía racional se exigen muchos prerrequisitos, ya que casi toda la filosofía se ordena al conocimiento de las realidades divinas, las cuales sólo unos pocos conocen; por eso fue conveniente el auxilio de la fe, para que todos tuviesen algún conocimiento de ellas. En cuarto lugar, porque algunos son por naturaleza cortos de ingenio, y, sin embargo, necesitan el conocimiento de las realidades divinas para dirigirse en la vida. En quinto lugar, porque los hombres, por estar ocupados en atender a las necesidades de la vida, no tienen tiempo para detenerse a pensar en serio en las realidades divinas.

DISTINCION XXXVI

Cuestión 1

Artículo 1

Si las virtudes políticas están en conexión entre sí

1.775 Respuesta: La virtud puede ser considerada de dos maneras. Una, en su ser imperfecto, en cuanto que tenemos naturalmente los gérmenes de las virtudes; en ese sentido, se llama virtud una cierta inclinación natural al acto de la virtud: así tomada, puede darse una virtud sin otra. Así, unos tienen aptitud natural para la liberalidad, otros son, por su complexión, inclinados a la lujuria, y lo mismo sucede en las demás virtudes y vicios. Considerada de otra manera, se toma la virtud en su ser perfecto, que se adquiere por la costumbre; así tomada, recibe el nombre de virtud política, y en ese sentido tienen que coexistir todas las virtudes.

1.776 Tres razones se pueden señalar de ello, según lo que enseñan los filósofos. La primera la señala el Filósofo en 6 *Ethic.*, tomada de lo que perfecciona a la virtud política. Hay, en efecto, en el hombre una cierta inclinación natural al acto de la prudencia, de la que se dice que es virtud natural, y a la cual llama el Filósofo *dinotica*, y que nosotros podemos denominar «industria». Puede ser o para el bien o para el mal; por tanto, no es virtud, ya que la virtud es lo que hace que la obra del que la posea sea siempre buena. En consecuencia, si ha de llegar a que su juicio sea siempre recto, se le tiene que añadir algo que le impida caer en el error. Ahora bien, hay dos clases de error en el juicio. Uno es el que versa sobre el fin, como en el caso del que tiene el hábito vicioso, que inclina a su acto como a algo bueno en sí: ese error en el orden de las acciones se asemeja al error que se da sobre los principios en el orden especulativo. La otra clase de error se da en la consecución del fin. Este tiene lugar cuando las pasiones le apartan a uno del juicio recto que tiene formado sobre el fin; así, por ejemplo, se dice que el deleite corrompe o destruye la apreciación de la prudencia. Esta clase de error se asemeja, en el orden de la acción, al error que en el orden especulativo se da sobre la aplicación, en el discurso, de los principios a la conclusión. Ambas clases de error las evita la virtud moral, que produce una inclinación al fin bueno, y refrena las pasiones; por eso, no puede existir la prudencia sin la virtud moral, quiero decir, sin la templanza, la fortaleza y afines.

1775-1777 Santo Tomás, 1-2 q.57; *De verit.* q.1 a.1-6 a.12; Sertillanges, *La philosophiē morale de Saint Thomas d'Aquin* p.207-211.

1775 Rousselot, o.c., p.196-200.

1776 H. D. Noble, O. P., *Le discernement de la conscience* (Paris 1934) p.156-176; 177-188; Rousselot, o.c., p.212-214.

1.777 Asimismo, la inclinación natural a la virtud, cuanto mayor es, tanto más perjudicial es si no interviene la discreción de la razón: como el ciego, que cuanto más aprisa anda, más tropieza. Por eso, para que la virtud moral llegue a adquirir su perfección, debe ser dirigida por la prudencia; de ahí que en la definición de la virtud de la moral entra la prudencia, como se ve en 2 *Ethic.* (c.6 y 7). Por lo mismo, tienen que estar en conexión todas las virtudes políticas...

SOBRE LA VERDAD

Edición utilizada: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae* vol.I, *De veritate,* cura et studio P. Fr. R. Spiazzi, O. P., editio VIII revisa (Taurini-Romae 1949). Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: A. Schneider, *Die Quaestiones disputatae «De Veritate» des Thomas von Aquin in ihrer philosophisch-geschichtlichen Beziehung zu Augustinus* (Münster 1930); O. Francella, S. D. B., *Un maestro universitario que trasciende su época. Algunos rasgos de la personalidad docente de Santo Tomás de Aquino vislumbrados a través de las «Quaestiones disputatae De Veritate»:* Aquinas 17 (1974) 340-365; J. Ribeiro Dias, *Bem, fin e naturaleza. Anotaçoes à herança doutrinal de Aristoteles (nas «Quaestiones Disput. de Veritate» de S. Tomás de Aquino:* Itinerarium 15 (1969) 43-73; Id., *Ordem e finalidade. Reflexão filosofica e influência da revelaçao nas «Quaest. Disput. de Veritate» de S. Tomás de Aquino:* Itinerarium 16 (1970) 27-61; Id., *A noção metafisica de bem nas «Quaest. Disput. de Veritate» de S. Tomás de Aquino* (Lisboa 1970); H. Seidl, *Die aristotelischen Quelle zur Transzendentalien Aufstellung bei Thomas von Aquin «De Verit.» q.1 a.1:* Phil. Jahrb. 805 (1973) 166-171; M. Mamiami, *S. Tom-*

1777 Aristóteles, *Ethica* l.II c.6 y 7 (1106 a14-1107 b15) *(Los filósofos antiguos n.784-790).*

maso, La Verità (Quaestio I De Veritate). Trad., introd. e commento (Padova 1970); SPIAZZI, o.c., *Introductio in Quaestiones disputatas «De Veritate»,* o.c., p.XXV-XXIX (véanse, además, las obras citadas a pie de página).

CUESTIÓN 1

Sobre la verdad

Artículo 1

Qué es la verdad

1.778 RESPUESTA: Así como en el orden de la demostración hay que hacer la reducción a algunos principios inmediatamente evidentes al entendimiento, así también cuando se investiga lo que es cada cosa; de lo contrario, se iría a un proceso indefinido, y perecería así completamente toda ciencia y el conocimiento de las cosas. Ahora bien, lo que el entendimiento concibe en primer lugar como el objeto más conocido, y en lo cual resuelve todos sus conceptos es el ente, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica* (lib.1 c.9). Por tanto, todos los demás conceptos del entendimiento deben obtenerse por adición al ente. Mas al ente no se le puede añadir algo a modo de naturaleza extraña, como se añade la diferencia al género, o el accidente al sujeto, ya que cualquier naturaleza es ente; por lo cual, también prueba el Filósofo en 3 *Met.* (com.1) que el ente no puede ser género. Si se dice, pues, que algunos conceptos se añaden al ente, es en el sentido de que expresan un modo de ser propio de él, que en el nombre de ente no se expresan. Eso puede suceder de dos maneras. Una, de suerte que el modo expresado sea un modo especial del

1778-1781 *S. th.* 1 q.16 a.1 a.3; *In I Sent.* D.8 q.1 a.3; D.19 q.5 a.1 ad 3, ad 7; DE TONQUÉDEC, *La Critique de la connaissance* (coment. de *De Verit.* q.1 p.508-512); MARITAIN, *Sept leçons sur l'être...* p.417-418; DESCOQS, *Inst met. gen.* p.317.318 323-372.

1778 GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas* p.242 nt.1; LONERGAN, *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.12.44; D'IZZALINI, *Il principio intellettivo della ragione umana nelle Opere di s. Tommaso d'Aquino* p.84.125.165.166; ADAMCZYK, *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam Sancti Thomae:* Anal Greg. 1 (Romae 1933); RAHNER, *Geist in Welt* p.144 nt.167; p.146 nt.171 (vers. esp. p.207 nt.172; p.208 nt.176); DESCOQS, *Theol Nat* II p.12 145 577; H. D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie...*, IV, *Métaphysique* p.27ss.71-75.

ente; en efecto, hay diversos grados de entidad, conforme a los cuales se originan diversos modos de ser, de los cuales, a su vez, se toman los diversos géneros de las cosas. Así, la sustancia no añade al ente ninguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que por ese nombre se expresa un modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y lo mismo sucede con los otros géneros.

1.779 Otra manera [de añadirse al ente] es de suerte que el modo expresado sea un modo que acompaña universalmente a todo ente. Ese modo puede, a su vez, ofrecerse de dos maneras: una, en cuanto que acompaña a todo ente en sí; otra, en cuanto que acompaña a todo ente en orden a otra cosa. Si es de la primera manera, será, o porque expresa en el ente algo afirmativamente, o porque lo expresa negativamente. Ahora bien, no hay nada dicho afirmativamente en sentido absoluto que pueda encontrarse en todo ente, sino su esencia, por la cual se dice que es; y así, se impone el nombre *res,* que difiere del de *ente,* según Avicena en el principio de la *Met.,* en que *ente* se toma del acto de ser *(essendi);* y el nombre de *res,* en cambio, expresa la quididad o esencia del ente. Por su parte, la negación que sigue a todo ente absolutamente, es la *indivisión:* a ésta la expresa el nombre de *uno;* uno, en efecto, no es más que el ente indiviso. Pero, si el modo del ente presenta el segundo carácter, a saber, por orden de una cosa a otra, esto a su vez puede suceder de dos maneras. La una, en o por la división (distinción) de una cosa de otra; eso lo expresa el nombre de *aliquid; aliquid,* en efecto, viene a ser como *aliud quid;* así que, así como al ente se le dice uno en cuanto que es indiviso en sí, así se le dice *aliquid* (algo) en cuanto que es distinto de otros seres. La otra manera es por la conveniencia de un ente respecto de otro; lo cual no puede tener lugar más que si se trata de algo que tiene capacidad para tener conveniencia con todo ente. Tal ser es el alma, que, en cierta manera, es todas las cosas, como se dice en 3 *De anima* (text.37). Ahora bien, en el alma se da la potencia cognoscitiva y la apetitiva. La conveniencia del ente con el apetito lo expresa el nombre de *bien,* como se dice en

1779 ARISTÓTELES, *Del alma* l.III c.8 (431 b22) *(Los filósofos antiguos* n.599); GEIGER, o.c., p.242 nt.1; DESCOQS, *Inst. Met. gen.* p.31.79.320.

el principio de la *Etica:* bien es lo que todos apetecen; y la conveniencia del ente con el entendimiento lo expresa el nombre de *verdad.*

1.780 Ahora bien, todo conocimiento se realiza por la asimilación del que conoce al objeto conocido, de suerte que se ha dado en llamar a la asimilación la causa del conocimiento; así la vista, por la disposición que recibe de la especie de color, conoce al color. Lo primero que hay que observar, pues, en las relaciones entre el ente y el entendimiento, es que el ente corresponda al entendimiento: correspondencia que se llama adecuación de la cosa y del entendimiento; y en eso cobra su ser finalmente la razón de la verdad. Esto es, pues, lo que añade la verdad sobre el ente: la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento; a esa conformidad sigue, como queda dicho, el conocimiento de la cosa. Así, pues, la entidad de la cosa precede al carácter de verdad, pero el conocimiento es un efecto de la verdad.

1.781 Conforme a eso, pues, encontramos tres maneras de definir la verdad y lo verdadero. Una, atendiendo a lo que precede a la verdad, y en lo que se funda lo verdadero. Así lo define San Agustín en el libro *Sol.* (c.5): *Lo verdadero es lo que es,* y Avicena en 11 *Met.* (c.2): *La verdad de cada cosa es la propiedad de su ser, que le está ratificado (o establecido).* Otra manera de definirlos es atendiendo a lo que constituye formalmente la verdad; y así dice Isaac que *la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento.* Y Anselmo, en el libro *De Veritate* (c.12): *Verdad es la rectitud perceptible sólo por la mente,* pues tal rectitud se posee en razón de cierta adecuación, conforme a lo que dice el Filósofo en el lib.4 *Met.* (com.XXVII), que, al definir la verdad, decimos

1780-1781 Descoqs, o.c., p.346.347.101; Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* p.31.32; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* p.188.

1780 Rahner, *Geist in Welt* p.165 nt.244 (vers. esp. p.231 nt.249).

1781 San Agustín, *Soliloquia* c.5 *(Los filósofos medievales* I n.*318);* Avicena, *La Salvación* II P. Trat.I c.VIII *(Los filósofos medievales* I n.*1026);* San Anselmo, *De veritate* c.12 *(Los filósofos medievales* II n.*1506);* Santo Tomás, *In I Sent.* D.19 q.5 a.1; Spiazzi, o.c., p.3 nt.7; T. J. Muckle, *Isaac Israeli's definition of truth:* Arch. d'hist. litt. doctr. du Moyen Age 8 (1933) 1-88; Id., *Isaac Israeli liber de definitionibus:* ibid., 11 (1938) 299ss; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.101 nota; Maritain, *Les degrés du savoir* p.170 nota; De Tonquédec, *La Critique de la connaissance* p.219-246.512 nt.2-3.

que es lo que es, o que no es lo que no es. La tercera manera de definir la verdad es por el efecto que se sigue; y así la define Hilario diciendo que *la verdad es manifestativa y declarativa del ser,* y Agustín en el libro *De vera religione: La verdad es aquello por lo que se muestra lo que es.* Y en el mismo libro (c.31): *Verdad es aquello según lo cual juzgamos de los seres inferiores.*

Artículo 2

Si la verdad se encuentra en el entendimiento más principalmente que en las cosas

1.782 Respuesta: En aquellas cosas que se dicen de muchos por orden de prioridad y de posterioridad, no siempre tiene que ser causa de los demás lo que recibe con prioridad la predicación de eso común, sino aquello en lo cual se encuentra en primer lugar completa la razón común; así, «sano» se dice con prioridad del animal, en el cual se encuentra primero perfecta la razón de salud, si bien la medicina se llama sana porque causa la salud. Por eso, como «verdadero» se dice de varios por orden de prioridad y de posterioridad, tiene que decirse con prioridad de aquel en que se encuentra primero perfecta la razón de la verdad. Ahora bien, todo movimiento tiene su consumación en su término. Y el movimiento de la potencia cognoscitiva tiene como término al alma; ya que lo conocido tiene que estar en el que conoce al modo de ser de éste. En cambio, el movimiento de la potencia apetitiva tiene como término las cosas. Por eso, pone el Filósofo, en el *De anima* (com.54s) cierto círculo en los actos del alma, en cuanto que la realidad que existe fuera del alma mueve al entendimiento y la realidad entendida mueve al apetito, y entonces el apetito mueve a que se llegue a la realidad de la cual se inició el movimiento. Y como el bien, como se ha dicho más

1782-1784 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.16 a.1; *In I Sent.* D.19 q.5 a.1; *I C. G.* c.60; *In Met. Arist.* VI lect.4 (n.1230-1234); *In Periherm.* I lect.3; Gilson, *Le thomisme* p.326-327.

1782 Descoqs, *Inst. met. gen.* p.349.350.367; *Theol. Nat.* I p.76 nt.1; Hayen, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas* p.70; Lonergan, o.c., p.7.

arriba, dice orden al apetito, y la verdad, al entendimiento, por eso dice el Filósofo en 6 *Met.* (com.9) que el bien y el mal están en las cosas, y la verdad y la falsedad en la mente.

1.783 Ahora bien, una cosa no se llama verdadera sino en cuanto que se adecua con el entendimiento; por tanto, la verdad se encuentra con posterioridad en las cosas y con prioridad en el entendimiento. Mas es de saber que la cosa se comporta diversamente respecto del entendimiento práctico y del entendimiento especulativo. El entendimiento práctico causa las cosas, por lo cual es medida de las cosas que por él son hechas; pero el entendimiento especulativo, por ser receptivo respecto de las cosas, es movido en algún modo por las cosas mismas, y así, éstas son su medida. Por ahí se ve que las cosas naturales, de las cuales recibe nuestro entendimiento el conocimiento, son medida de nuestro entendimiento, como se dice en 10 *Met.* (com.9); pero son medidas por el entendimiento divino, en el cual se hallan todos los seres creados, como las obras artificiales en el entendimiento del artesano. Así, pues, el entendimiento divino es medida, y no tiene medida; la cosa natural mide y es medida; y nuestro entendimiento tiene medida y no es medida de las cosas naturales, sino sólo de las artificiales.

1.784 Así, la cosa natural, puesta entre los dos entendimientos, se dice verdadera por la adecuación a ambos: por la adecuación al entendimiento divino se dice verdadera en cuanto que cumple aquello a lo que está ordenada por el entendimiento divino, como se ve por Anselmo en el libro *De verit.* y Agustín en el libro *De vera Religione* (c.31) y Avicena en la definición mencionada, «*La verdad de cada cosa,* etc.»; y por la adecuación al entendimiento humano se dice una cosa verdadera, en cuanto que es capaz de por sí de originar conocimiento verdadero sobre ella, así como, por el contrario, se llama cosas falsas a las que ofrecen alguna posibilidad de aparecer lo que no son, o como no son, como se dice en 5 *Met.* (com.34). La primera razón de verdad se da en la cosa antes que la segunda: el orden al entendimiento divino tiene prioridad sobre el orden al entendimiento humano; por eso, aunque no exis-

1783-1784 A. del Cura, *Verdad y ser en Santo Tomás de Aquino:* Est. filos. 24 (1975) 55-77; Descoqs, *Inst. met. gen.* p.346-348.

tiese al entendimiento humano, todavía se llamarían verdaderas las cosas, por orden al entendimiento divino. Pero si desapareciesen ambos entendimientos—cosa imposible—, no subsistiría ya la razón de verdad.

Artículo 3

Si se da verdad en la composición y división que hace el entendimiento

1.785 Respuesta: Así como la verdad se encuentra antes en el entendimiento que en las cosas, así está también antes en el acto de composición y de división que hace el entendimiento que en su acto de formar las quididades de las cosas. En efecto, la razón de verdad consiste en la adecuación de la cosa y del entendimiento; ahora bien, nada se adecua consigo mismo, sino que la adecuación es entre diversos. Por tanto, donde primero se encontrará la razón de verdad en el entendimiento, será donde el entendimiento comienza primeramente a tener algo propio que la realidad que existe fuera del alma no tiene, pero al propio tiempo algo que le responda, entre las cuales cosas ya pueda haber adecuación. Ahora bien, el entendimiento, en su función de formar las quididades, no tiene más que la semejanza de la cosa existente fuera del alma, lo mismo que el sentido en cuanto que recibe la especie del objeto sensible; pero cuando empieza a juzgar sobre el objeto aprehendido, entonces ese juicio del entendimiento es algo propio suyo, que no se da en la cosa exterior. Y cuando se adecua a lo que hay fuera de él en la realidad, se dice que el juicio es verdadero. Juzga el entendimiento sobre el objeto aprehendido, cuando dice que algo es o no es; lo cual es propio del entendimiento que compone y divide. Por eso dice también el Filó-

1785-1787 Santo Tomás, *De Verit.* q.1 a.9; *S. th.* 1 q.116 a.2; *In I Sent.* D.19 q.5 a.1 ad 7; *I C. G.* c.59; *In Met.*, VI lect.4 (n.1233-1236); *In De anima* III lect.11 (n.746ss); *In Periherm.* I lect.3 (n.3-10).

1785-1786 M. Browne, *Adnotationes in doctrinam S. Thomae de veritate simplicis apprehensionis:* Angel. 8 (1931) 69-74.

1785 J. Owens, *Judgement and truth in Aquinas:* Med. Stud. 36 (1970) 138-158; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.102-103; Maritain, *Les degrés du savoir* p.175 nt.174-175; Hayen, o.c., p.186.200; Lonergan, o.c., p.11; De Vries, *Pensar y ser* p.44; D'Izzalini, o.c., p.90.

sofo 6 *Met.* (text.8) que la composición y división está en el entendimiento y no en las cosas. Y por eso se encuentra la verdad con prioridad en la composición y división del entendimiento; y secundariamente se habla de verdad en el entendimiento en su función de formar las quididades.

1.786 De ahí que la definición se dice verdadera o falsa por razón de la composición verdadera o falsa, como cuando se dice que la definición de una cosa es la que no es, por ejemplo, si la definición del círculo se le aplica al triángulo; o también cuando las partes de la definición son inconciliables entre sí, como, por ejemplo, si se dice que la definición de un animal es animal insensible. La composición que ahí va implicada, a saber, que algún animal es insensible, es falsa. La definición no se dice verdadera o falsa sino por orden a la composición, lo mismo que la cosa se dice verdadera por orden al entendimiento.

1.787 Por lo dicho se ve que la verdad se dice con prioridad de la composición y división del entendimiento; en segundo lugar, de las definiciones de las cosas, en cuanto que en ellas va implicada una composición verdadera o falsa; en tercer lugar, de las cosas en cuanto que se adecuan al entendimiento divino, o tienen capacidad de adecuarse al entendimiento humano; cuarto, del hombre que formula sus proposiciones verdaderas o falsas, o que causa un juicio verdadero o falso de sí o de otros por lo que dice o hace. Y las palabras son susceptibles de recibir la denominación del mismo modo que los conceptos por ellas significados.

Artículo 5

Si, además de la primera verdad, alguna otra verdad es eterna

1.788 Soluciones: 2. Fuera del alma encontramos: la cosa misma y las privaciones y negaciones de ella, que no se comportan de igual modo respecto de la verdad, porque no

1786 Gilson, *Le thomisme* p.326; D'Izzalini, o.c., p.89-90.
1788-1789 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.10 a.3 ad 3; q.16 a.7; *In I Sent.* D.19 q.5 a.3; *II C. G.* c.35; *III* c.82 y c.84; *De pot.* q.3 a.17 ad 27; A. Maurer, *St. Thomas and eternal truths:* Med. Stud. 36 (1970) 91-107;

se comportan del mismo modo respecto del entendimiento. La cosa, por su esencia específica, se adecua al entendimiento divino, como las cosas hechas artificialmente, al arte; y en virtud de esa misma esencia tiene aptitud natural para adecuar a sí al entendimiento humano, en cuanto que, por medio de su semejanza recibida en el alma, produce un conocimiento de sí misma. En cambio, el no-ser, en cuanto considerado fuera del alma, no tiene nada por lo que pueda adecuarse al entendimiento divino, ni tampoco producir un conocimiento de sí en nuestro entendimiento. Por tanto, el que de hecho se adecue a un entendimiento, no procede del mismo no-ser, sino del entendimiento, que forma en sí mismo la razón del no-ser. La cosa que es algo positivo fuera del alma sí que tiene en sí algo por lo que pueda llamarse verdadera. No sucede eso con el no-ser de una cosa; sino que cuanto se dice de él, todo es por parte del entendimiento. Cuando dice, pues, la objeción: Es verdad que la verdad no existe, como la verdad de que aquí se trata es sobre un no-ser, no tiene (esa verdad) existencia más que en el entendimiento. Por tanto, a la destrucción de la verdad por parte de la realidad no sigue más que la existencia de la verdad que existe en el entendimiento. Y así se ve claro que de eso no se puede inferir más que la verdad que existe en el entendimiento, que es eterna, y tendrá que estar, claro está, en el entendimiento eterno, y esa es la verdad eterna. Así que con esa razón se prueba que sola la primera verdad es eterna.

1.789 5. No se puede pensar que no existe la verdad absolutamente; pero sí que se puede pensar que no haya ninguna verdad creada, como también se puede pensar que no existe ninguna creatura. El entendimiento, en efecto, puede pensar que él no existe, y que no piensa, aunque no lo piense sin que exista o piense; no es necesario que cuanto tiene el entendimiento pensando, lo piense pensando que él mismo piensa, ya que no siempre reflexiona sobre sí mismo, y por eso no hay dificultad en que piense que no existe la verdad creada, sin la cual (sin embargo) no puede pensar.

Descoqs, *Inst. met. gen.* p.368-371; Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.58-60.
1788 Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin* p.106.213 nota; 159 nt.2.

Artículo 9

Si se da la verdad en los sentidos

1.790 RESPUESTA: Se da la verdad en el entendimiento y en los sentidos, aunque de diversa manera. En el entendimiento se da como algo que se sigue de su acto, y como conocida por el entendimiento. En efecto, se sigue de la operación del entendimiento, en cuanto que el juicio del entendimiento dice lo que es la cosa; y es conocida por el entendimiento en cuanto que éste reflexiona sobre su acto, no sólo en cuanto que conoce su acto, sino en cuanto que conoce su relación a la cosa; lo cual no puede ser conocido sin ser conocida la naturaleza del acto mismo, y ésta no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el entendimiento mismo, en cuya naturaleza está el conformarse con las cosas; así que el entendimiento conoce la verdad en cuanto que reflexiona sobre sí mismo.

1.791 En cambio, en los sentidos está la verdad como algo que se sigue de su acto, es decir, por ser el juicio del sentido sobre la cosa como ésta es realmente. Pero no está en los sentidos como conocida por ellos, pues, dado caso que los sentidos juzguen con verdad de las cosas, sin embargo, no conocen esa verdad de su juicio verdadero. En efecto, aunque los sentidos conocen que sienten, sin embargo, no conocen su naturaleza, y, por consiguiente, tampoco la naturaleza de su acto, ni su relación a las cosas, ni, por lo mismo, su verdad. La razón de ello está en que los seres que son más perfectos, como lo son las sustancias intelectuales, vuelven sobre su esencia con una vuelta o reflexión completa, ya que, al conocer algo existente fuera de ellos, salen en cierta manera de sí mismos; y en cuanto que conocen que conocen, ya inician cierta

1790-1791 SANTO TOMÁS, *S. th.* 1 q.16 a.2; *Bulletin thomiste* (1934) p.119.403; BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas: De Veritate q.1 a.9:* Greg. 5 (1924) 424-443; HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.176-191; esp. p.183-188; NOEL, *Notes d'épistémologie thomiste* (Louvain-Paris 1925) p.103ss; DE VRIES, *Pensar y ser* p.24.27.272-274.280; MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.172 nt.174; HAYEN, o.c., p.207 nt.3; D'IZZALINI, o.c., p.164; DE VRIES, *Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Losung der Erkenntniskritischen Fragen:* Schol. 8 (1933) 321-358; G. CAFFARENA, *Metafísica fundamental* p.397-398.

reflexión sobre sí mismos, al ser el acto de conocimiento algo intermedio entre el que conoce y el objeto conocido. Esa reflexión se consuma en cuanto que conocen su propia esencia; por eso, se dice en el libro *De causis* (prop.XV) que todo el que conoce su esencia, reflexiona sobre ella con reflexión completa. El sentido, en cambio, que es entre los demás seres el que más se acerca a la sustancia intelectual, inicia, ciertamente, una reflexión sobre su esencia, ya que no sólo conoce al objeto sensible, sino que también conoce que conoce; pero esa reflexión no llega a consumarse, pues el sentido no conoce su esencia. La razón de ello dice Avicena que es que el sentido no conoce nada más que por el órgano corporal, y es imposible que un órgano sea algo intermedio entre la potencia sensitiva y él mismo. En cuanto a las potencias que no sienten, no reflexionan de ningún modo sobre sí mismas, ya que no conocen que obran, como, por ejemplo, el fuego no sabe que calienta.

Artículo 11

Si se da falsedad en los sentidos

1.792 RESPUESTA: El proceso de nuestro conocimiento, que toma su comienzo de las cosas, es el siguiente: empieza por los sentidos, y después llega a su perfección en el entendimiento. Así, el sentido viene a ser como intermediario entre el entendimiento y las cosas; considerado respecto de las cosas, es una suerte de entendimiento; considerado respecto del entendimiento, viene a ser como una cosa. Por eso se dice que en el sentido se da la verdad y la falsedad de dos maneras. Una, considerado el orden del sentido al entendimiento; bajo ese aspecto se dice que el sentido es verdadero o falso como las cosas, es decir, en cuanto causan en el entendimiento un juicio verdadero o falso. Otra manera es, considerado el orden del sentido a las cosas: en esa perspectiva, se dice que hay verdad o falsedad en el sentido de la misma manera que en el entendimiento: en cuanto que juzga que es lo que es o que no es lo que no es.

1792-1794 SANTO TOMÁS, *S. th.* 1 q.17 a.2; q.85 a.6; *In De anima* III lect.6; *In Met.* IV lect.12.

1.793 Pues bien, si se trata del sentido en la primera manera dicha, entonces de algún modo se da en él la falsedad, y de algún modo, no; pues el sentido es, por una parte, una cierta cosa y, por otra, anuncia o señala otra cosa. Así, si se le toma respecto del entendimiento como una cosa, no se encuentra en él falsedad alguna; ya que, conforme sea la disposición o modo actual en que está, así comunica al entendimiento esa manera suya de hallarse; por eso, dice Agustín en el texto citado que los sentidos no pueden enunciar nada más que su propia afección. En cambio, si se le toma respecto del entendimiento, en cuanto que representa otra cosa, tomado así, puede llamarse falso al sentido, en cuanto que puede causar un juicio falso en el entendimiento, si bien no lo causará necesariamente, como ya se ha advertido tratándose de las cosas: el entendimiento juzga del mensaje que le transmiten los sentidos de la misma manera que juzga sobre las cosas. Tomado, pues, así el sentido, siempre produce en el entendimiento un juicio verdadero sobre la disposición o manera de hallarse él mismo, no sobre la manera de hallarse las cosas.

1.794 Por lo que hace ahora al sentido tomado en la relación que tiene con las cosas, existen en él la falsedad y la verdad de la manera que existen en el entendimiento. Ahora bien, en el entendimiento, la verdad y la falsedad se hallan primera y principalmente en el juicio que compone y divide; en la formación de las quididades sólo por orden al juicio que se siga de dicha formación. Por lo mismo, también en el sentido se encuentran propiamente la verdad y la falsedad en cuanto que juzga de los objetos sensibles; en cambio, en la aprehensión o captación del objeto sensible, no hay verdad o falsedad propiamente, sino sólo por orden al juicio que se sigue de dicha formación, es decir, en cuanto que de tal aprehensión se puede seguir tal juicio. Ese juicio de los sentidos sobre algunos objetos es natural, como cuando se trata de los sentidos propios; sobre otros, en virtud de cierta especie de comparación o cotejo que hace en nosotros la facultad cogitativa, que es una potencia de la parte sensitiva, y que en

1794 Browne, *Elucidatio doctrinae S. Thomae de veritate sensationis* (De Verit. q.1 a.11): Angel. 6 (1926) 241-252; Rousselot, o.c., p.67; D'Izzalini, o.c., p.90-164; Hayen, o.c., p.128-129; De Vries, *Pensar y ser* p.45.

los animales está sustituida por una apreciación natural; ése es el modo que tiene de juzgar la facultad sensitiva sobre los sensibles comunes y sobre los sensibles accidentalmente. Ahora bien, el acto natural de un ser siempre se realiza de la misma manera, si no es impedido accidentalmente, por un defecto interno, o por obstáculo extrínseco; por eso, el juicio del sentido sobre los sensibles propios siempre es verdadero, si no hay impedimento en el órgano o en el medio; pero en los sensibles comunes y en los sensibles accidentalmente a veces se engaña el sentido. Así se ve de qué manera puede haber falsedad en el juicio de los sentidos.

Cuestión 2

Sobre la ciencia de Dios

Artículo 2

Si Dios se conoce a sí mismo

1.795 Soluciones: 2. La expresión: «el que se conoce a sí mismo, vuelve sobre su esencia», es una expresión metafórica. En el conocimiento, en efecto, no se da movimiento, como se prueba en el 7 *Phys.;* por tanto, no puede haber en él tampoco, hablando con propiedad, un apartarse o un volverse; se dice que hay un proceso o un movimiento, en cuanto que de un objeto conocido se llega a otro; eso se verifica en nosotros por cierto discurso, y en ese sentido el alma sale o vuelve sobre sí misma, al conocerse. Primeramente, el acto que procede de ella tiene como término al objeto; y después, reflexiona sobre el acto; luego, sobre la potencia y sobre su esencia, en cuanto que sus actos se conocen por los objetos, y las potencias, por los actos. Mas en el conocimiento divino no se da discurso alguno, como se ha dicho antes, de suerte

1795-1807 De Tonquédec, o.c., p.513-516.
1795-1798 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.14 a.2; *I C. G.* c.47; *In Met.* XII lect.11; *In De causis* lect.13.
1795-1796 Hoenen, o.c., p.159-160; Maritain, *Les degrés du savoir* p.163-176; F. Inciarte, *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás:* Veritas et sapientia... p.41-59; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* p.266-267.

que llegue de lo conocido a lo desconocido; sin embargo, por parte de los objetos conocidos se puede apreciar una cierta circulación en su conocimiento, en el sentido de que, al conocer su esencia, ve las demás cosas, en las cuales contempla la semejanza de ella, y así, en cierta manera vuelve a su esencia, no como si conociese su esencia por las otras cosas, como hemos visto que sucede en nuestra alma.

1.796 Es de saber que esa vuelta a la propia esencia no recibe otro nombre en el libro *De causis* que el de la subsistencia de la cosa en sí misma, pues las formas que no subsisten en sí se hallan difundidas sobre otras y no recogidas en sí mismas; en cambio, las formas subsistentes se difunden o comunican a otros seres, perfeccionándolos o influyendo en ellos de tal suerte que permanecen en sí mismas. De ese modo Dios tiene una reflexión máxima sobre su esencia: teniendo providencia de todo, y saliendo así en cierto modo, y yendo a todas las cosas, permanece en sí mismo estable y sin mezclarse con ellas.

1.797 4. El universal es inteligible porque ha sido separado de la materia; por eso, los objetos que no han sido separados de la materia por la acción de nuestro entendimiento, sino que son por sí mismos inmunes de toda materia, son cognoscibles en el máximo grado. Luego Dios es inteligible en sumo grado, aunque no sea universal.

11. Cuando se dice que uno entiende más que otro, eso se puede interpretar de dos maneras. Una, de suerte que la partícula «más» afecte al modo de ser del objeto conocido: en ese sentido, nadie entiende de un objeto más que otro, en lo que ofrece de inteligibilidad, pues el que atribuye a un objeto conocido más o menos de lo que tiene su naturaleza, yerra, y sencillamente, no entiende en absoluto. De otro modo, puede afectar la partícula «más» al modo como conoce el cognoscente; y en ese sentido, uno entiende más que otro, como el ángel más que el hombre y Dios más que el ángel, por su capacidad mayor de entender.

1.798 De la misma manera hay que explicar la expresión que se aduce en la prueba: «entender el objeto de otro modo

1798 Rebollo, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.202-203.

del que es». Si la cláusula «de otro modo» significa el modo de ser del objeto conocido, entonces nadie entiende el objeto de otro modo de como es, ya que eso sería entenderlo como no es; pero, si esa cláusula denota el modo que se tiene de conocer, entonces todo el que entiende un objeto material, lo entiende de otro modo de como es, ya que a un objeto que tiene un modo de ser material, lo entiende sólo inmaterialmente.

Artículo 3

Si Dios conoce a los seres distintos de El

1.799 Soluciones: 4. Se dice de algo que es proporcionado a otra cosa, de dos maneras. Una, porque se considera que hay una proporción entre ellos; así decimos que cuatro se proporciona a dos porque respecto de dos se halla en la relación de doble. La otra manera es a modo de proporcionalidad, como si decimos, por ejemplo, que como seis es doble respecto de tres, así lo es ocho respecto de cuatro; la proporcionalidad es, en efecto, la semejanza de proporciones. Ahora bien, como en toda proporción la relación mutua que tienen los que se dice que tienen esa proporción, se cifra en un determinado exceder el uno al otro, por eso es imposible que un ser infinito se proporcione a uno finito por proporción. En cambio, en aquellos que se dice que están proporcionados por proporcionalidad, no se considera la relación mutua entre ellos, sino la relación semejante de dos a otros dos; y así no hay ningún inconveniente en que un ser infinito esté proporcionado a uno finito; porque así como un finito es igual a otro finito, así un infinito es igual a otro infinito. De esa manera tiene que ser proporcionado el medio al objeto que por medio de él es conocido; es decir, que así como aquél tiene aptitud para demostrar algo, así el objeto que es por él conocido la tiene para ser demostrado. Y así nada impide que la esencia divina sea el medio por el cual es conocida la creatura.

1799-1800 *S. th.* 1 q.14 a.5; *In I Sent.* D.35 a.2; *I C. G.* c.48 y c.49; *In Met.* XII lect.11; *In De causis* lect.13.

1799 Hayen, o.c., p.74-90.80.81; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.558-560; G. Caffarena, *Metafísica trascendental* (Madrid 1970) p.260-265.

1.800 16. Ser *(esse)*, absolutamente tomado, se entiende sólo del ser divino, lo mismo que «bueno»; por eso se dice en Lc 18,19: *Nadie es bueno sino solo Dios*. Así que, la creatura tiene tanto de ser cuanto se acerca a Dios, y tanto tiene de no-ser cuanto de Dios se aparta. Y como no se acerca a Dios sino en cuanto que participa el ser finito, pero distando infinitamente, por eso se dice que tiene más de no-ser. Sin embargo, el ser que tiene, por proceder de Dios, es conocido por El.

Artículo 11

Si la ciencia se dice de Dios y de nosotros equívocamente

1.801 Respuesta: Es imposible que se predique algo unívocamente de la creatura y de Dios. En efecto, en todos los unívocos la razón designada por el nombre es común a cada uno de aquellos de quienes ese nombre se predica unívocamente; y así, por lo que hace a la razón designada por ese nombre, los unívocos son iguales en algo, aunque en la realidad pueda ser uno de ellos anterior o posterior al otro, como en la razón de número todos los números son iguales, aunque, atendido el nombre que lleva, cada uno sea anterior a otro. Ahora bien, la creatura, por mucho que imite a Dios, no puede llegar a que le convenga algo en la misma razón que a Dios, pues lo que se halla en diversos seres, según la misma razón, les es común en la razón de la sustancia o quididad, pero es distinto en el orden de la realidad *(secundum esse)*. Pero, cuanto hay en Dios, es su propio ser *(esse)*; pues así como en El la esencia se identifica con el ser, así la ciencia en El se identifica con el ser sabio; por tanto, como el ser que es propio de una cosa no se puede comunicar a otra, es imposible que la creatura llegue a la misma manera de tener algo que Dios tiene, como es imposible que llegue a tener

1801-1807 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.13 a.5; *In I Sent.* Prol. a.2 ad 2; D.19 q.5 a.2 ad 1; D.35 a.4; *I C. G.* c.32, c.33, c.34; *De pot.* q.7 a.7; Blanche, *La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas:* Rev. sc. phil. théol. 10 (1921) p.169-193; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.758-768.786; *Inst. met. gen.* p.266-306; Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.514.515; De Finance, o.c., p.158 nota; Ramírez, *De analogía (Opera omnia,* II***) (Madrid 1970-1972) p.1400-1460.

el mismo ser. Es algo parecido a lo que sucedería en nosotros: si en Pedro no hubiese diferencia entre hombre y ser hombre, sería imposible que hombre se predicase unívocamente de Pedro y de Pablo, que tienen el ser diverso.

1.802 Pero tampoco se puede sostener que lo que se dice de Dios y de la creatura se predique equívocamente, ya que si no se diese una conveniencia real entre la creatura y Dios, la esencia de Dios no sería semejanza de las creaturas; y así, al conocer su esencia, no conocería a las creaturas. Y asimismo tampoco nosotros podríamos llegar al conocimiento de Dios por las cosas creadas, ni habría por qué aplicarle un nombre más que otro entre los que aplicamos a las creaturas, ya que, cuando se trata de los nombres equívocos, es indiferente el usar cualquiera, desde el momento que no se está ante ninguna conveniencia real.

1.803 Hay que sostener, pues, que el nombre de ciencia se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra ni del todo unívocamente, ni por pura equivocación, sino por analogía, que es lo mismo que decir por proporción. La conveniencia por proporción puede ser de dos clases, conforme a las cuales se puede distinguir dos tipos de comunidad por analogía. En efecto, hay una conveniencia que se da entre aquellos seres que guardan entre sí una proporción mutua, porque se hallan en una relación determinada de distancia o de otra clase, como por ejemplo, el dos con la unidad, porque es el doble que ella; se da también una conveniencia entre dos seres entre los cuales no existen ninguna proporción, sino más bien la semejanza mutua de dos proporciones entre sí; así, por ejemplo, el seis conviene con el cuatro en que, así como el seis es el doble del tres, así el cuatro es el doble de dos.

1.804 La primera conveniencia, pues, es de proporción; la segunda, de proporcionalidad. Encontramos la primera manera de conveniencia cuando algo se dice de dos, de los cuales uno tiene relación al otro; así, el ente se dice de la sustancia y del accidente por la relación que tienen ambos; y sano

1802 Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas* p.233 nt.2.

1803-1805 Descoqs, *Theol. Nat.* II p.798.799.800 y nt.1; 802.

se dice de la orina y del animal, porque la orina tiene alguna semejanza a la salud del animal. Otras veces, en cambio, se dice algo análogamente por la segunda manera de conveniencia; así, el nombre de vista se dice de la visión corporal y del entendimiento, porque así como la visión se da en el ojo, así también se da en la mente.

1.805 Pues bien, como en aquellos nombres que se dicen análogamente por la primera manera, tiene que haber una determinada relación entre esos seres que tienen algo común por analogía, es imposible que se diga algo análogamente de Dios y de la creatura por ese modo de analogía, ya que ninguna creatura tiene una tal relación por la cual pueda ser determinada la perfección divina. En cambio, en la otra manera de analogía no interviene ninguna determinada relación entre los seres que tienen algo de común por analogía; y por eso no hay ningún inconveniente en que su nombre se diga de Dios y de la creatura por analogía por ese segundo modo. Pero, a su vez, eso puede tener lugar de dos maneras: unas veces, en efecto, el nombre en cuestión implica algo en su principal significación, en que no puede intervenir una conveniencia entre Dios y la creatura, aun del modo dicho. Eso es lo que sucede en todo lo que se dice simbólicamente de Dios, como cuando se le llama león, sol, etc.; es que en la definición de esos nombres entra la materia, que es impensable en Dios. Otras veces, el nombre que se dice de Dios y de la creatura no implica en su principal significación nada en que no pueda haber lugar a ese modo dicho de conveniencia entre la creatura y Dios; así son todos aquellos en cuya definición no se incluye ningún defecto, y no dependen de un ser de la materia, como el ente, el bien, etc.

1.806 Soluciones: 1. Como dice Dionisio, c.11 *De div. Nom.*, no hay que decir que Dios es semejante a las creaturas, sino que las creaturas son las que pueden ser llamadas semejantes a Dios de alguna manera. En efecto, lo que se hace a imitación de alguno, puede decirse que le es semejante, si lo imita perfectamente, pero no a la inversa; pues el hombre no se dice semejante a su imagen, sino a la inversa; en cambio, si lo imita imperfectamente, entonces lo que imita puede

llamarse semejante y desemejante a aquello a cuya imitación es hecho: semejante, en cuanto que lo representa; desemejante, en cuanto que no llega a la perfecta representación. Por eso, la Sagrada Escritura niega absolutamente que Dios sea semejante a las creaturas, pero concede unas veces que la creatura es semejante a Dios; y otras lo niega: lo concede cuando dice que el hombre ha sido hecho a semejanza de Dios; lo niega cuando dice: «Dios, ¿quién puede ser semejante a ti?» (Sal 70,19).

1.807 4. La semejanza que está cifrada en que dos seres participan algo uno, o en que uno tenga una aptitud para el otro, en virtud de la cual el entendimiento puede venir en conocimiento del uno por el otro, disminuye la distancia, pero no la semejanza que se cifra en la conveniencia de proporciones o relaciones, pues tal género de semejanza se encuentra lo mismo en los que distan mucho que en los que distan poco: no es mayor la semejanza de proporciones que se da entre dos y uno, y seis y tres, que la que se da entre dos y uno, y cien y cincuenta. Por tanto, la infinita distancia que hay entre la creatura y Dios no impide la semejanza mencionada.

Cuestión 8

Sobre el conocimiento de los ángeles

Artículo 6

Si el ángel se conoce a sí mismo

1.808 Respuesta: Hay dos clases de acción. Una, que pasa del agente a la cosa exterior, en la cual produce un cambio; ésta es como el iluminar y se llama propiamente acción. Otra es la que no pasa a una cosa exterior, sino que permanece en el agente mismo como perfección suya; se llama pro-

1807 Fabro, o.c., p.514.

1808-1810 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.56 a.1; *II C. G.* c.98; *In De anima III* lect.9; *In De causis* lect.13.

1808 Lonergan, o.c., p.111.123.137; G. Langevin, *L'action immanente d'après S. Thomas d'Aquin:* Laval théol. phil. 30 (1974) 251-266.

piamente operación, y es como el ser luminoso. Estas dos clases de acción tienen de común el que ambas proceden sólo de un ser existente en acto, en cuanto que está en acto; por eso el cuerpo no es lúcido más que en cuanto que tiene la luz en acto, y lo mismo se diga del iluminar. Ahora bien, la acción del apetito y la del sentido, y la del entendimiento no es como la acción que pasa a una materia exterior, sino como la acción que permanece en el mismo agente, como perfección suya. Por eso, el que entiende, en cuanto tal, tiene que estar en acto; pero no es preciso que el que entiende, al entender, sea como agente, y lo entendido como sujeto paciente, sino que el que entiende y lo entendido, en cuanto que de ellos resulta un efecto único que es el entendimiento en acto, son un solo principio del acto que se llama entender. Digo que de ellos resulta un único efecto, en cuanto que lo entendido se une con el que entiende, o por su esencia, o por semejanza. Así que el que entiende no se comporta como agente o como paciente, sino sólo accidentalmente, en cuanto que, para que lo inteligible se una con el entendimiento, se requiere la acción o la pasión: la acción, en cuanto que el entendimiento agente hace que las especies sean inteligibles en acto; la pasión, en cuanto que el entendimiento posible recibe las especies inteligibles, y el sentido, las especies sensibles. Pero el fenómeno de entender se sigue de esta pasión o acción como el efecto de la causa. Lo mismo, pues, que el cuerpo lúcido luce cuando la luz está actualmente en él, así el entendimiento entiende todo aquello que se halla inteligible en acto en él.

1.809 Es de saber, pues, que nada impide que algo sea una cosa en acto y otra en potencia, como, por ejemplo, el cuerpo diáfano es cuerpo en acto y coloreado en potencia, y, lo mismo, algo puede ser ente en acto, que en el orden de la inteligibilidad está sólo en potencia. Pues así como se da una gradación de los entes en punto a acto y potencia, de suerte que algo es sólo en potencia, como la materia prima, y algo sólo en acto, como Dios, y algo en acto y en potencia, como todos los demás seres intermedios; así, en el orden de los inteligibles algo está sólo en acto, como la esencia divina, algo sólo en potencia, como el entendimiento posible, de suerte que en ese orden de lo inteligible es lo que es la materia en el

orden de lo sensible, como dice el Comentador en 3 *De anima* (com.19); y todas las sustancias angélicas ocupan un puesto intermedio, pues tienen algo de potencia y algo de acto, no sólo en el orden del ser, sino en el orden de lo inteligible.

1.810 Pues bien, así como la materia prima no puede ejercer alguna acción si no es completada por la forma, y entonces esa acción es una cierta emanación de la forma misma más que de la materia, y, en cambio, las cosas existentes en acto pueden ejercer acciones en cuanto que están en acto, así nuestro entendimiento posible no puede entender nada antes de ser completado por la forma inteligible en acto, pues entonces entiende la cosa cuya es esa forma, ni tampoco puede entenderse sino por la forma inteligible en acto que está en él. En cambio, el entendimiento del ángel, por tener presente ante sí la esencia, que es acto en el orden de lo inteligible, puede entender lo que es inteligible en él, es decir, su propia esencia, no por alguna semejanza, sino por sí misma.

Artículo 15

Si los ángeles conocen discurriendo de una cosa a otra

1.811 RESPUESTA: «Discurrir» es, propiamente, llegar al conocimiento de una cosa a partir de otra. Existe diferencia entre conocer algo *en* algo y conocer algo *por* algo. Cuando se conoce algo *en* algo, el que conoce se dirige con un único movimiento a ambos, como se ve en el caso de que se conoce algo como en la forma cognoscible: ese conocimiento no es discursivo... En cambio, decimos que algo se conoce *por* algo cuando no se ejerce un único movimiento hacia ambos, sino que primero el entendimiento se dirige a uno, y de éste se dirige al otro; en este caso se da una suerte de discurso, como se ve en las demostraciones. En ellas, el entendimiento se dirige primero sólo a los principios y luego por los principios, a las conclusiones...

1810 PEGHAIRE. *Intellectus et Ratio selon Saint Thomas d'Aquin* p.53.
1811-1812 SANTO TOMAS, *De verit.* q.15 a.1; *S. th.* 1 q.58 a.3; q.79 a.8; q.85 a.5; PEGHAIRE, o.c., p.66.108.125.175.180.185.196.257.258; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.35; *II* p.415.416.

1.812 (Pero) nuestro entendimiento, que participa de manera deficiente de la luz intelectual, no está completo respecto de todos los objetos que pueden conocer naturalmente, sino que es perfectible, y no podría pasar de la potencia al acto si, por lo que hace a algunos objetos, no fuese completado por la naturaleza su conocimiento. Así que tiene que haber en nuestro entendimiento algunos objetos que él conozca naturalmente, como son los primeros principios, si bien su conocimiento mismo no es determinado en nosotros sino por lo que recibe de los sentidos. Pues bien, lo que pasa en nuestro entendimiento respecto de esos principios, eso mismo sucede en el ángel respecto de todo lo que conoce naturalmente. Y como el conocimiento de los principios es en nosotros el grado más elevado de nuestra ciencia, se ve claro que en el grado supremo de nuestra naturaleza tocamos en cierta manera el ínfimo de la naturaleza angélica, pues, como dice Dionisio, c.7 *De div. Nom.*, «la sabiduría divina une los confines de los primeros seres con los confines de los segundos». Por tanto, así como nosotros conocemos los principios sin discurso, de una simple mirada, así también los ángeles conocen todas las cosas; por eso se los llama (sustancias) intelectuales, y en nosotros el hábito de los principios se llama entendimiento.

Cuestión 10

Sobre la mente, en la cual está la imagen de la Trinidad

Artículo 5

Si nuestra mente puede conocer las cosas materiales singularmente

1.813 Respuesta: Como consta por lo dicho en el artículo precedente, la mente humana y la angélica conocen de diversa manera las cosas materiales. El conocimiento humano tiene por objeto a las cosas naturales primero en cuanto a la forma, y secundariamente a la materia en cuanto que dice relación a la forma. Y así como toda forma, en cuanto tal, es universal, así la relación a la forma no hace conocer a la materia sino con conocimiento universal. Considerada de esta manera, la materia no es principio de individuación: lo es sólo en cuanto que se halla como materia singular, que es la materia «signada» que existe bajo dimensiones determinadas, ya que ésta es la que individua a la forma; por eso dice el Filósofo en 7 *Met.* que las partes del hombre son la materia y la forma universalmente, pero las de Sócrates son esta forma y esta materia. De ahí se sigue que nuestra mente no puede conocer al singular directamente; las que lo conocen de ese modo son las facultades sensitivas que reciben de las cosas las formas en el órgano corporal, con lo que las reciben con determinadas dimensiones, y conducentes así al conocimiento de la materia singular. Pues así como la forma universal conduce al conocimiento de la materia universal, así la forma individual conduce al conocimiento de la materia «signada», que es el principio de individuación.

1.814 Con todo, la mente se introduce accidentalmente en los singulares, en cuanto que se continúa o tiene su prolongación en las facultades sensitivas, que tienen por objeto lo particular. Esa prolongación o continuación es de dos clases. Una, en cuanto que el movimiento de la parte sensitiva se termina en la mente, como sucede en el conocimiento o proceso que va de las cosas al alma; de esa manera conoce la mente el singular por una cierta reflexión, que consiste en que la mente, conociendo su objeto, que es una naturaleza universal, vuelve sobre el conocimiento de su acto, y de ahí, a la especie que es el principio de su acto, y de ahí, al fantasma del cual ha sido abstraída la especie; y de ese modo obtiene algún conocimiento del singular. Otra manera es siguiendo el movimiento o proceso que va del alma a las cosas, que empieza en la mente y sigue a la parte sensitiva, en cuanto que la mente rige a las potencias inferiores, y así se introduce en los singulares por

1813-1814 Santo Tomás, *De verit.* q.2 a.5; a.6; *S. th.* 1 q.86 a.1; *II Sent.* D.3 q.3 a.3 ad 1; *In IV Sent.* D.50 q.1 a.3; *I C. G.* c.65; *In De anima* lect.20; *Quodl.VII* q.1 a.3; *Quodl.XII* q.8; Hoenen, o.c., p.151.152.273; Péghaire, o.c., p.201-206; Sladeczek, *Die Verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin:* Schol. 5 (1930) 204-209; 186.209 nt.3; 211; Lonergan, o.c., p.177; Rahner, o.c., p.169-210 (vers. esp. p.235ss); Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas* III p.121-123.

1813 Rebollo, o.c., p.140 nt.40; Lonergan, o.c., p.155.184.

1814 Rahner, o.c., p.190.195.196.197.198 (vers. esp. p.258.265.266.267.268); Hoenen, o.c., p.126.

medio de la razón particular, que es una potencia individual que con otro nombre se llama cogitativa, y tiene un órgano determinado en el cuerpo, la cavidad media de la cabeza. Por lo que hace al juicio universal que tiene la mente en el orden de la acción, no puede aplicarlo la mente al acto particular sino por una potencia intermedia que aprehenda el singular, de suerte que se haga una especie de silogismo, cuya mayor sea universal, que es el juicio que tiene la mente; la menor, singular, que es la aplicación de la razón particular, y la conclusión, la elección de una acción singular, como se ve por lo que se dice en el libro 3 *De anima*. En cambio, la mente del ángel, por conocer las cosas materiales por las formas que dicen relación inmediatamente a la materia lo mismo que a la forma, no sólo conoce la materia universalmente con una mirada directa, sino también singularmente, y lo mismo la mente divina.

Cuestión 13

Sobre el rapto

Artículo 4

Qué grado de abstracción se requiere para que el entendimiento pueda ver a Dios en su esencia

1.815 Respuesta: Para la visión de la esencia divina, que es el acto más perfecto del entendimiento, se requiere la abstracción de aquellas cosas que pueden impedir la vehemencia del acto intelectivo, o ser impedidas por él. Eso tiene lugar en algunas de por sí y naturalmente, y en otras, accidentalmente.

Se impiden de por sí mutuamente las operaciones intelectuales y las sensitivas, ya por la intención que requieren ambas clases de operaciones, ya también porque el entendimiento se entremezcla en cierta manera en las operaciones sensibles, por recibir los datos de los fantasmas. Y así, por las operaciones sensibles se contamina de algún modo la pureza del entendimiento, como se ha dicho antes, en el artículo precedente.

1815-1818 Santo Tomás, *De Verit.* q.10 a.11; *S. th.* 1 q.12 a.11; 2-2 q.175 a.5; q.120 a.5; *Quodl I* q.1

1.816 Pero, para que el alma se una al cuerpo como forma, no se requiere alguna «intención», ya que tal unión no depende de la voluntad del alma, sino de la naturaleza. Asimismo, por tal unión no se contamina directamente la pureza del entendimiento. Ahora bien, el alma no se une al cuerpo como forma por medio de sus potencias, sino por su esencia, ya que no hay nada intermedio entre la materia y la forma, como se prueba en 8 *Met.* Pero tampoco la esencia del alma se une al cuerpo de suerte que siga totalmente la condición o manera de ser del cuerpo, como las demás formas naturales, que están como totalmente sumergidas en la materia, en el sentido de que no puede surgir de ellas ninguna potencia o acción que no sea material. Ahora bien, de la esencia del alma no sólo proceden unas fuerzas o potencias que son en alguna manera corporales, como actos que son de órganos corporales, es decir, las potencias sensitivas y vegetativas; sino también las facultades intelectivas, que son completamente inmateriales y no son actos de ningún cuerpo o parte de un cuerpo, como se prueba en el libro 3 *De anima*. Así que las potencias intelectivas no proceden del alma en cuanto que está unida al cuerpo, sino más bien en cuanto que permanece libre del cuerpo, por no estar completamente sometida a él. Y así, la unión del alma con el cuerpo no llega hasta la operación intelectual de modo que pueda impedir su puridad. Hablando, pues, con propiedad, para la operación del entendimiento, por muy intensa que sea la intención que se ponga en ella, no se requiere la abstracción de la unión con la cual el alma se une al cuerpo como forma. Tampoco se requiere la abstracción de las operaciones del alma vegetativa. Las operaciones de esta parte del alma son, en efecto, como naturales; lo que aparece claro porque se realizan por la eficacia de las cualidades activas y pasivas, es decir, de lo cálido y de lo frío, de lo húmedo y de lo seco. Por eso no obedecen ni a la razón ni a la voluntad, como se ve en 1 *Ethic.* (c. último).

1.817 Y así, está claro que para esas acciones no se requiere intención, y que, por lo mismo, por esos actos no tiene por qué ser impedida la intención por la operación. Asimismo, tampoco la operación intelectiva se mezcla de alguna manera en esas acciones, ya que ni recibe nada de ellas, por no ser

ellas cognoscitivas, ni tampoco se sirve el entendimiento de ningún instrumento corporal que tenga que ser sustentado por las operaciones del alma vegetativa, como pasa con los órganos de las potencias sensitivas; y así, la puridad del entendimiento no sufre detrimento alguno por parte de las operaciones del alma vegetativa. Es evidente, pues, que de por sí las operaciones del alma vegetativa y la del alma intelectiva no se impiden la una a la otra.

1.818 Accidentalmente, sí que puede surgir impedimento a una por parte de la otra. En efecto, el entendimiento recibe de los fantasmas, que se hallan en los órganos corporales, que tienen que nutrirse y conservarse por la actividad del alma vegetativa; con ello, por obra de los actos de esa potencia nutritiva queda inmutada su disposición y, consiguientemente, la operación de la potencia sensitiva, de la cual recibe el entendimiento, y así queda impedida accidentalmente la operación del entendimiento mismo, como se ve en el sueño y después de la comida; y, a la inversa, de ese mismo modo la operación intelectiva impide la operación del alma vegetativa, porque para la operación del entendimiento es necesaria la operación de la imaginación, cuya intensidad exige el concurso del calor y de los espíritus, y así, por la vehemencia de la contemplación, experimenta dificultad la actividad de la potencia nutritiva. Pero esto no tiene lugar en la contemplación por la cual se ve la esencia de Dios, ya que esa contemplación no necesita la operación de la imaginación.

Cuestión 21

Sobre el bien

Artículo 1

Si el bien añade algo sobre el ente

1.819 Soluciones: 4. «Difundir», aunque, según la acepción propia del término, parezca implicar la operación de la

1819 Santo Tomás. *De Verit.* q.1 a.1; *S. th.* 1 q.5 a.1; *In I Sent.* D.8 q.1 ad 3; D.19 q.5 a.1 ad 3; *De pot.* q.9 a.7 ad 6; Péghaire, *L'axiome «Bonum*

causa eficiente, sin embargo, en sentido amplio puede implicar la relación de cualquier clase de causa, como influir, hacer y otras parecidas. Ahora bien, cuando se dice que el bien es difusivo de sí por su concepto o naturaleza misma, no hay que entender ese difundirse en cuanto que implica operación de la causa eficiente, sino en cuanto que implica la relación de causa final: tal difusión no tiene lugar por intermedio de ninguna potencia o fuerza sobreañadida. Así que el bien implica difusión de causa final, y no de causa eficiente, ya porque la causa eficiente, en cuanto tal, ni es medida de una cosa ni su perfección, sino más bien su comienzo, ya porque el efecto participa de la causa eficiente sólo por la asimilación de la forma; en cambio, del fin recibe la cosa todo su ser, y en eso consiste la naturaleza del bien.

Artículo 6

Si la voluntad quiere necesariamente todo lo que quiere

1.820 Respuesta: Decimos que es algo necesario porque está determinado inmutablemente a una cosa. Por tanto, como la voluntad se halla en indeterminación respecto de muchas cosas, no tiene necesidad respecto de todas, sino tan sólo respecto de aquellas a las cuales está determinada por inclinación natural, como queda dicho en el artículo precedente. Ahora bien, todo lo que es móvil se reduce a lo que es inmóvil, y lo indeterminado a lo determinado, como a su principio; luego, necesariamente, aquello a lo cual está determinada la voluntad tiene que ser el principio de que sea deseado aquello a que no está determinada; eso es el fin último, como hemos dicho en el artículo precedente.

est diffusivum sui» dans le Néoplatonisme et le Thomisme: Rev. univers. (Otawa) 2 (1932) 5-30; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* p.189.

1820-1824 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.82 a.2; 1-2 q.10 a.2; *In II Sent.* D.25 a.2; *De malo* q.3 a.3; *In Periherm.* I lect.14; Gilson, *Le thomisme* p.346; Descoqs, *Theol. Nat.* I p.477; K. Riesenhauber, *The bases and meaning of freedom in Thomas Aquinas:* Proceed. Amer. cath. phil. Assoc. p.99-111; A. Fernández, *La libertad en Santo Tomás* (con bibliogr.): Est. filos. 23 (1974) 409-418; A. Combes, *Le problème de la liberté d'après S. Thomas:* Divinitas 18 (1974) 106-114; C. Fabro, *Freedom and existence in contemporary and in St. Thomas:* Thomist 38 (1974) 524-556; Id., *La libertad en Hegel y Santo Tomás:* Est. Met. (1971-1972) p.7-25.

1.821 La indeterminación de la voluntad tiene lugar respecto de tres cosas: el objeto, el acto y la ordenación al fin.

Respecto del objeto, está indeterminada la voluntad en lo que toca a los medios que conducen al fin, no de lo que toca al mismo fin último, como hemos dicho en el artículo precedente. La razón de ello es que se puede llegar al fin último por muchos caminos, y cada uno escoge el suyo para llegar a él. Por eso no ha podido ser determinado el apetito de la voluntad en lo que concierne a los medios para el fin, como, en cambio, lo ha sido en los seres naturales que, para conseguir un fin apto y determinado, no tienen más que un camino asimismo fijo y determinado. Así, los seres naturales, de la misma manera que necesariamente apetecen el fin, necesariamente también tienden a los medios para el fin; de suerte que no tienen capacidad de acoger algo que puedan apetecer o no apetecer. En cambio, la voluntad apetece necesariamente el fin último, de suerte que no puede dejar de apetecerle; pero no apetece necesariamente ningún medio para el fin; así, pues, respecto de éstos está en su poder el desear esto o aquello.

1.822 En segundo lugar, la voluntad está indeterminada respecto del acto, porque, tratándose de un objeto determinado, puede ejercer su acto cuando quiera, o no ejercerlo; puede, en efecto, proceder al acto de querer respecto de cualquier objeto, y no proceder a él, cosa que no sucede en los seres naturales; así, el cuerpo pesado desciende hacia abajo si no encuentra impedimento. La razón de ello es que los seres inanimados no son movidos por sí mismos, sino por otros; en ellos no hay lugar a moverse o no moverse; los seres vivientes, en cambio, se mueven por sí mismos; por eso la voluntad puede querer y no querer.

1.823 En tercer lugar, la indeterminación de la voluntad tiene lugar respecto de la ordenación al fin, en el sentido de que la voluntad puede desear lo que en realidad está ordenado al fin debido, o sólo aparentemente, indeterminación que tiene su raíz a su vez en otras dos: en la indeterminación respecto del objeto en la esfera de los medios y en la indeterminación de la aprehensión, que puede ser recta y no recta; de manera parecida a como de un principio verdadero no se

sigue una conclusión falsa más que en virtud de alguna falsedad que comete la razón o por asumir una proposición falsa, o por ordenar falsamente los principios a la conclusión. Lo mismo, desde el momento en que hay un apetito recto del último fin, no podría ocurrir que uno desease desordenadamente algo, si la razón no acogiese desordenadamente en orden al fin algo que en realidad no es ordenable al fin; así, el que desea la felicidad con apetito recto, nunca vendría a dar en el deseo de la fornicación sino en cuanto que se le presentase como un bien del hombre, por ser un bien deleitable, y como tal, ordenable a la felicidad, como una imagen suya. De eso se sigue la indeterminación de la voluntad, en virtud de la cual puede desear el bien o el mal.

1.824 La voluntad es, pues, libre por no estar sujeta a necesidad; esa libertad hay que examinarla en estos tres puntos: respecto del acto, en cuanto que puede querer o no querer; respecto del objeto, en cuanto que puede querer esto o aquello, y su contrario; y respecto de la ordenación al fin, en cuanto que puede querer el bien o el mal. Por lo que hace a lo primero, tiene la voluntad libertad en cualquier estado de la naturaleza y respecto de cualquier objeto. En el segundo respecto, la tiene para con los medios, y no para con el fin, y asimismo, en cualquier estado de la naturaleza; el tercero atañe no a todos los objetos, sino a algunos de ellos, es decir, los que son medios para el fin; ni es respecto de cualquier estado de la naturaleza, sino sólo de aquel en que cabe en ella defecto. Cuando no hay defecto en la aprehensión y en la estimación, no puede haber voluntad o deseo del mal en lo que conduce al fin, como se ve en los bienaventurados. Por eso se dice que el querer el mal ni es libertad, ni parte de la libertad, si bien es una señal de ella.

CUESTION CUODLIBETAL VIII

Cuestión 1

Artículo 1

Si el número seis es el Creador

1.825 Respuesta: Según Avicena en su *Metafísica*, una naturaleza se presta a tres consideraciones. Una, en la que se la considera en el ser que tiene en los singulares; por ejemplo, la naturaleza de la piedra en esta y en aquella piedra. Otra, es la consideración de la naturaleza en su ser inteligible; así se puede considerar la naturaleza de la piedra en cuanto que está en el entendimiento. La tercera es la consideración de la naturaleza absoluta, en cuanto que prescinde de ambas maneras de ser; en esa consideración se considera la natura leza de la piedra, o de cualquier otra cosa, en cuanto a lo que le compete de por sí a tal naturaleza.

1.826 Dos de esas tres consideraciones guardan entre sí el mismo orden. Así, la consideración absoluta de una naturaleza es antes que su consideración en cuanto al ser que tiene en los singulares; en cambio, la tercera consideración de la naturaleza en cuanto al ser que tiene en el entendimiento, no guarda siempre el mismo orden respecto de las demás consideraciones. Así, la consideración de la naturaleza en cuanto al ser que tiene el entendimiento que es receptivo, sigue a las otras dos consideraciones. En este orden, en efecto, lo escible precede a la ciencia, y lo sensible a los sentidos, lo mismo que el motor a lo movido, y la causa a lo causado.

1.827 En cambio, la consideración de la naturaleza en el ser que tiene en el entendimiento que es causa de la cosa,

1825-1830 Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.54-56; Sladeczek, *Die intellektuelle Erfassung der Sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin:* Schol 1 (1926) p.188-194.

1825 Avicena, *La salvación* trat.VIII c.1 *(Los filósofos medievales* I n.1013*)*; Santo Tomás, *De ente et essentia* c.4 (3) *(Los filósofos medievales* II n.1712-*1719)*; Fabro, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino* p.198-199; Rebollo, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.183.

1826 Hoenen, o.c., p.55

precede a las otras dos consideraciones. Pues, cuando el entendimiento del artífice idea una forma de una obra, la naturaleza o forma de la obra en sí considerada es posterior al entendimiento del artífice y, en consecuencia, también el arca sensible que tiene a tal forma o especie.

1.828 Pues bien, la misma relación que tiene el entendimiento del artífice a las obras ejecutadas, tiene el entendimiento divino a todas las creaturas; por eso, la primera consideración de toda naturaleza causada es su consideración en cuanto que está en el entendimiento divino; la segunda es la de la misma naturaleza absolutamente; la tercera es la del ser que tiene en las cosas y en el entendimiento angélico; y la cuarta, la del ser que tiene en nuestro entendimiento. Por eso, dice Dionisio en el c.12 *De div. Nomin.*, al dar cuenta de ese orden, que en primer lugar está a la cabeza de todo el mismo santificador de las cosas, Dios; después, vienen los dones de Dios, que se manifiestan en las creaturas, consideradas tanto universal como particularmente; como, por ejemplo, la belleza en sí, la vida en sí, que dice que es un don que procede de Dios, es decir, la naturaleza misma de la vida; y, por fin, los mismos participantes considerados universal y particularmente, que son las cosas en las cuales se realiza la naturaleza. En todos éstos, lo que es anterior es la razón de lo que es posterior; y desaparecido lo que es posterior, perdura lo que es anterior, pero no a la inversa. Por eso, lo que compete a la naturaleza en su consideración absoluta, es la razón de que competa (eso mismo) a una naturaleza en el ser que tiene en los singulares, y no a la inversa. Sócrates es racional porque el hombre es racional, y no a la inversa; por eso, aun en el supuesto que no existiesen Platón y Sócrates, todavía le competería a la naturaleza humana la racionalidad. Análogamente, también el entendimiento divino es la razón de la naturaleza considerada absolutamente y en los singulares; y la naturaleza en esas dos consideraciones predichas es la razón del entendimiento humano, y, de algún modo, su medida.

1.829 Las palabras citadas de Agustín acerca del número 6 pueden, pues, tener dos interpretaciones: Una, entendien-

1828 Hoenen, o.c., p.55.56.58.140.

do por el número 6 la naturaleza del 6 absolutamente, a la cual le compete primariamente y de por sí ser perfecto; perfección que, a su vez, es la razón de la perfección de los que participan el número 6; así, aun desaparecidos los seres que incluyen o constan del 6, todavía le compete la perfección a la naturaleza del número 6: tomado en este sentido, el número 6 designa una naturaleza creada. Otra manera de entenderlo es tomándolo en el ser que tiene en el entendimiento divino, y así su perfección es la razón de la perfección que se da en las creaturas, que fueron creadas conforme al número 6: desaparecidas las cuales, todavía sigue existiendo la perfección del 6. Así tomado, el 6 no será creatura, sino razón de la creatura, que es la idea del 6, y se identifica realmente con la esencia divina, distinguiéndose sólo conceptualmente.

1.830 SOLUCIONES: 1. Desaparecidas todas las creaturas que fueron creadas en los seis días, no se dice que siga existiendo la perfección en el número 6, como si el número 6 tuviese alguna realidad no existiendo ninguna creatura; sino que, desaparecido todo ser creado, perdura la absoluta consideración de la naturaleza del 6, en cuanto que prescinde de todo ser (que pueda tener), y, en ese sentido, se le atribuye perfección; lo mismo que, desaparecidos todos los hombres singulares, todavía seguiría la racionalidad como atribuible a la naturaleza humana.

Artículo 2

Si las ideas que existen en la mente divina son de la cosa en cuanto a su naturaleza singular con prioridad a su naturaleza universal

1.831 RESPUESTA: Existen en la mente divina las formas ejemplares de todas las creaturas, que reciben el nombre de ideas, lo mismo que en la mente del artífice están las formas de las obras que va a hacer, pero entre unas y otras formas ejemplares existe esta diferencia: que el artífice creado ejerce su acción presuponiendo una materia, por lo cual las formas

1831-1832 REBOLLO, o.c., p.83.88.

ejemplares que están en su mente no producen la materia, que es el principio de la individuación, sino que sólo producen la forma, de la cual proviene la especie de la obra. En consecuencia, sus formas ejemplares no conciernen directamente a la obra en cuanto al individuo, sino sólo en cuanto a la especie. En cambio, las formas ejemplares del entendimiento divino producen la cosa en su integridad, tanto la forma, como la materia; y por eso son formas de la creatura no sólo por lo que hace a la naturaleza de la especie, sino también por lo que hace a la singularidad del individuo; pero con prioridad por lo que hace a la naturaleza de la especie, como se verá por esto.

1.832 El ejemplar es aquello a cuya imitación se hace algo. El concepto de ejemplar requiere, pues, que sea pretendida por el agente la asimilación de la obra al ejemplar; de lo contrario, la asimilación sería casual, y no procedería del ejemplar; en el concepto, pues, del ejemplar está incluida la intención del agente. Ahora bien, el ejemplar mira con prioridad a aquello que primariamente intenta el agente en la obra. Todo agente intenta principalmente en su obra lo que es más perfecto. Mas he aquí que la naturaleza de la especie es lo más perfecto en cada individuo, ya que por ella se colman dos clases de imperfección: la imperfección de la materia, que es el principio de la singularidad, y que, al estar en potencia para la forma de la especie, es perfeccionada cuando alcanza la naturaleza de la especie; y, además, la imperfección de la forma genérica, que está en potencia para las diferencias específicas, como la materia lo está para la forma. Por eso, la especie especialísima ocupa el primer lugar en la intención de la naturaleza, como enseña Avicena al comienzo de su *Met.* La naturaleza no intenta principalmente generar a Sócrates, pues entonces, desaparecido Sócrates, cesaría el orden y la intención de la naturaleza; sino que intenta generar en Sócrates al hombre. Igualmente, no intenta principalmente generar al animal, pues entonces cesaría su acción una vez que había llegado a la naturaleza del animal, siendo así que, sin embargo, en el individuo engendrado antes se realiza la naturaleza del animal que la de hombre, como se dice en el c.16 *De animalibus;* pero no antes el hombre que este hombre. Así que el

ejemplar existente en la mente divina concierne primariamente en toda creatura a la naturaleza específica.

COMENTARIO AL LIBRO DE BOECIO SOBRE LA TRINIDAD

EDICIÓN UTILIZADA: *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii de Trinitate* ad fidem codicis autographi necnon caeterorum codicum manu scriptorum, recensuit Bruno DECKER (Leiden 1955). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: M.-D. CHENU, *La date du commentaire de Saint Thomas sur le «De Trinitate» de Boèce:* Les sc. phil. et théol. 2 (1941-1942) 432-434; J. F. WIPPEL, *Thomas Aquinas and Avicenna on the relationship between First Philosophy and the other theoretical sciences:* a note on Thomas'Commentary on Boethius's de Trinitate, q.5 a.1 ad 9: Thomist 37 (1973) 133-154.

CUESTIÓN 5

Sobre la división de la ciencia especulativa

Artículo 1

Si es recta la división de la ciencia especulativa en estas tres partes: natural, matemática y divina

1.833 RESPUESTA: El entendimiento teórico o especulativo se distingue precisamente del entendimiento operativo o práctico en que el especulativo tiene como fin la verdad que él contempla, mientras que el práctico ordena la verdad contemplada a la acción como a su fin. Por eso dice el Filósofo en el libro 3 *De anima* que difieren entre sí en el fin, y en el libro 2 *Met.*, que «el fin de la ciencia especulativa es la verdad, mientras que el fin de la ciencia práctica es la acción». Y, como la materia tiene que ser proporcionada al fin, es preciso que la materia de las ciencias prácticas sean aquellas cosas que pueden ser hechas por nuestra actividad, para que así su conocimiento pueda ser ordenado a la acción como a su fin. En cambio, la materia de las ciencias especulativas tienen que ser las cosas que no son producidas por nuestra actividad, de lo cual se sigue que su conocimiento no puede ser ordenado a la acción como a su fin. Esta distinción fundamental de las cosas es la que debe fundar la distinción entre las ciencias especulativas.

1.834 Pero hay que tener en cuenta que, cuando los hábitos o las potencias toman su distinción de los objetos, no se distinguen por cualesquiera diferencias de los objetos, sino por aquellas que son inherentes a los objetos en cuanto tales. Así, por ejemplo, el ser animal o planta es cosa accidental a lo sensible en cuanto tal, y por eso no se toma de ahí la distinción entre los sentidos, sino más bien de la diferencia entre el color y el sonido. Por eso, la división de las ciencias especulativas debe tomarse de las diferencias de los objetos especulables en cuanto tales. Ahora bien, a lo especulable, es decir, al objeto de la potencia especulativa, le compete algo por parte de la potencia intelectiva y algo también por parte del hábito de la ciencia que perfecciona al entendimiento. Por parte del entendimiento le compete el ser inmaterial, ya que también el entendimiento lo es; por parte de la potencia tiene el ser necesario, pues toda ciencia versa sobre lo necesario, como se prueba en el I *Post.* Mas todo lo necesario, en cuanto tal, es inmóvil, ya que todo lo que se mueve, en cuanto que se mueve, puede ser o no ser, o absolutamente, o en algún sentido u orden, como se dice en el libro 9 *Met.* En conclusión, pues, a todo objeto especulable, es decir, al objeto de la ciencia especulativa le compete la separación de la materia y el movimiento, o bien su vinculación a ella. Y de ahí que según sea el grado de inmunidad de la materia y del movimiento se distinguen las ciencias especulativas.

1.835 Pues bien, hay algunos objetos especulables que dependen de la materia en el existir, ya que no pueden existir

1833-1835 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philos., Log.* II q.27 a.1; MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.71-93; RAHNER, o.c., p.110 (vers. esp. p.165); H. D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin* IV 2e ed. (Paris 1953) p.17-25.

1833 DECKER, o.c., p.164 nt.5; RAHNER, *Geist in Welt* p.133 nt.134 (vers. esp. p.192 nt.137).

1834 ARISTÓTELES, *Metafísica* l.IX c.3 (1047 b23) *(Los filósofos antiguos n.701).*

1835 J. OWENS, *Metaphysical separation in Aquinas:* Med. Stud. 34 (1972) 287-306; DESCOQS, *Inst. met. gen.* p.23s; J. F. WIPPEL, *The title: «First philosophie», according to Thomas, and his differents justifications for the same:* Rev. mét. (1973-1974) 585-600.

más que en la materia. Entre éstos, hay dos clases: pues unos dependen de la materia en el existir y en el concepto, como son aquellos en cuya definición se pone la materia sensible, de suerte que no se les puede pensar sin que entre en ellos la materia; así, por ejemplo, en la definición de hombre hay que incluir la carne y los huesos. De esa clase de objetos trata la física o ciencia natural.

Otros hay que, aunque dependen de la materia en el existir, no dependen en el concepto, ya que en su definición no se pone la materia sensible, como son la línea y el número: de esa clase de objetos trata la matemática.

Otros objetos especulables hay, en fin, que no dependen de la materia en el existir, porque pueden existir sin la materia, o porque nunca existen en la materia, como Dios y el ángel, o porque en unos casos existen en la materia y en otros no, como, por ejemplo, la sustancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, la unidad y la pluralidad y similares. De todos estos objetos trata la teología, esto es, la ciencia divina, porque el principal de los objetos conocidos en ella es Dios, y que por otro nombre se llama metafísica, es decir, más allá de la física *(trans physicam)*, porque en el orden de la enseñanza para nosotros está después de la física, ya que debemos llegar a lo insensible partiendo de lo sensible. Se llama también filosofía primera, en cuanto que las demás ciencias la suponen, por tomar de ella sus principios. Y no hay posibilidad de que se den algunas cosas que dependen conceptualmente de la materia y no en el existir, ya que nuestro entendimiento, en cuanto tal, es inmaterial. Por eso, no se da una cuarta parte de la filosofía además de las mencionadas.

1.836 SOLUCIONES: 1. Aunque la ciencia divina sea la primera de todas las ciencias, sin embargo, en el orden natural las demás ciencias son anteriores respecto de nosotros. Pues, como dice Avicena al comienzo de la *Metafísica*, el orden propio de esta ciencia es que se estudie después de las ciencias naturales, en las que se explican muchas cosas que se manejan en esta ciencia, como la generación, la corrupción, el movimiento, y cosas similares. E, igualmente, se debe estudiar después de las matemáticas; pues necesita esta ciencia, para conseguir su conocimiento de las sustancias separadas, tener conocidos el número y clases de las esferas celestes, lo cual no es posible sin la astrología que, a su vez, supone toda la matemática. Las demás ciencias contribuyen a su mejor desarrollo, como la música, las ciencias morales y similares.

1.837 2. Las ciencias especulativas, como se enseña al comienzo de la *Metafísica*, tratan de aquellas cosas cuyo conocimiento se busca por ellas mismas. En cambio, en las cosas de que trata la lógica, no se busca su conocimiento por ellas mismas, sino como auxiliar o instrumento para las demás ciencias. Por eso la lógica no está incluida en la filosofía especulativa a título de parte principal suya, sino como algo reducible a ella, en cuanto que suministra los instrumentos para la especulación, como son los silogismos, las definiciones, etc., de las que se precisa en las ciencias especulativas. De ahí que, en decir de Boecio, en el *Comentario a Porfirio*, más que ciencia, es instrumento de la ciencia.

1.838 3. Las siete artes liberales no dividen suficientemente la filosofía teórica: si se enumeran ellas solas, omitiendo otras, es porque, como dice Hugo de San Víctor en el libro 3 de su *Didascalicon*, ésas eran las que se enseñaban a los que emprendían el estudio de la filosofía, y por eso se dividen en el *trivium* y el *quadrivium*, «porque vienen a ser unas vías de penetración en los secretos de la filosofía para el ánimo despierto». Esto está conforme con la afirmación del Filósofo, que sostiene en el libro 2 *Met.*, que el modo de una ciencia debe investigarse antes de las ciencias; y el Comentador, en el mismo pasaje, que antes de todas las demás ciencias se debe aprender la lógica, a la cual pertenece el *trivium*. Dice también en 1 *Ethic.* que los adolescentes pueden aprender la matemática, pero no la física, que requiere experiencia. Con eso se da a entender que, a continuación de la lógica, debe ser estudiada la matemática, a la cual pertenece el *quadrivium*: y así éstas vienen a ser unas vías de acceso por las cuales el espíritu penetra en las demás ciencias filosóficas.

1.839 6. Aunque los sujetos de las demás ciencias son

1837 ARISTÓTELES, *Met.* I c.2 (982 a14-17); SPIAZZI, *Introductio in S. Thomae Aquinatis Exposit. in libros Periherm. et Post. Anal.* (Taurini 1955) p.V.
1838 FRAILE, *Historia de la Filosofía* II p.924 nt.32; 927.
1839 RAHNER, *Geist in Welt*, p.110 (vers. esp. p.165).

partes del ente, que es el sujeto de la metafísica, no por eso deben ser las demás ciencias partes suyas; cada una de ellas asume una parte del ente según un modo peculiar de considerar, diverso del que sostiene la metafísica de considerar al ente. De ahí que, hablando con propiedad, el sujeto de cada ciencia no es parte del sujeto de la metafísica, ya que no lo es bajo ese aspecto en el cual el ente es sujeto de la metafísica; considerada bajo ese aspecto, ésta es una ciencia especial, distinta de las demás. En cambio, sí que se puede llamar parte de esta ciencia a la que trata de la potencia, o a la que trata del acto, o de uno u otro objeto parecido, ya que tales objetos coinciden, en cuanto al modo de ser estudiados, con el ente, del cual trata la metafísica.

1.840 7. Esas partes del ente exigen el mismo modo de ser consideradas que el ente, porque tampoco ellos dependen de la materia, y por lo mismo, la ciencia sobre ellos no es distinta de la del ente en general.

Artículo 2

Si el objeto de la filosofía natural son las cosas que tienen movimiento y materia

1.841 RESPUESTA: Esos aspectos que consideran las ciencias reales, son considerados sin el movimiento; y así, deben ser estudiados sin aquello que acompaña al movimiento en los seres móviles. Ahora bien, como todo movimiento se mide por el tiempo, y el primer movimiento es el movimiento local, pues, suprimido éste, no se da en las cosas ningún otro movimiento, se sigue que algo es móvil en cuanto que existe aquí y ahora. Mas esto acompaña al ser móvil en cuanto que está individuado por la materia que está bajo las dimensiones designadas. Por tanto, esos aspectos bajo los cuales puede haber ciencias de los seres móviles, deben ser considerados sin la materia designada y lo que a ésta acompaña, pero no sin la materia no designada, ya que de su noción depende la noción

1840 DECKER, o.c., p.166 nt.1; RAHNER, o.c., p.283 (vers. esp. p.371).
1841 FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.75 nt.105; LONERGAN, *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.159.160.176.

de la forma que determina su materia correspondiente. Por eso, la noción de hombre que significa la definición y sobre la cual se funda su ciencia, es considerada sin esta carne y sin estos huesos, pero no sin carne y huesos en general. Y como los singulares incluyen en su noción a la materia designada y los universales a la materia común, como se dice en el libro 7 *Met.*, por eso esa abstracción no se llama abstracción de la forma respecto de la materia en general, sino del universal respecto del particular...

Artículo 3

Si la matemática considera sin movimiento y materia a los seres que existen en la materia

1.842 RESPUESTA: Para lograr claridad en esta cuestión, hay que estudiar cómo el entendimiento puede abstraer en sus operaciones. Es de saber, pues, que, como enseña el Filósofo en el libro 3 *De anima,* se dan dos clases de operaciones del entendimiento. Una, llamada «inteligencia de lo indivisible», por la cual de cada cosa conoce lo que es. La otra, por la cual compone y divide, formando una enunciación afirmativa o negativa. Esas dos clases de operación corresponden a dos realidades que se dan en las cosas. La primera tiene por objeto la naturaleza misma de la cosa, por la cual la cosa conocida ocupa un puesto en la escala de los seres, ya sea algo completo, como lo es el todo, ya sea algo incompleto, como la parte o el accidente. La segunda clase de operación tiene por objeto el ser mismo *(ipsum esse)* de la cosa, que resulta de la misma unión de los principios constitutivos de la cosa, en el caso de los compuestos, o acompaña a la naturaleza simple de la cosa, en el caso de las sustancias simples.

1.843 Y como la verdad del entendimiento proviene de que se conforma a la realidad, es claro que en esta segunda

1842 ARISTÓTELES, *De anima* l.III c.6 (430 a26-28) *(Los filósofos antiguos n.594)*; J. ALVAREZ LASSO, C. M. F., *La filosofía de las Matemáticas en Santo Tomás* (Méjico 1952); DECKER, o.c., p.183 nt.1; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.66 nt.1; RAHNER, o.c., p.110; FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.75 nt.105.
1843 ARISTÓTELES, *Met.* IX c.9 (1051 a30-32); GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.318 nt.1; A. MARC, *L'idée d'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure:* Arch. Phil. 10 (1938) 13ss.

clase de operación no puede el entendimiento abstraer o separar en sentido propio lo que en la realidad está unido, ya que al abstraer se daría a entender que se da la separación de la realidad misma de la cosa, como, por ejemplo, si abstraigo el hombre de la blancura diciendo: «el hombre no es blanco», doy a entender que se da separación entre ellos en la realidad. En consecuencia, si en la realidad no están separados el hombre y la blancura, habrá falsedad en el entendimiento. En esta operación no puede, pues, abstraer en sentido verdadero sino aquellos objetos que en la realidad están separados, como cuando, por ejemplo, se dice: «El hombre no es asno». Por el contrario, en la primera clase de operación sí que puede abstraer los objetos que no están separados en la realidad, si bien no todos, sino sólo algunos. En efecto, como todo ser es inteligible en cuanto que está en acto, como se dice en el libro 9 *Met.*, su naturaleza o quididad tiene que ser conocida: o en cuanto que es un acto, como es el caso de las formas y sustancias simples, o en lo que es acto suyo, como sucede en las sustancias compuestas, que se conocen por sus formas, o en lo que para ella hace las veces de acto, como la materia primera es conocida por su relación a la forma, y el vacío, por la privación de lugar. De esto le viene a cada naturaleza su propia definición.

1.844 Pues bien, cuando la naturaleza tiene orden y dependencia de alguna otra cosa en eso (precisamente), por lo cual es constituida como tal naturaleza y por lo cual es conocida, entonces es cosa clara que la naturaleza no puede ser conocida sin esa otra cosa, sea que la unión que media entre ellas sea la de la parte y el todo—como, por ejemplo, el pie no puede ser pensado sin pensar el animal, ya que aquello por lo cual el pie tiene la razón de pie depende de aquello por lo que el animal es animal—, sea su unión como la de la forma con la materia, la de la parte con la otra parte, o la del accidente con el sujeto—así, chato no se puede pensar sin la nariz—, ya también estén separados en la realidad, como, por ejemplo, no se puede pensar en el padre (como tal), sin pensar en el hijo (como tal), bien que los sujetos de esas dos relaciones sean distintos. Por el contrario, si una cosa no depende de otra en lo que constituye su naturaleza, entonces una puede ser abstraída por el entendimiento de suerte que pueda ser pensada sin ella, no sólo en el caso de que estén separadas en la realidad, como, por ejemplo, el hombre y la piedra, sino también cuando están juntos en la realidad, ya se trate de la unión propia de la parte y el todo—así la letra puede pensarse sin la sílaba, aunque no a la inversa, y el animal sin el pie, aunque tampoco a la inversa—, ya se trate de la unión que hay entre la forma y la materia, y el accidente y el sujeto, y así puede pensarse la blancura sin el hombre, y a la inversa.

1844 De Vries, *Pensar y ser* p.255.

1.845 De esa manera, pues, tiene el entendimiento diversas maneras de distinguir una cosa de otra, conforme a las diversas clases de operaciones suyas. En la operación por la cual compone y divide, distingue una cosa de otra pensando que una no está en otra. Y en la operación por la cual entiende qué es cada cosa, distingue una de otra al pensar qué es ésta, no pensando en la otra, ni que esté con ella, ni que esté separada de ella. Por lo cual, esta distinción, propiamente hablando, no recibe el nombre de separación, sino sólo la primera. Esta última distinción se llama en sentido propio abstracción, pero sólo cuando los extremos que se piensan el uno sin el otro, están juntos en la realidad. Así, no decimos que el animal es abstraído de la piedra, si pensamos animal sin pensar en la piedra.

1.846 En consecuencia, como no puede haber abstracción, propiamente hablando, más que entre extremos que están unidos en la realidad, conforme a las dos maneras mencionadas de unión—la de la parte y el todo, y la de la forma y la materia—habrá dos clases de abstracción: una, por la cual se abstrae la forma de la materia; otra, por la cual se abstrae el todo de las partes. Ahora bien, la forma que puede ser abstraída de una materia es aquella cuya esencia no depende de la materia; no puede, en cambio, ser abstraída por el entendimiento una forma de la materia de la cual depende en la

1845 Geiger, *La participation...* p.319 nota.

1846 Geiger, *La participation...* p.199 nota; Th. C. Anderson, *Intelligible matter and the objects of mathematics in Aquinas:* New Schol. 43 (1969) 555-576; Santo Tomás, *De subst. separ.* c.1 n.4; *In III Phys.* c.2 lect.3 n.5; *In III De anima* c.4 lect.8 (n.707ss); *In VII Met.* c.10 lect.10 (n.1496).

constitución de su esencia. Así, como todos los accidentes son respecto de la substancia que es su sujeto lo que es la forma respecto de la materia, y como la naturaleza de todo accidente depende de la sustancia, es imposible que alguna de esas formas sea separada de su sustancia. Mas es de advertir que los accidentes sobrevienen a la sustancia por un cierto orden. Primero le sobreviene la cuantidad, luego la cualidad, después las «pasiones» y el movimiento. De ahí que se puede pensar que la cuantidad está en su sujeto, la materia, antes de pensar en ella las cualidades sensibles, de las cuales recibe la denominación de materia sensible. Y así, en su concepto esencial la cuantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible. La sustancia, de hecho, desaparecidos los accidentes, ya no es cognoscible más que por el entendimiento, ya que las potencias sensibles no llegan al conocimiento de la sustancia. De tales objetos abstractos trata la matemática, que estudia las cuantidades y lo que es inherente a ellas, como las figuras y cosas similares.

1.847 Tampoco puede ser abstraído el todo de cualesquiera de sus partes. Hay algunas partes, en efecto, de las cuales depende la esencia del todo, a saber, en aquellos casos en que el ser de tal todo está precisamente en constar de tales partes, como es, por ejemplo, el de la sílaba respecto de las letras, y el del compuesto respecto de sus elementos; a esa clase de partes se las llama partes de la especie, y sin ellas no se puede pensar el todo, ya que entran en su definición. Hay otras partes que sobrevienen accidentalmente al todo en cuanto tal, como es el caso del semicírculo al círculo: a éste le es accidental el que se le divida en dos partes iguales o desiguales, o en más; en cambio, no es accidental al triángulo el señalar en él tres líneas, ya que el tenerlas es precisamente lo que constituye al triángulo. De la misma manera, al hombre le compete de por sí el que haya en él un alma racional y un cuerpo compuesto de los cuatro elementos, por lo cual no se puede pensar al hombre sin esas partes, sino que hay que ponerlas en su definición; son, pues, parte de la especie y de la forma. El dedo, en cambio, el pie, la mano y otras partes así son algo posterior al concepto de hombre, por lo cual no

1847 Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas d'Aquin* p.233.

depende de ellas la razón esencial del hombre. Por eso, se le puede pensar sin ellas; tenga o no tenga pies, con tal de que se tenga un compuesto de alma racional y un cuerpo que conste de elementos con mezcla propiamente dicha, se tendrá el hombre.

1.848 Reciben el nombre de partes de la materia las que no se ponen en la definición del todo, sino más bien a la inversa. Eso son respecto del hombre todas las partes individualizadas *(signatae)*, como, por ejemplo, esta alma, y este cuerpo, y esta uña, y este hueso, etc. Esas partes son, sí, partes de la esencia de Sócrates y de Platón, pero no del hombre en cuanto hombre; por eso, puede ser abstraído por el entendimiento el hombre de esas partes; esa abstracción es la del universal de lo particular.

1.849 Tenemos, según eso, dos abstracciones del entendimiento. Una, a la que corresponde la unión de la forma y de la materia, o del accidente y su sujeto, y es la abstracción de la forma de la materia sensible. Otra, que corresponde a la unión del todo y de la parte; de esta clase es la abstracción del universal de lo particular, que es la abstracción del todo, en la cual se considera la naturaleza absolutamente en su razón esencial, separada de todas las partes que no son parte de la especie, sino partes accidentales. No existen las abstracciones a éstas opuestas, en las cuales se abstraiga la parte del todo, o la materia de la forma, ya que una parte, o no puede ser abstraída por el entendimiento del todo, si es una de las partes de la materia, en cuya definición se pone al todo, o puede suceder también que pueda existir sin el todo, si pertenece a las partes de la especie, como, por ejemplo, la línea sin el triángulo, o la letra sin la sílaba o un elemento sin el compuesto. En estos casos, en que dos cosas pueden existir separadas en la realidad, más que abstracción, se da separación. Asimismo, cuando decimos que es abstraída la forma de la materia, no se entiende eso de la forma sustancial, ya que la forma sustancial y la materia que a ella corresponde dependen entre sí mutua-

1849 Geiger, *La participation...* p.319 nota; Maréchal, *Abstraction, ou intuition?:* Rev. néosc. phil. 31 (1929) 27-52; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas* p.33 nt.15; De Vries, *Pensar y ser* p.254; Id., *Crítica* 2.ª ed., p.169.171.

mente, de suerte que no se puede entender la una sin la otra, pues cada acto se produce en su propia materia. La expresión se entiende más bien de esa forma accidental, que es la cantidad y la figura, de la cual no puede abstraer el entendimiento la materia sensible, ya que las cualidades sensibles no se pueden pensar sino pensada antes la cuantidad—como se ve en la superficie y en el color—, ni tampoco se puede pensar que algo es sujeto de movimiento sin pensarlo cuánto (con cuantidad). En cambio, la sustancia, que es la materia inteligible de la cuantidad, puede existir sin la cuantidad; por tanto, el considerar la sustancia sin la cuantidad, es más del orden de la separación que de la abstracción.

1.850 En conclusión, se dan tres clases de distinción en las operaciones del entendimiento. Una, en la operación por la cual el entendimiento compone y divide, que propiamente se llama separación; ésta es la propia de la ciencia divina o metafísica. Otra, en la operación por la cual se forman las quididades de las cosas, y que es la abstracción de la forma de la materia sensible, y es la propia de la matemática. La tercera, en la misma operación [que es la abstracción] del universal de lo particular; y ésta es propia también de la física y es común a todas las ciencias, ya que en la ciencia se deja lo que es accidental y se asume lo que es sustancial. Y por no entender algunos la diferencia entre las dos últimas y la primera, cayeron en el error de poner los seres matemáticos y los universales separados de la materia, como hicieron los pitagóricos y los platónicos.

Artículo 4

Si la ciencia divina tiene por objeto a los seres que existen sin la materia y el movimiento

1.851 RESPUESTA: Estas realidades divinas, pues, por ser principios de todos los entes y, con todo, naturalezas com-

1850 SANTO TOMAS, *In III De anima* c.7 lect.12 (n.781-784); GEIGER, *La participation*... p.319 nota; GARDEIL, o.c., p.19.
1851-1853 OWENS, *Metaphysical separation in Aquinas:* Med. Stud. 34 (1972) 287-306; J. DE ZAN, *Precisiones sobre la doctrina de la abstracción se-*

pletas en sí, pueden ser tratadas de dos maneras: una, en cuanto que son los principios comunes de todos los seres; otra, en cuanto que son unas realidades determinadas. Mas como respecto de esos primeros principios, aunque gozan en sí de la máxima evidencia, se halla nuestro entendimiento como los ojos de la lechuza respecto de la luz del sol, como se dice en el libro 2 *Met.*, no podemos llegar a ellos por la luz de la razón natural más que en cuanto que a ellos nos llevan sus efectos; y así es como llegaron los filósofos, como atestigua *Rom.* 1,20: «Lo invisible de Dios se percibe por la contemplación de las cosas creadas». De ahí que de tales realidades divinas no tratan los filósofos más que en cuanto que son los principios de todas las cosas. Por eso, se trata de ellas en la ciencia en la cual se expone lo que es común a todos los seres, la cual tiene como sujeto al ente en cuanto ente: a ésta la llaman ciencia divina.

1.852 Hay otra manera de conocer esas realidades, no en cuanto que se manifiestan por sus efectos, sino en cuanto que se hacen patentes por sí mismas. Y ésa es la que señala el Apóstol, 1 Cor 2,11ss: «Las cosas de Dios no las conoce nadie más que el espíritu de Dios. Nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu que procede de Dios, para que sepamos...» Y en el mismo pasaje (2,10): «A nosotros nos ha revelado Dios por medio de su espíritu». De ese modo se trata de las realidades divinas, en cuanto que subsisten en sí mismas, y no ya sólo en cuanto que son los principios de los seres.

1.853 Conforme a eso, existen dos clases de teología o de ciencia divina. Una, en la cual se consideran las realidades divinas no como sujeto de la ciencia, sino como principios del sujeto: ésa es la teología que cultivan los filósofos, y que por otro nombre se llama metafísica. Otra, que considera a las realidades divinas por sí mismas como sujeto de la ciencia: ésa es la teología que se contiene en la Sagrada Escritura. Una y otra tratan de los seres que están separados en la realidad de la

gún Santo Tomás: Sapientia 27 (1972) 335-350; R. L. ABSTAN, *Edmond Husserl's epoche and St. Thomas metaphysical abstraction:* Unitas (Manila) 44 (1971) 56-94; RAHNER, *Geist in Welt* p.133 nt.134 (vers. esp. p.192 nt.137).
1851 ARISTÓTELES, *Met.* II c.1 (993 b9-11) *(Los filósofos antiguos n.616).*

materia y del movimiento, pero de manera diferente, conforme a las dos maneras en que algo puede estar separado en la realidad de la materia y del movimiento. Una, de suerte que sea de la esencia de la realidad que se dice separada, el que no pueda existir de ninguna manera en la materia y en el movimiento: de esa manera están separados de la materia y el movimiento Dios y los ángeles. Otra, de suerte que no pertenezca a su esencia el que esté en la materia y en el movimiento, sino el que pueda estar sin ellos, aunque a veces se halle en los mismos. Esa es la manera como están separados de la materia y el movimiento el ente, la sustancia, la potencia y el acto, porque no dependen en el existir de la materia y el movimiento, como hemos visto que dependen los seres matemáticos, que no pueden existir nunca más que en la materia, bien que puedan pensarse sin la materia sensible.

1.854 Pues bien, la teología filosófica trata de los seres separados de la segunda manera, como de su sujeto, y de los separados de la primera manera, como de los principios de su sujeto. En cambio, la teología de la Sagrada Escritura trata de los seres separados de la primera manera, como de su sujeto, aunque en ella se hable de algunas cosas que existen en la materia y el movimiento, conforme a lo que exige la manifestación de las realidades divinas.

SOLUCIONES: 4. La esencia del ángel es por su naturaleza incorruptible, y por eso no hay en él composición de forma y materia. Mas como no tiene el ser *(esse)* por sí mismo, por eso está en potencia al ser que recibe de Dios, con lo que el ser recibido de Dios es respecto de su esencia simple, como el acto respecto de la potencia. Y eso es lo que se quiere indicar cuando se dice que están compuestos o constan de lo que es y aquello por lo que es, de suerte que el ser sea aquello por lo que es, y la naturaleza del ángel, lo que es. Sin embargo, caso de estar compuestos los ángeles de materia y forma, no sería de materia sensible, pues de ésa tienen que abstraer los seres matemáticos, y los metafísicos separados.

CUESTIÓN 6

De las maneras de proceder que Boecio atribuye a las ciencias especulativas

Artículo 1

Si hay que proceder en las ciencias naturales por raciocinio, en las matemáticas por aprendizaje, en las divinas intelectualmente

1.855 SOLUCIONES: 2. El proceder por aprendizaje *(disciplinariter)* se señala como propio de la ciencia matemática, no porque sea ella sola la que procede por aprendizaje, sino porque le es propio de manera principal. En efecto, como aprender no es sino recibir de otro la ciencia, se dice que procedemos por aprendizaje cuando el proceso que hemos iniciado conduce al conocimiento con certeza que recibe el nombre de ciencia; lo cual tiene lugar sobre todo en las ciencias matemáticas. Siendo, como es, la matemática intermedia entre la natural y la divina, presenta mayor grado de certeza que ambas. Tiene más certeza que la natural, porque su manera de considerar sus objetos prescinde del movimiento y de la materia, mientras que la ciencia natural se ocupa del movimiento y la materia; y precisamente porque el estudio que hace la ciencia natural es en torno a la materia, el conocimiento que proporciona depende de muchos factores: de la consideración de la materia y de la forma, y de las disposiciones materiales y de las propiedades que siguen a la forma en la materia.

1.856 Ahora bien, dondequiera que para obtener el conocimiento de algo hay que atender a muchos factores, resulta ese conocimiento más difícil; por eso se dice en el libro I *Post.* que es menos cierta la ciencia «que es por adición, como, por ejemplo, la geometría respecto de la aritmética». Y, por el capítulo de que su objeto son los seres móvi-

1855 DECKER, o.c., p.208 nt.1; RAHNER, o.c., p.133 nt.134.
1856 ARISTÓTELES, *Anal. Post* I c.27 (87 a31 34)

les y cambiantes, el conocimiento que proporciona es menos firme, ya que sus demostraciones proceden, en su mayor parte, de lo que está sujeto a cambios. Por eso, cuanto más se acerca una ciencia a los singulares, como es el caso de las ciencias prácticas como la medicina, la alquimia y la moral, tanto menos puede tener de certeza, a causa del gran número de elementos que hay que considerar en esas ciencias, ninguno de los cuales se puede descuidar sin incurrir en error, y también a causa de su variabilidad.

1.857 También es más cierto el proceso de la matemática que el de la ciencia divina, porque los seres de que ésta trata se hallan más alejados de los sentidos, de los cuales arranca nuestro conocimiento, tanto en lo que concierne a las sustancias separadas a cuyo conocimiento conducen insuficientemente los datos que nos suministran los sentidos, como en lo que concierne a los aspectos que son comunes a todos los seres, que son los más universales, y, por lo mismo, más alejados de los particulares, objetos de los sentidos. En cambio, los seres matemáticos son perceptibles por los sentidos y son del dominio de la imaginación, como la figura, la línea, el número, etc. Y por eso, el entendimiento humano, que recibe los datos de los fantasmas, obtiene con más facilidad y certeza el conocimiento de esos objetos que el de una inteligencia o también el de la quididad de la sustancia, el del acto, de la potencia y otros objetos similares. Se ve, pues, claro que el estudio que entabla la matemática reúne condiciones de más facilidad y certeza que el de la ciencia natural y la teología, y en muy mayor grado todavía que el de cualquier otra ciencia práctica; ésa es la razón por la cual se dice que procede por aprendizaje.

1.858 3. En el orden del aprendizaje empezamos por lo que es más fácil, a no ser que la necesidad imponga otra cosa; pero a veces sucede que al aprender hay que empezar, no por lo que es más fácil, sino por aquello de cuyo conocimiento depende el conocimiento de lo que viene después. Esa es la razón por la cual en el orden de la enseñanza hay que empezar por la lógica, no porque sea más fácil que las demás ciencias—pues, al contrario, encierra una dificultad muy grande, por ser su objeto las intenciones segundas del entendimiento—, sino porque las demás ciencias dependen de ella, en cuanto que enseña el modo con que hay que proceder en todas las ciencias, y hay que conocer el modo propio de cada ciencia antes que la ciencia misma, como se dice en el libro 2 *Met.*

1858 ARISTÓTELES, *Met.* II c.3 (995 a13)

1.859 4. El modo de proceder de las ciencias se toma de las potencias del alma por razón del modo de obrar que tienen esas potencias. En consecuencia, los modos propios de las ciencias no corresponden a las potencias del alma, sino a los modos con que pueden proceder esas potencias, los cuales no sólo se diversifican por las potencias, sino también por los objetos, y, por lo mismo, no hay por qué una ciencia haya de recibir su denominación tan sólo de una potencia del alma. Se puede, sin embargo, aceptar el modo de hablar de que así como el modo de proceder de la ciencia física se toma de la razón en cuanto que recibe su conocimiento de los sentidos, y el modo de la ciencia divina, del entendimiento, en cuanto que considera algo en Dios, así también el modo de proceder de la matemática se puede tomar de la razón, en cuanto que recibe su conocimiento de la imaginación.

1.860 Por lo que hace a la tercera cuestión, la respuesta es que, así como el proceder racionalmente se asigna a la filosofía porque en ella se observa en máximo grado el modo de proceder de la razón; así, el proceder intelectualmente se atribuye a la ciencia divina porque en ella se observa en máximo grado el modo de proceder del entendimiento. La razón y el entendimiento difieren entre sí como la multitud y la unidad. Por eso, dice Boecio en el libro 4 *De consolatione* que la relación que hay entre la razón y el entendimiento es semejante a la que hay entre el tiempo y la eternidad, y el círculo y el centro. En efecto, es propio de la razón el difundirse en torno a muchas consideraciones y colegir de ellas un conocimiento simple. Por lo mismo, dice Dionisio en el c.7 *De divinis no-*

1860 PÉGHAIRE, *Intellectus et Ratio selon Saint Thomas d'Aquin* p.107; PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*: PG 3,868 C; ID., *De los nombres divinos* c.7 (*Los filósofos medievales* I n.824)

minibus que las almas tienen racionalidad en cuanto que se mueven difundiéndose en torno a la verdad de las cosas existentes, y en eso están por bajo de la perfección de los ángeles; pero que en cuanto congregan muchos elementos en una sola cosa, se equiparan en cierto modo a ellos. El entendimiento, en cambio, contempla primero una única verdad simple, y en ella obtiene el conocimiento de toda la multitud, al modo que Dios, entendiendo su esencia, conoce todos los seres. Por eso dice Dionisio en el mismo pasaje que las mentes angélicas tienen intelectualidad, en cuanto que «entienden uniformemente los objetos inteligibles divinos».

1.861 Es, pues, evidente que la consideración que entabla la razón tiene como término a la intelectual por vía de resolución, en cuanto que la razón obtiene de muchos conocimientos una única verdad simple. Y, a su vez, la consideración que entabla el entendimiento es principio de la racional por vía de composición o invención, en cuanto que el entendimiento abarca en un solo objeto una multitud. La consideración que es el término de toda la obra racional humana, es, pues, por excelencia, la consideración propia del entendimiento. Ahora bien, todo el trabajo racional de resolución que se hace en las ciencias tiene como término el estudio que entabla la ciencia divina. La razón, en efecto, como queda dicho, unas veces procede de una cosa a otra según el orden ontológico, como cuando se hace la demostración por las causas y efectos extrínsecos: por vía de composición, cuando se procede de las causas a los efectos, y por vía de resolución, cuando se procede de los efectos a las causas, ya que las causas son más simples que los efectos y permanecen inmóvil y uniformemente. Por lo mismo, el último término de resolución en esta vía se tiene cuando se llega a las causas supremas más simples, que son las sustancias separadas.

1.862 Otras veces procede la razón de una cosa a otra en el orden racional, como cuando se procede por las causas intrínsecas: por vía de composición, cuando se procede de las formas más universales a lo más particular, y por vía de resolución cuando el proceso sigue el orden inverso, ya que lo

1861 Péghaire, o.c., p.112 nt.1; 126 nt.1; 255; Santo Tomás, *De Verit.* q.14 a.1c.

más universal es más simple. Ahora bien, lo más universal son los aspectos comunes a todos los seres; de ahí que el término de la resolución en esta vía es la consideración del ente y lo que es propio del ente en cuanto tal. Esos son precisamente los objetos que estudia la ciencia divina, como hemos dicho más arriba, es decir, las sustancias separadas y lo que es común a todos los seres. Queda, pues, claro que el estudio que ella entabla es el propio del entendimiento en máximo grado. De ahí también el que ella proporciona los principios a las demás ciencias, en cuanto que la consideración que es propia del entendimiento es principio de la razón; por eso se la llama filosofía primera.

Y, sin embargo, se la estudia después de la física y de las demás ciencias, porque el estudio que entabla el entendimiento es término del que emprende la razón; por eso, recibe el nombre de metafísica, como si dijéramos: «trans-física», porque se presenta como el término de resolución después de la física.

SUMA CONTRA LOS GENTILES

Edición citada: Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles.* Segunda edición dirigida por los PP. L. Robles Carcedo, O. P., y A. Robles Sierra, O. P. Introducción general por el P. J. M. Garganta, O. P., 2 vols. (BAC, Madrid 1967-1968).

Bibliogr. gen.: Franc. de Sylvestris Ferrariensis, O. P., *Commentaria in quattuor libros «Contra gentes»*, en *Sancti Thomae Aquinatis opera* iussu Leonis XIII, P. M. edita, t.XIII (I et II); t.XIV (III); t.XV (IV); J. M. de Garganta, *Introducción general:* o.c., p.5-34 (bibliogr., p.XIV-XXIV); J. J. Berthier, *Tabulae systematicae et synopticae totius «Summae contra gentes»* (París 1900); C. S. Suermont, O. P., *Tabulae schematicae cum introductione de principiis et compositione comparatis «Summae theologiae» et «Summae contra gentes» S. Thomae Aquinatis* (Romae 1943); E. Ecalle, *S. Thomas d'Aquin, Somme de la foi catholique contre les Gentiles,* traduite en français avec le texte latin accompagnée de notes et suivie d'une table analytique, 6 vols. (Paris 1854); A. C. Pegis y otros, *St. Thomas Aquinas, On te Truth of the Catholic Faith. Summa contra Gentiles,* transl. with an Introd. and Notes (New York 1955-1956); H. Fahsel, *Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles,* übersetzt und mit Übersichten, Erläuterungen... (Zürich 1960); Rickaby, S. I., *On God and creatures: one annotated translation with some abridgement of the «Summa contra gentiles» of St. Thomas d'Aquin* (London 1905); P. Castagnoli, *La data di composizione della «Summa contra gentiles» di San Tommaso d'Aquino:* Div. Thom. (Pi) 31 (1928) 489-492 (cf. Bull. thom. 7 [1930] 104s);

T. Murphy, S. I., *The date and purpose of the «Contra gentes»:* Heytrop. J. 10 (1969) 405-415; A. Motte, O. P., *Note sur la date du «Contra gentes»:* Rev. Thom. 44 (nouv. sér. 21) (1938) 806-809; A. Gauthier, *Contra gentiles,* livre premier (Paris 1961). *Introd. historique* p.7-123; M. Bouygues, *Le plan du «Contra gentiles» de S. Thomas:* Arch. Phil. 3 (1925) 176-197; N. Balthasar et A. Simonet, *Le plan de la «Somme» contra les gentiles de Saint Thomas d'Aquin:* Rev. néos. Phil. 32 (1930) 183-210 (cf. Bull. thom. 7 [1930] 105-112; A. Berten, *A propos de la «Summa contra gentiles»:* Criterion 4 (1928) 175-183; Id., *La physique de Saint Thomas d'après la «Summa contra gentiles»:* Rev. néosc. Phil. 28 (1926) 389-409; M. B. Crowe, *Saint Thomas against the Gentiles:* The irish theolog. Quarterly (1962) 93-120; H. Laurent, O. P., *Autour de la «Summa contra gentiles»; simple mise au point:* Angel. 8 (1931) 23-245; D. Salmann, O. P., *Sur la lutte «contra gentiles» de Saint Thomas:* Div. Thom. (Pi.) 40 (1937) 488-509; G. H. Allard, *Le «Contra gentiles» et le modèle rhétorique:* Laval théol. phil. 305 (1974) 237-250; Q. Turiel, *La intención de Santo Tomás en la «Summa contra gentiles»:* Studium 14 (1974) 371-380; A. Judy, O. P., *Avicenna's Metaphysics in the Summa contra Gentiles I, II:* Angel. 52 (1975) 380-384; 541-586; G. Anawati, O. P., *Saint Thomas d'Aquin et la Métaphysique d'Avicenne, S. Thomas Aquinas...* p.449-465.

LIBRO I

Capítulo I

El oficio del sabio

1.863 El uso corriente que, según cree el Filósofo, ha de seguirse al denominar las cosas, quiere que comúnmente se llame sabios a quienes ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien. De aquí que, entre las cualidades que los hombres conciben en el sabio, señale el Filósofo que *es propio del sabio el ordenar.* Mas la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se debe tomar del mismo fin; porque en tanto una cosa está perfectamente dispuesta en cuanto se ordena convenientemente a su propio fin, pues el fin es el bien de cada cosa. Así vemos que en las artes, una, a la que atañe el fin, es como la reina y gobernadora de las demás: la medicina, por ejemplo, impera y ordena a la farmacia, porque la salud, que es el objeto de la medicina, es el fin de todos los medicamentos confeccionados en farmacia. Y lo mismo sucede con el arte de navegar respecto de la industria naval, y con el militar respecto de la caballería, y de todas las otras armas. Las artes que imperan a otras se llaman *arquitectónicas* o *principales.* Por esto sus artífices, llamados arquitectos, reclaman para sí el nombre de sabios. Mas como dichos artífices se ocupan de los fines de ciertas cosas particulares y no miran al fin universal de todas las cosas, se llaman sabios en esta o en otra materia. En este sentido se dice en la primera carta a los de Corinto: *Como sabio arquitecto puse los cimientos* (1 Cor 3,10). En cambio, se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquellos que se ocupan del fin del universo, principio también de todos los seres. Y así, según el Filósofo, es propio del sabio considerar *las causas más altas.*

1863-1865 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.4-6; Azagra, o.c., Introducción al lib. I p.39; Gilson, o.c., p.17-34.

1863 Aristóteles, *II Top.* I 5 (109 a27-29); *Met.* II 3 (982 a18); Santo Tomás, *In II Met.* lect.2 (n.42-43); *Met. I* (981 a28-982b); *In I Met.* lect.1 (n.24-28); Gilson, o.c., p.27; Hayen, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas* p.234; Péghaire, o.c., p.158 166.

1.864 Mas el fin último de cada uno de los seres es el intentado por su primer hacedor o motor. Y el primer hacedor o motor del universo, como más adelante se dirá, es el entendimiento. El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio. Por esto, la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: *Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad* (Jn 18,37). Y el Filósofo precisa que la primera filosofía es la *ciencia de la verdad,* y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda verdad y que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, pues la disposición de las cosas en el orden de la verdad es como la que tienen en el orden del ser.

1.865 Por otra parte, a un mismo sujeto pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro; como sucede con la medicina, que sana y combate la enfermedad. Luego así como propio del sabio es contemplar, principalmente, la verdad del

1864 Aristóteles, *Met.* I (993 b30-31); Santo Tomás, *In II Met.* lect.2 (n.298); Ramírez, *De hominis beatitudine* I p.92 251-387 *(Opera omnia* III* [Madrid 1972] p.125 338.521); Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.76; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.317; J. Legrand, *L'Univers et l'Homme dans la philosophie de Saint Thomas,* 2 vols. (Bruxelles 1946)

primer principio y juzgar de las otras verdades, así también le es propio impugnar la falsedad contraria. Por boca de la Sabiduría se señala convenientemente, en las palabras propuestas, el doble oficio del sabio: exponer la verdad divina, verdad por antonomasia, a la que se refiere cuando dice: *Mi boca pronuncia la verdad,* e impugnar el error contrario a la verdad, al que se refiere cuando dice: *Y mis labios aborrecerán lo inicuo.* En estas palabras se designa la falsedad contra la verdad divina, que es también contraria a la religión, llamada *piedad,* de donde su contraria asume el nombre de *impiedad.*

Capítulo II

La intención del autor

1.866 El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos. Más perfecto ciertamente, pues el hombre, en la medida en que se da al estudio de la sabiduría, posee ya de alguna forma la verdadera bienaventuranza. Por eso dice el Sabio: *Dichoso el hombre que medita la sabiduría* (Ecl 14,22). Más sublime, pues por él el hombre se asemeja principalmente a Dios, que *todo lo hizo sabiamente* (Sal 103,24), y como la semejanza es causa de amor, el estudio de la sabiduría une especialmente a Dios por amistad, y así se dice de ella que es *para los hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen partícipes de la amistad divina* (Sab 7,14). Más útil, pues la sabiduría es camino para llegar al reino de la inmortalidad: *El deseo de la sabiduría conduce a reinar por siempre* (Sab 6,21). Y más alegre, pues *no es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo* (Sab 8,16).

1.867 Tomando, pues, confianza de la piedad divina para proseguir el oficio de sabio, aunque exceda a las propias fuerzas, nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios; porque, sirviéndome de las palabras de San Hilario,

1866-1868 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.7; Azagra, o.c., p.39.
1867 Robles, o.c., p.98 nt.3.

soy consciente de que el principal deber de mi vida para con Dios es esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de El (*De Trin.* I 37: PL 10,48).

1.868 Es difícil proceder en particular contra cada uno de los errores, por dos razones: en primer lugar, las afirmaciones sacrílegas de cada uno de los que han errado no nos son tan conocidas que de ellas podamos sacar los argumentos para su misma refutación. Los antiguos doctores usaron de este método para refutar los errores de los gentiles, pues, siendo ellos gentiles o conviviendo con ellos y conociendo con precisión su doctrina, podían tener noticia exacta de sus opiniones. En segundo lugar, porque algunos de ellos, por ejemplo, los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura, por la que pudieran ser convencidos, así como contra los judíos podemos disputar por el Viejo Testamento, y contra los herejes por el Nuevo. Mas éstos no admiten ninguno de los dos. Por lo tanto, hemos de recurrir a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar, aun cuando en las cosas divinas pueda fallar o sea falible.

En consecuencia, investigando una determinada verdad mostraremos, a la vez, qué errores excluye esta verdad y cómo concuerda con la fe cristiana la verdad establecida por demostración.

Capítulo III

Cuál sea el modo posible de manifestar la verdad divina

1.869 Como no toda verdad se manifiesta del mismo modo, dice el Filósofo, y Boecio insinúa, que *es propio del hombre culto intentar apoderarse de la verdad solamente en la medida que se lo permite la naturaleza de la cosa.* Por lo tanto, debemos señalar primeramente cuál sea el modo posible de manifestar la verdad propuesta.

1868 Robles, o.c., p.98 nt.5.
1869-1872 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.8-10; Azagra, o.c., p.39-41; Maritain, *Les degrés du savoir* p.347 348.
1869 Aristóteles, *Ethic.* I 1 (1094 b23-25) (*Los filósofos antiguos* n.762); Boecio, *De Trinitate* (PL 64 1250A); Robles, o.c., p.99 nt.3.

Sobre lo que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, etc.; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón.

1.870 Es evidentísima, por otra parte, la existencia de verdades divinas que sobrepasan absolutamente la capacidad de la razón humana. Como el principio de toda ciencia que la razón puede tener de una cosa es la captación de su sustancia, pues lo que es, dice el Filósofo, es el principio de demostración, conviene que el modo como sea entendida la sustancia de un ser sea también el modo de todo lo que conozcamos de él. Si, pues, el entendimiento humano comprehende la sustancia de una cosa, de la piedra, por ejemplo, o del triángulo, nada habrá inteligible en ella que exceda la capacidad de la razón humana. Mas esto ciertamente no se realiza con Dios. Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia, ya que nuestro conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto, lo que no cae bajo la actuación del sentido no puede ser captado por el entendimiento humano, a no ser en cuanto deducido de lo sensible. Mas los seres sensibles no contienen virtud suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que la sustancia divina es, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa, aunque llevan sin esfuerzo al conocimiento de que Dios existe y de otras verdades semejantes pertenecientes al primer principio. Hay, en consecuencia, verdades divinas accesibles a la razón humana, y otras que sobrepasan en absoluto su capacidad.

1.871 La graduación de entendimientos muestra fácilmente esta misma doctrina. Entre dos personas, una de las cuales penetra más íntimamente que la otra en la verdad de un ser, aquella cuyo entendimiento es más intenso capta facetas que la otra no puede aprehender: así sucede con el rústico, que de ninguna manera puede captar los argumentos sutiles de la filosofía. Ahora bien, el entendimiento angélico dista más del entendimiento humano que el entendimiento de un gran filósofo del entendimiento del ignorante más rudo, porque la distancia de éstos se encuentra siempre dentro de los límites de la especie humana, sobre la cual está el entendimiento angélico. Ciertamente, el ángel conoce a Dios por un efecto más noble que el hombre; su propia sustancia, por la cual el ángel viene al conocimiento natural de Dios, es más digna que las cosas sensibles, y aun que la misma alma, mediante la cual el entendimiento humano se eleva al conocimiento de Dios. Y mucho más el entendimiento divino sobrepasa al angélico, como éste al entendimiento humano. La capacidad del entendimiento divino es adecuada a su propia sustancia, y, por lo tanto, conoce perfectamente de sí lo que es y todo lo que tiene de inteligible. En cambio, el entendimiento angélico no conoce naturalmente lo que Dios es, porque la misma sustancia angélica, camino que a El conduce, es un efecto inadecuado a la virtualidad de la causa. Por lo tanto, el ángel no puede conocer naturalmente todo lo que Dios conoce de sí mismo, como tampoco el hombre puede captar lo que el ángel con su virtud natural. Así, pues, lo mismo que sería una gran estupidez que el ignorante pretendiese juzgar como falsas las proposiciones de un filósofo, del mismo modo, y mucho más, será una gran necedad que el hombre sospechase como falso, ya que la razón no puede captarlo, lo que le ha sido revelado por ministerio de los ángeles.

1870 Aristóteles, *Anal. post.* III (90b 31-32); Robles, o.c., p.100 nt.4; Gilson, *Le thomisme* p.29; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.785.
1871 Gilson, *Le thomisme* p.29 30.

1.872 Todavía aparece también esta verdad en las deficiencias que experimentamos a diario al conocer las cosas. Ignoramos muchas propiedades de las cosas sensibles, y las más de las veces no podemos hallar perfectamente las razones de las que aprehendemos con el sentido. Mucho más difícil será, pues, a la razón humana descubrir toda la inteligibilidad de la sustancia perfectísima de Dios.

La afirmación del Filósofo concuerda con lo expuesto, cuando asegura que *nuestro entendimiento se halla con relación a los primeros principios de los seres, que son clarísimos en la naturaleza, como el ojo de la lechuza respecto del sol.*

1872 Aristóteles, *Met.* II 1 (993 a30); Santo Tomás, *In I Met.* lect.1 (n.279-286); *De verit.* q.14 a.10; *S. th.* I q.1 a.1; II-II q.2 a.4; *In III Sent.* d.24 q.1 a.3 ad 1; Lonergan, *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.39.

Y la Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad. En el libro de Job se dice: *¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia?* (Job 11,7). Y más adelante: *Mira: es Dios tan grande, que no le conocemos* (Job 36,26). Y en San Pablo: *Al presente, nuestro conocimiento es imperfectísimo* (1 Cor 13,9).

Por consiguiente, no se ha de rechazar sin más, como falso, todo lo que se afirma de Dios, aunque la razón humana no pueda descubrirlo, como hicieron los maniqueos y muchos infieles.

Capítulo IV

Propónese convenientemente a los hombres, para ser creída, la verdad divina, accesible a la razón natural

1.873 Existiendo, pues, dos clases de verdades divinas, una de las cuales puede alcanzar con su esfuerzo la razón y otra que sobrepasa toda su capacidad, ambas se proponen convenientemente al hombre para ser creídas por inspiración divina. Nos ocuparemos en primer lugar de las verdades que son accesibles a la razón, no sea que alguien crea inútil el proponer para creer por inspiración sobrenatural lo que la razón puede alcanzar.

1.874 Si se abandonase al esfuerzo de la sola razón el descubrimiento de estas verdades, se seguirían tres inconvenientes. El primero, que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación, por tres causas: algunos por la mala complexión fisiológica, que les indispone naturalmente para conocer; de ninguna manera llegarían éstos al sumo grado del saber humano, que es conocer a Dios. Otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares. Es necesario que entre los hombres haya algunos que se dediquen

1873-1876 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.11-14; Azagra, o.c., p.41; Ramírez, o.c., p.280 387; Gilson, *Le thomisme* p.30 31; P. Synave. *La révélation des vérités naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin.* Mélang. Mandonnet (Paris 1930) I p.327-370.
1873 Robles, o.c., p.103 nt.1 nt.2; Gilson, *Le thomisme* p.28.
1874 Ramírez, o.c., p.125; Robles, o.c., p.103 nt.3.

a la administración de los bienes temporales, y éstos no pueden dedicar a la investigación todo el tiempo requerido para llegar a la suma dignidad del saber humano consistente en el conocimiento de Dios. La pereza es también un impedimento para otros. Es preciso saber de antemano otras muchas cosas, para el conocimiento de lo que la razón puede inquirir de Dios; porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía. Así, pues, no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha insertado en el alma de los hombres el deseo de esta verdad.

1.875 El segundo inconveniente es que los que llegan al hallazgo de dicha verdad lo hacen con dificultad y después de mucho tiempo, ya que por su misma profundidad, el entendimiento humano no es idóneo para captarla racionalmente sino después de largo ejercicio; o bien por lo mucho que se requiere saber de antemano, como se dijo; o bien, porque en el tiempo de la juventud el alma, *que se hace prudente y sabia en la quietud,* como se dice en el libro VII de la *Física,* está sujeta al vaivén de los movimientos pasionales y no está en condiciones para conocer tan alta verdad. La humanidad, por consiguiente, permanecería inmersa en medio de grandes tinieblas de ignorancia, si para llegar a Dios sólo tuviera expedita la vía racional, ya que el conocimiento de Dios, que hace a los hombres perfectos y buenos en sumo grado, lo lograrían únicamente algunos pocos, y éstos después de mucho tiempo.

1.876 El tercer inconveniente es que, por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir y por la confusión de fantasmas, las más de las veces la falsedad se mezcla en la investigación racional, y, por lo tanto, para muchos serían dudosas verdades que realmente están demostradas, ya que ignoran la fuerza de la demostración, y principalmente viendo

1875 Aristóteles, *Phys.* VII c.3 (247 b10-11); Santo Tomás, *In Phys.* VII lect.6 (n.925).
1876 Santo Tomás, *In Met.* IV lect.14 (n.692); Gilson, *Le thomisme* p.30.

que los mismos sabios enseñan verdades contrarias. También entre muchas verdades demostradas se introduce de vez en cuando algo falso que no se demuestra, sino que se acepta por una razón probable o sofística, tenida como demostración. Por esto fue conveniente presentar a los hombres, por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas.

La divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede descubrir, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda y error...

Capítulo VII

La verdad racional no contraría a la verdad de la fe cristiana

1.877 Aunque la citada verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, no por eso las verdades racionales son contrarias a las verdades de fe. Lo naturalmente innato en la razón es tan verdadero, que no hay posibilidad de pensar en su falsedad. Y menos aún es lícito creer falso lo que poseemos por la fe, ya que ha sido confirmado tan evidentemente por Dios. Luego como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente prueban sus mismas definiciones, no hay posibilidad de que los principios racionales sean contrarios a la verdad de la fe.

1.878 Lo que el maestro infunde en el alma del discípulo es la ciencia del doctor, a no ser que enseñe con engaño, lo cual no es lícito afirmar de Dios. El conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido por Dios en nosotros, ya que El es autor de nuestra naturaleza. La Sabiduría divina contiene, por tanto, estos primeros principios. Luego todo lo que esté contra ellos está también contra la sabiduría divina. Esto no es posible de Dios. En consecuencia, las verdades que poseemos por revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural.

1877-1880 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.19-21; Azagra, o.c., p.41s.; Robles, o.c., p.111 nt.1.
1877-1878 Gilson, *Le thomisme* p.31.

1.879 Nuestro entendimiento no puede alcanzar el conocimiento de la verdad cuando está sujeto por razones contrarias. Si Dios nos infundiera los conocimientos contrarios, nuestro entendimiento se encontraría impedido para la captación de la verdad. Lo cual no puede ser de Dios. Permaneciendo intacta la naturaleza, no puede ser cambiado lo natural; y no pueden coexistir en un mismo sujeto opiniones contrarias de una misma cosa. Dios no infunde, por tanto, en el hombre una certeza o fe contraria al conocimiento natural.

1.880 De todo esto se deduce claramente que cualesquiera de los argumentos que se esgriman contra la enseñanza de la fe no pueden proceder rectamente de los primeros principios innatos, conocidos por sí mismos. No tienen fuerza demostrativa, sino que son razones probables o sofísticas. Y esto da lugar a deshacerlos.

Capítulo IX

Orden y método de la presente obra

1.881 Es evidente, por lo dicho, que la intención del sabio debe versar sobre la doble verdad de lo divino y la destrucción de los errores contrarios. Una de estas verdades puede ser investigada por la razón, pero la otra está sobre toda su capacidad. Y digo una doble verdad de lo divino, no mirando a Dios, que es verdad una y simple, sino atendiendo a nuestro entendimiento, que se encuentra en diversa situación respecto al conocimiento de las verdades divinas.

1.882 En la exposición de la primera clase de verdades se ha de proceder por razones demostrativas que puedan convencer al adversario. Pero, como es imposible hallar estas razones para la otra clase de verdades, no se debe intentar convencer al adversario con razones, sino resolver sus objeciones contra la verdad, ya que la razón natural, como quedó probado, no puede contradecir a la verdad de fe. La única manera

1880 Robles, o.c., p.116 nt.1.
1881-1882 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.22-23; Azagra, o.c., p.42-43; Haven, *La communication de l'être*... p.53 nt.2 p.54.

de convencer al adversario que niega esta verdad es por la autoridad de la Escritura, confirmada por los milagros; porque lo que está sobre la razón humana no lo creemos si Dios no lo revela. Sin embargo, para la exposición de esta verdad se han de traer algunas razones verosímiles, para ejercicio y recreación de los fieles, no para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmaría más en su error, al pensar que nuestro consentimiento a las verdades de fe se apoya en razones tan débiles.

1.883 Queriendo proceder, pues, de la manera indicada, nos esforzaremos por evidenciar la verdad que profesa la fe y la razón investiga, invocando razones demostrativas y probables, algunas de las cuales recogeremos de los libros de los santos y filósofos, destinadas a confirmar la verdad y convencer al adversario. Después, procediendo de lo más conocido a lo menos conocido, pasaremos a exponer la verdad que supera a la razón, resolviendo las objeciones de los contrarios y declarando, ayudados por Dios, la verdad de fe con argumentos probables y de autoridad.

1.884 Lo primero que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal; a continuación, cómo las criaturas proceden de El, y en tercer lugar, su ordenación a El como fin.

Por lo que respecta a lo que conviene a Dios como tal, es necesario establecer, como fundamento de toda la obra, la demostración de que Dios es o tiene el ser. Sin ello, toda disertación sobre las cosas divinas es inútil.

Capítulo X

Opinión de los que afirman que el que Dios es, siendo evidente por sí mismo, no puede ser demostrado

1.885 Toda disertación que se dirija a probar que Dios es les parece superflua a quienes afirman que el que Dios es es

1885-1888 San Anselmo, *Proslogion* c.2 (*Los filósofos medievales* II n.*1458*); Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.24; Azagra, o.c., p.44-47; Gilson, *Le thomisme* p.72-73; J. Defever, *Idée de Dieu et existence de Dieu:* Rév. néosc. Phil. 55 (1957).

evidente por sí mismo, de suerte que no vale pensar en lo contrario. Y así no se puede demostrar que Dios es.

He aquí las razones que apoyan esta opinión: se dice evidente por sí mismo lo que se comprende con sólo conocer sus términos. Así, conocido lo que es el todo y lo que es la parte, en el acto se conoce que el todo es mayor que la parte. Y esto mismo sucede cuando afirmamos que *Dios es*. Pues entendemos en el término Dios el ser más perfecto que puede pensarse. Este concepto se forma en el entendimiento del que oye y entiende el nombre de Dios, de suerte que Dios es ya al menos en el entendimiento. Pero Dios no puede ser sólo en el entendimiento, porque más es ser en el entendimiento y en la realidad que sólo en el entendimiento. Y Dios es tal, que no puede haber ser mayor, como prueba su misma definición. Por consiguiente, que Dios es, es evidente por sí mismo, como lo manifiesta el significado de su nombre.

Se puede pensar que algo tiene ser cuando es imposible concebirlo sin el ser, y este ser es evidentemente mayor que el que se puede concebir sin el ser. Se podría pensar, por tanto, algún ser mayor que Dios si El pudiera concebirse sin el ser; lo que es contra su definición. Es evidente por sí mismo que Dios es.

1.886 Es necesario que sean evidentes por sí mismas las proposiciones en que se afirma lo idéntico de sí mismo: *el hombre es hombre;* y también aquellas en que el predicado está incluido en la definición del sujeto, como *el hombre es animal*. Ahora bien, entre las muchas cosas que podemos afirmar de Dios, la principal es que su ser es su esencia, como más adelante se dirá, identificándose la contestación a las preguntas *qué es* y *si es*. Cuando decimos, por tanto, *Dios es,* o el predicado es idéntico al sujeto o, por lo menos, está incluido en su definición. Por consiguiente, que Dios es es evidente por sí mismo.

1.887 Se conocen por sí mismas las cosas que son evidentes naturalmente; no es, pues, por esfuerzo de investigación como se llega a ellas. Es así que el que Dios es es conocido naturalmente, porque el deseo del hombre tiende naturalmente hacia Dios como a su último fin. Luego que Dios es es evidente por sí mismo.

1.888 Necesariamente es evidente por sí mismo aquello por lo que se conoce lo demás, y esto ocurre con Dios. Porque así como la luz del sol es principio de toda percepción visible, así la luz divina lo es de todo conocimiento intelectual, pues en Dios se halla en grado sumo la primera luz inteligible. Es necesario, por consiguiente, que sea evidente por sí mismo que Dios es.

Por todas estas razones y otras semejantes opinan algunos que Dios es, ya que existe una evidencia inmediata, sin que se pueda pensar lo contrario.

Capítulo XI

Refutación de esta opinión y solución de las razones dadas

1.889 Esta opinión proviene en parte por la costumbre de oír e invocar el nombre de Dios desde la niñez. La costumbre, y sobre todo la que arranca de la infancia, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia. Procede también, en parte, de que no se distingue entre lo que es evidente en sí y absolutamente, y lo que es evidente en sí con respecto a nosotros.

1.890 Que Dios es, es ciertamente evidente en absoluto, porque El es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que no podemos concebir lo que es, no es evidente. Por ejemplo, que el todo sea mayor que su parte es en absoluto evidente. Pero no lo es para el que no concibe qué es el todo. Y así sucede que nuestro entendimiento se halla, respecto a lo más evidente, como el ojo de la lechuza respecto del sol, como se dice en el libro segundo de la *Metafísica*.

1889-1894 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.25-28; Azagra, o.c., p.47-48; M. Paolinelli, *San Tommaso e Ch. Wolff sull'argumento ontologico:* Riv. Fil. neosc. 66 (1974) 897-945; F. van Steenberghen, *Saint Thomas d'Aquin contre l'évidence de l'existence de Dieu:* Riv. Fil. neosc. 66 (1974) 671-681; W. Bassler, *Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis* II: Franz. Stud. 56 (1974) 1-26.

1889 Gilson, *Le thomisme* p.71.

1890 Aristóteles, *Metafísica* l.II c.1 (993 b9) *(Los filósofos antiguos* n.*616).*

1.891 No es necesario que, conocido el significado del término *Dios*, sea evidente inmediatamente que es, como afirmaba la *primera* razón. En primer lugar, porque no es para todos evidente, ni aun para los que conceden que Dios es, que sea el ser más perfecto que se puede pensar, pues muchos de los antiguos hasta afirmaron que este mundo es Dios. Ni siquiera las diversas interpretaciones que San Juan Damasceno da al término *Dios* nos autorizan para afirmarlo. Además, supuesto que todos entiendan que es el ser más perfecto que se puede pensar, no se sigue necesariamente que sea en la realidad. Debe haber conformidad con el nombre de la cosa y la cosa nombrada. Y de que concibamos intelectualmente el significado del término *Dios* no se sigue que Dios sea sino en el entendimiento. Y, en consecuencia, el ser más perfecto que se puede pensar no es necesario que se dé fuera del entendimiento. Y de esto no se sigue que sea en la realidad el ser más perfecto que se puede pensar, y así no hay inconveniente para los que niegan que Dios es, porque no hay inconveniente en pensar un ser superior a cualquier otro que se da en la realidad o en el entendimiento sino para aquel que concede que es en la realidad un ser superior a cuanto se puede pensar.

1.892 Tampoco es necesario afirmar, como decía la *segunda* razón, que se concebiría un ser mayor que Dios si se puede pensar que no es. Pues el que se pueda pensar que no es no es por imperfección de su ser o por incertidumbre, ya que su ser es absolutamente evidentísimo, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo, sino sólo por sus efectos, mediante los cuales, razonando, llega al conocimiento de su ser.

1.893 Este mismo argumento resuelve la *tercera* razón. Así como para nosotros es evidente en sí que el todo es mayor que su parte, así el que Dios es es evidentísimo en sí para los que ven la esencia divina, por ser ésta su ser. Mas, como no podemos ver su esencia, llegamos a conocer su ser no por su ser mismo, sino por sus efectos.

1891 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* I 9 (PL 94, 836B-837A); Robles, o.c., p.118 nt.2; Hayen, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas* p.181 nt.87; Gilson, *Le thomisme* p.84-85.

1.894 Es evidente la solución de la *cuarta* razón. El hombre conoce naturalmente a Dios como naturalmente le desea. Y le desea naturalmente en cuanto naturalmente desea la bienaventuranza, que es cierta semejanza de la bondad divina. Por esto no es necesario que Dios sea en sí mismo naturalmente conocido, sino en su semejanza. Y, en consecuencia, es necesario que el hombre vaya al conocimiento de Dios razonando por las semejanzas que encuentra en sus efectos.

1.895 Es fácil también la solución de la *quinta* razón. Por Dios, ciertamente, se llega al conocimiento de todas las cosas; no precisamente porque no se conozcan si no se conoce a El, como sucede con los principios evidentes en sí mismos, sino porque todos nuestros conocimientos son causados por su influencia.

Capítulo XII

Opinión de los que afirman que el que Dios es no puede ser demostrado, sino que es de fe

1.896 Hay otra opinión, contraria a la anterior, que también cree inútil el esfuerzo de querer probar que Dios es. No lo podemos descubrir racionalmente, dice; hemos de aceptarlo por vía de revelación y de fe.

Algunos se han visto obligados a afirmarlo movidos por la debilidad de las razones que otros aducían para probar que Dios es.

Este error puede apoyarse falsamente en las afirmaciones de algunos filósofos, quienes demuestran que son idénticas la esencia y el ser en Dios, es decir, lo que se responde a la pregunta *qué es* y *si es*. Y como no podemos llegar por vía racional a conocer la esencia de Dios, parece que tampoco se podrá demostrar por la razón si Dios es.

Si, como lo muestra el Filósofo, el principio de demostración *si es* implica la significación del nombre, y *lo significado por el nombre es la definición,* sin el conocimiento de la esencia o quididad divina no hay medio de demostrar que Dios es.

Si los principios de demostración tienen su origen en el sentido, como se prueba en el libro de los *Analíticos posteriores,* es imposible demostrar lo que está sobre lo sensible. Ahora bien, que Dios es pertenece a esta clase. Luego es indemostrable.

1.897 La falsedad de esta opinión se pone de manifiesto por la norma de demostración, que nos enseña a proceder de los efectos a las causas, y por el orden mismo de las ciencias, ya que no habrá ciencia superior a la natural, como se dice en el libro IV de la *Metafísica,* si no hay una sustancia cognoscible por encima de la sustancia sensible. Tenemos otra prueba de esto en el esfuerzo de los filósofos hacia la demostración de que Dios es y en el veredicto del Apóstol, que asegura: *Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas* (Rom 1,20).

Ni mueve a ello tampoco la afirmación de que en Dios son idénticas la esencia y el ser. Porque se entiende del ser con que Dios subsiste en sí mismo, que nos es tan desconocido como su esencia; no del ser que significa la composición del entendimiento. Que Dios es, cae, en efecto, bajo la demostración, porque nuestra mente puede formar la proposición de que Dios es valiéndose de razones demostrativas.

No es necesario tomar como medio de demostración la esencia o quididad divina en las razones que demuestran el ser de Dios—como proponía la segunda razón—, sino que, en lugar de la quididad, se toman los efectos, como ocurre en las demostraciones *quia.* Y de estos efectos saldrá la razón del nombre *Dios.* Porque todos los nombres divinos se imponen o por la remoción de sus efectos o por el orden que Dios tiene a ellos.

Es evidente, además, porque, aunque Dios esté sobre todo ser sensible y sobre el mismo sentido, sus efectos, por los que se prueba que existe, son sensibles. Y, así, el origen de nuestro conocimiento, incluso de cuantas cosas están sobre el sentido, está en el sentido.

1896-1897 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.29-30; Azagra, o.c., p.48-50.
1896 Aristóteles, *Anal. post.* II 10 (93 b30); *Met.* III 7 (1012 a23-24); Santo Tomás, *In II Post.* lect.8 (n.484); *In III Met.* lect.16 (n.733).

1897 Aristóteles, *Met.* IV 3 (1005 a33 b1); Santo Tomás, *In IV Met.* lect.5 (n.593).

Capítulo XIII

Argumentos para probar que Dios es

1.898 Aclarado ya que no son inútiles los intentos de demostrar que Dios es, expondremos ahora las razones con que los filósofos y doctores católicos lo probaron.

Daremos en primer término los argumentos con que Aristóteles prueba que Dios es. Lo que intenta partiendo del movimiento, mediante dos vías.

1.899 La primera es: Todo lo que se mueve es movido por otro. Mas el testimonio de los sentidos atestigua que hay algo que se mueve, por ejemplo, el sol. Recibe, pues, el movimiento de otro. Ahora bien, o este motor se mueve o no. Si no se mueve, tenemos lo intentado, es decir, que hay necesariamente un motor inmóvil. Y a éste llamamos Dios. Si, por el contrario, se mueve, es movido por otro. Luego o se ha de proceder indefinidamente o se ha de llegar a un motor inmóvil. Como es imposible proceder indefinidamente, necesariamente hemos de admitir un motor inmóvil.

1.900 En este argumento hay dos proposiciones que han de ser probadas, a saber: *que todo lo que se mueve es movido*

1898-1920 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.34-39; Azagra, o.c., p.50-54; «Bulletin thomiste» 10 (1933) n.815-844 p.725-731; 4 (1935) n.930-942 p.600-611; «Arch. d'hist. litt. doctr. du M. A.» 9 (1934) 143-152 (bibliogr.); E. Krebbs, *Scholastische Texte. I. Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis ausgewählt und chronologisch geordnet* (Bern 1916); Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu* (Paris 1931); C. Tresmontant, *Essai sur la connaissance de Dieu* (Paris 1959); Gilson, *Le thomisme* p.88.113-122; De Lubac, *Sur les chemins de Dieu* (Paris 1956); Arnou, *De quinque viis Sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud Graecos et Arabes et Iudaeos adumbratis textus selecti.* Textus et Documenta, Series philos. 4. Pont. Univ. Greg. (Romae 1932); Garrigou-Lagrange, *Dieu...* (Paris [3]1920). Appendix I p.760-773.

1899-1901 A. Bremond, *L'argument du Premier Moteur dans le «Contra gentes»:* Arch. Phil. 10 (1933) 142-154; Robles, o.c., p.122 nt.4; Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.15 nt.2.

1899 A. Mitterer, *Der Bewegungsatz («omne quod movetur, ab alio movetur») nach dem Weltbild des hl. Thomas un dem der Gegenwart:* Schol. 9 (1934) 372-399; 481-519 (cf. De Munnynck, en Div. Thom (Fr.) 13 [1935] 226-229); Hayen, *La communication de l'être...* p.177 222 316; Gilson, *Le thomisme* p.90; J. A. Weishipl, O. P., *The principle «omne quod movetur, ab alio movetur»* in medieval physics: ISIS 56 (1965) 26-45.

1900-1901 Gilson, *Le thomisme* p.90-91.

1900-1918 E. Bartra, *Un texto y una enmienda en el lib. I de la «Summa contra gentiles»:* Ciencia y Fe 1 (1944) 101-104; Ch. Barret, *Études philosophiques sur Dieu et le création d'après La Somme de Saint Thomas «Contra gentes»* (Paris 1848); A. Bremond, *Le dilemme aristotélicien.* Appendice: *L'argument du Premier Moteur dans le «Contra gentes»:* Arch. Phil. 10 (1933) 142-154; Garrigou-Lagrange, *Dieu...* p.241-266; Gilson, *Le thomisme* p.98s; Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans le Commentaire de Saint Thomas sur la «Physique» d'Aristote:* Sapientia 26 (1971) 163-172.

1900 E. Rolfes, *Zur Kontroverse über das Worlaut in der philosophischen Summa des hl. Thomas von Aquin* I 13: «Ergo ad quietem...»: JPST 20 (1904).

por otro, y que *en los seres motores y movidos no hay que proceder indefinidamente.*

El Filósofo prueba la primera de tres maneras: Si un ser se mueve a sí mismo, es necesario que tenga en sí el principio de su movimiento; de lo contrario, sería movido por otro. También es necesario que *sea el primer movido,* es decir, que se mueva por sí mismo y no por virtud de una de sus partes, como el animal que se mueve por el movimiento del pie, pues no sería movido todo él por sí mismo, sino por una de sus partes, y una movería a la otra. Es necesario, asimismo, que sea divisible y que tenga partes, porque todo lo que se mueve es divisible, como se prueba en el libro VI de la *Física.*

Esto supuesto, razona así: El ser que se supone movido por sí mismo es primordialmente movido. De donde, paralizada una de sus partes, sigue la paralización del todo. Pues si se mueve una parte y otra está en reposo, el todo no sería movido el primero, sino la parte que se mueve. Nada que entra en reposo por el reposo de otro se mueve por sí mismo; porque, cuando el reposo de un ser sigue al reposo de otro, es necesario que su movimiento siga el movimiento del otro, y así no se movería a sí mismo. Luego el ser que se suponía como movido por sí mismo, no se moverá a sí mismo. En consecuencia, lo que se mueve es necesariamente movido por otro.

1.901 A esta razón no se opone el que alguno, tal vez, pudiera decir que la parte de lo que se mueve a sí mismo no puede estar en reposo, y, además, que la parte no está en reposo o se mueve si no es accidentalmente, como interpreta falsamente Avicena. Porque la fuerza del argumento se funda en esto: que si algo se mueve primordialmente y por sí, no en virtud de sus partes, es necesario que su movimiento no dependa de otro; mas el moverse de lo divisible, como su propio ser, depende de sus partes; y por esto no puede moverse primor-

dialmente y por sí mismo. Luego para la verdad de la conclusión deducida no se requiere que se suponga como absolutamente verdadero que una parte de lo que se mueve a sí mismo esté en reposo; sin embargo, es necesario que esta condicional sea verdadera, o sea, *si la parte estuviera en reposo,* estaríalo también el todo. Proposición que puede en realidad ser verdadera aunque su antecedente sea imposible, tal como lo es la siguiente condicional: *si el hombre es asno, es irracional.*

1.902 La segunda prueba es por inducción. Todo lo que se mueve accidentalmente, no se mueve a sí mismo. Pues se mueve al moverse otro. Igualmente, tampoco se mueve a sí mismo lo que es movido por violencia; cosa evidente. Como tampoco lo que se mueve por su movimiento natural, como los animales, quienes consta son movidos por el alma. Ni, en fin, lo que se mueve por natural impulso, como lo pesado y lo leve, que son movidos por quien les da el ser y aparta el impedimento. Es así que todo lo que se mueve o se mueve por sí mismo o accidentalmente. Mas, si es por sí, o es por violencia o por naturaleza; y esto último, o por movimiento intrínseco, como el animal, o extrínseco, como lo grave o lo leve. Luego todo lo que se mueve es movido por otro.

1.903 La tercera prueba es como sigue: Nada está simultáneamente en acto y potencia respecto de una misma cosa. Todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en potencia, porque el movimiento es *acto de lo que está en potencia, en cuanto tal.* Pero todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en acto, pues nada obra sino en cuanto está en acto. Luego nada es, respecto a un mismo movimiento, motor y movido. Y, de este modo, nada se mueve a sí mismo.

1.904 Debe saberse, sin embargo, que Platón, al afirmar que todo motor se mueve, tomó la palabra *movimiento* en sentido más universal que Aristóteles. Porque Aristóteles toma

1902 Aristóteles, *Phys.* VIII 4 (254 b7-256 a3); Santo Tomás, *In VIII Phys.* lect.7-8; Gilson, *Le thomisme* p.91.
1903 Aristóteles, *Phys.* VIII 5 (257 b613); *Phys.* III 1 (201 a10-11); Santo Tomás, *In VIII Phys.* lect.10 (n.1053); *In III Phys.* lect.2 (n.285); Gilson, *Le thomisme* p.91-94-95.
1904 Platón, *Fedro* 25 (245c); Aristóteles, *De anima* III 7 (431 a7); Santo Tomás, *In III De anima* lect.2 (n.285).

propiamente el movimiento en cuanto es el acto de lo que está en potencia en cuanto tal, cual es exclusivamente el de las cosas divisibles y de los cuerpos, como se prueba en el libro VI de la *Física.* Según Platón, lo que se mueve a sí mismo no es cuerpo; pues tomaba el movimiento por cualquier operación, como entender y opinar son un cierto moverse; sentido que apunta Aristóteles en el libro III *Del alma.* En atención a esto, decía Platón que el primer motor se mueve a sí mismo en cuanto se entiende y se quiere o ama. Lo cual, en cierto sentido, está en conformidad con las razones de Aristóteles; pues no hay diferencia en llegar a un primer motor que se mueva, según Platón, y en llegar a un primer motor absolutamente inmóvil, según Aristóteles.

1.905 La segunda proposición: *en los motores y movidos no es posible proceder indefinidamente,* pruébala con tres razones:

La *primera* de ellas es: Si hay proceso infinito en los motores y movidos, es necesario que todos esos infinitos sean cuerpos, porque, como se probó en el libro VI de la *Física,* todo lo que se mueve es divisible y cuerpo. Ahora bien, todo cuerpo que mueve, al moverse, a la vez que mueve es movido. Luego todos estos infinitos se mueven simultáneamente cuando uno de ellos se mueve. Pero este uno, como es finito, se mueve con tiempo finito. Luego todos aquellos infinitos se mueven con tiempo finito. Mas esto es imposible. Luego es imposible también que en los motores y movidos se dé proceso infinito.

Que sea imposible que estos infinitos se muevan con tiempo finito se prueba de este modo: El que mueve y lo movido deben ser simultáneos: como lo demuestra valiéndose de las clases especiales de movimiento. Mas los cuerpos no pueden estar simultáneamente si no es por continuidad o por contigüidad. Luego, como todos los motores y movidos son cuerpos, como ya se probó, deberán ser como un solo móvil por continuidad o contigüidad. Y así un infinito se mueve con

1905 Aristóteles, *Phys.* VII 1 (242 a15-243 a2); *Phys.* VI 4 (243 b10-20); Santo Tomás, *In VII Phys.* lect.2 (n.891-896); *In VI Phys.* lect.5 (n.796); Gilson, *Le thomisme* p.91-92.
1905-1907 Van Steenberghten, *Le processus «in infinitum» dans les trois premières «voies» de Saint Thomas:* Rev. port. Filos. 30 (1974) 127-134.

tiempo finito. Lo que es imposible, como se demostró en el libro VI de la *Física*.

1.906 La *segunda razón* para probar lo mismo es: En los motores y movidos subordinados, de los cuales uno es movido por el otro ordenadamente, ha de darse necesariamente lo siguiente: que, quitado el primer motor o cesando en su movimiento, ninguno de los otros moverá ni será movido, porque el primero es causa del movimiento de todos los demás. Mas si estos motores y movidos subordinados se multiplicaran infinitamente, no habría algún primer motor, pues todos serían como medios para mover. Luego ninguno de ellos podría moverse, y así nada se moverá en el mundo.

1.907 La *tercera prueba* recae sobre lo mismo, aunque alterando el orden, es decir, comenzando por lo superior. Y es así: Lo que mueve instrumentalmente no puede mover si no hay algo que mueva como causa principal. Pero si fuera posible proceder indefinidamente en los motores y movidos, todos ellos serían como instrumentos para mover, puesto que se toman como motores movidos, y ninguno de ellos es considerado como motor principal. Luego nada se moverá.

Esto evidencia la prueba de las dos proposiciones supuestas en la primera vía de demostración, mediante la cual prueba Aristóteles que hay un *primer motor inmóvil*.

1.908 La segunda vía es ésta: Si todo motor se mueve, esta proposición o es verdadera en sí o lo es sólo accidentalmente. Si es accidentalmente, no es necesaria, porque lo accidentalmente verdadero no es necesario. Luego es contingente que ningún motor se mueve. Mas, si el motor no se mueve, no mueve, como dice el adversario. Luego es contingente que nada se mueve, porque, si nada mueve, nada se mueve. Pero Aristóteles considera imposible que nunca haya habido movimiento. Luego el primero no fue contingente, porque de una falsedad contingente no se sigue una falsedad imposible. Y así,

1906 Aristóteles, *Phys.* VIII 5 (256 a17-21); Santo Tomás, *In VIII Phys.* lect.9 (n.1040).
1907 Aristóteles, Phys. VIII 5 (256 a21-b3); Santo Tomás, *In III Phys.* lect.9 (n.1041); Gilson, *Le thomisme* p.92.
1908 Aristóteles, *Phys.* VIII 5 (256 b3-13); Santo Tomás, *In VIII Phys.* lect.9 (n.1042-1043); Gilson, *Le thomisme* p.93.

esta proposición: *todo lo que se mueve es movido por otro*, no fue verdadera accidentalmente.

1.909 Además, si dos cosas están unidas accidentalmente y en algo, y una de ellas puede prescindir de la otra, es probable que la otra pueda prescindir también de aquélla. Por ejemplo, si el ser blanco y músico se encuentran en Sócrates, y en Platón sólo hallamos el ser músico, sin la blancura, es probable que en otro individuo se encuentre la blancura y no sea músico. Luego si el motor y lo movido están juntos en un sujeto accidentalmente, y el movido está en algo sin que esté el que lo mueve, es probable, es más, es necesario que el motor se encuentre sin aquello que le mueva. Y no cabe invocar contra esto el que uno dependa del otro, porque los que son tales no se juntan esencial, sino accidentalmente.

1.910 Pero, si la proposición citada fuera verdadera en sí, se seguirían las mismas imposibilidad e inconveniencia. Porque o el motor debería mover con la misma especie de movimiento con que mueve o con otra. Si fuera la misma, será necesario que el que altera se altere, el que sana sane, y el que enseña aprenda lo que ya sabe. Cosa ésta imposible, pues es necesario que quien enseña tenga la ciencia, como también lo es que quien aprende carezca de ella; de esto se seguiría que un sujeto tendría y no tendría la misma cosa, lo cual es imposible. Mas si el motor tuviera otra especie de movimiento para moverse, de tal modo que el que altera se mueva localmente y el motor localmente aumente, etc., como los géneros y especies de movimiento son finitos, no sería posible, en consecuencia, proceder indefinidamente. Y de esto resultaría que hay un primer motor no movido por otro. A no ser que diga alguno que el retroceso se haga de esta manera: una vez terminados todos los géneros y especies de movimiento, se debe volver al primero de nuevo. Por ejemplo: si el motor se altera localmente y el que altera aumenta, de nuevo el que aumenta se mueve localmente. Pero el resultado sería el mismo que el anterior, o sea, que lo que mueve con una especie determinada de movimiento se mueva con la misma, aunque no inmediata, sino mediatamente.

1909 Gilson, *Le thomisme* p.93.
1910 Gilson, *Le thomisme* p.94.

1.911 En conclusión, es necesario admitir *un primero que no es movido por otro exterior.*

Mas, dado que haya un primer motor que no se mueve por algo exterior, no se sigue que sea totalmente inmóvil, y por eso Aristóteles va más allá, diciendo que eso puede ser de dos maneras: una, que el primer motor sea absolutamente inmóvil, y, supuesto esto, tenemos lo que buscamos, o sea, que hay algún primer motor inmóvil. Otra, que dicho primer motor se mueva a sí mismo. Y esto parece probable, porque lo que es por sí es anterior a lo que es por otro; por eso también en los movidos es razonable que el primer motor se mueva por sí mismo y no por otro.

1.912 Y, dado esto, síguese nuevamente lo mismo. Porque no se puede decir que el que se mueve totalmente sea movido por el todo, pues de ello se seguirían los inconvenientes ya mencionados, o sea, que un sujeto enseñaría y simultáneamente sería enseñado, sucediendo lo mismo con los demás movimientos; además, que una cosa estaría a la vez en potencia y en acto, porque el que mueve, en cuanto tal, está en acto, y el movido, en cuanto tal, está en potencia. Conclúyese, pues, que una de sus partes es solamente motor y la otra movida. Y el resultado es igual que el anterior, o sea, que algo es motor inmóvil.

No puede decirse que se muevan ambas partes moviendo una a la otra, ni que una parte se mueva a sí misma y mueva a la otra, ni que el todo mueva a la parte ni ésta al todo, porque se seguirían los mismos inconvenientes, es decir, que una cosa simultáneamente se movería y movería con la misma clase de movimiento, y que estaría a la vez en potencia y en acto, y, además, que el todo no sería lo primeramente que se movería sino por razón de su parte. Conclúyese, pues, que en los que se mueven a sí mismos, una parte sea inmóvil y motora de la otra. Pero como, entre nosotros, en los que se mueven a sí mismos, o sea, en los animales, la parte motora, es decir, el alma, aunque en sí es inmóvil, se mueve, no obstante, accidentalmente, demuestra también que la parte del primero que

1911 Aristóteles, *Phys.* VIII 5 (257 b3-12); Santo Tomás, *In VIII Phys.* lect.10 (n.1052-1053); Gilson, *Le thomisme* p.94-95.
1912 Aristóteles, *Phys.* VIII 5 (257b13-258a5); Santo Tomás. *In VIII Phys.* lect.10 (n.1054-1061); lect.12 (n.1069).

se mueve a sí mismo, al mover, no se mueve ni esencial ni accidentalmente.

1.913 Los seres que se mueven entre nosotros, por ejemplo, los animales, como quiera que son corruptibles, su parte motora se mueve accidentalmente. Por tanto, es necesario reducir a un primer motor que sea sempiterno los que se mueven a sí mismos. Luego deberá darse un primero que se mueva a sí mismo y que no sea movido ni esencial ni accidentalmente.

1.914 Y que se dé este primer motor sempiterno necesariamente, manifiéstase en conformidad con su posición. Porque si, como supone él, el movimiento es sempiterno, es necesario que la generación de los que se mueven a sí mismos generables y corruptibles sea perpetua. Y ninguno de los que se mueven a sí mismos puede ser causa de tal perpetuidad, pues no es siempre. Ni pueden serlo tampoco en conjunto, porque no se dan a la vez ni son infinitos. Dedúcese, pues, que se dé algo que se mueva a sí mismo perpetuamente, causa de la perpetuidad de la generación de todos estos seres inferiores que se mueven a sí mismos. Y, en consecuencia, su motor no se moverá ni esencial ni accidentalmente.

1.915 Además, de entre los que se mueven a sí mismos vemos que algunos comienzan a moverse de nuevo por otro movimiento que no proviene del mismo animal, por ejemplo, en virtud de la comida ya digerida o por alteración del aire; movimiento este que hace que el que se mueve a sí mismo se mueva accidentalmente. Siguiéndose de esto que ninguno de los que se mueven a sí mismos, cuyo motor se mueve esencialmente, se mueva siempre. Sin embargo, el primer ser que se mueve a sí mismo muévese siempre, porque de no ser así, no habría movimiento sempiterno, ya que todo movimiento es producido por el movimiento del primer ser que se mueve a sí mismo. Dedúcese, pues, de esto que el primer semoviente

1913 Aristóteles, *Phys.* VIII 6 (258 b10-16); Santo Tomás, *In VIII Phys.* lect.12 (n.1069-1071).
1914 Aristóteles, *Phys.* VIII 6 (258 b23-259 a21); Santo Tomás, *In VIII Phys.* lect.12 (n.1074-1076).
1915 Aristóteles, *Phys.* VIII 6 (259 b3-28); Santo Tomás. *In VIII Phys.* lect.13 (n.1080-1081); Aristóteles, *Phys.* VIII 6 (259 b28-31); Santo Tomás, *In VIII Phys.* lect.13 (n.1082).

se mueve por un motor que no es movido ni esencial ni accidentalmente.

En nada contraría a este argumento el que los motores de los orbes inferiores produzcan movimiento sempiterno, aunque ellos se mueven accidentalmente. Pues se dice que se mueven accidentalmente no en atención a sí mismos, sino en atención a sus propios móviles, que siguen el movimiento del orbe superior.

1.916 Pero como Dios no es parte de ningún ser que se mueve a sí mismo, Aristóteles investiga después en su *Metafísica,* descontado este motor que es parte del que se mueve a sí mismo, otro motor totalmente separado, que es Dios. Pues como todo lo que se mueve a sí mismo muévese por apetito, es necesario que el motor que es parte del que se mueve a sí mismo mueva por el apetito de algo apetecible. Y lo apetecible es superior al propio motor, porque quien apetece es en cierto sentido un motor movido, mientras que lo apetecible es motor absolutamente no movido. Luego debe darse *un primer motor separado absolutamente inmóvil,* que es Dios.

1.917 Ambos procesos parecen apoyarse en dos puntos débiles. El *primero* de ellos es que se parte de la suposición de la eternidad del movimiento, cosa que los católicos tienen por falsa. Mas a esto se contesta que la vía más eficaz para demostrar que Dios es, es la que parte de la suposición de la eternidad del mundo, y si la aceptamos, parece menos claro que Dios exista. Porque, si tanto el mundo como el movimiento tienen comienzo, es evidente que es necesario suponer alguna causa que produzca de nuevo al mundo y al movimiento, porque todo lo que comienza a ser de nuevo ha de tomar necesariamente su origen de un innovador, pues nada pasa por sí de la potencia al acto o del no ser al ser.

1.918 El *segundo* es que en dichas demostraciones se supone que el primer movido, o sea, el cuerpo celeste, se mueve por sí mismo. De lo que se sigue que es animado. Cosa que muchos no conceden.

Y a esto se contesta que, si el primer motor no se supone movido por sí, es necesario que sea movido inmediatamente por el que es totalmente inmóvil. Por eso Aristóteles incluye la disyuntiva en esta conclusión, es decir, o que es necesario llegar inmediatamente al primer motor inmóvil separado o al que se mueve a sí mismo, mediante el cual llégase nuevamente al primer motor inmóvil separado.

1.919 Procede, además, Aristóteles por otra vía para demostrar que en las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente, siendo necesario llegar a una causa primera, a la que llamamos Dios. Y es esta vía: En todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa del medio, y lo medio de lo último, ya sea un solo medio o ya sean varios. Y, quitada la causa, desaparece lo causado. Luego, quitado lo primero, el medio no podrá ser causa. Y si se procediese indefinidamente en las causas eficientes, ninguna sería causa primera. Luego desaparecen todas aquellas que son medias. Esto es, sin embargo, manifiestamente falso. Luego debe suponerse *la primera causa eficiente,* que es Dios.

1.920 Todavía puede sacarse otra razón de las mismas palabras de Aristóteles. En el libro segundo de la *Metafísica* demuestra que aquellas cosas que son verdaderas en grado sumo tienen, a la vez, el ser en grado sumo. Mas en el libro IV de la misma obra prueba que hay algo verdadero en grado sumo, por el hecho de que vemos que entre dos cosas falsas una lo es más que la otra, por lo cual será necesario que una cosa sea más verdadera que otra, según su aproximación a lo que es esencialmente y en sumo grado verdadero. De lo que se deduce, en última instancia, que se da *algo que es ser en sumo grado,* y a esto llamamos Dios.

1916 Aristóteles, *Met.* XI 7 (1072 a26-30); Santo Tomás, *In XI Met.* lect.7 (n.2519-2522).

1917 Robles, o.c., p.131 nt.37; Gilson, *Le thomisme* p.96-98; Descoqs, *Theol. Nat.* I p.228; P. Geny, *A propos des preuves thomistes d'existence de Dieu:* Rév. de Philos. 31 (1924) 575-601.

1918 Aristóteles, *Phys.* VIII 5 (258 a5-8); Santo Tomás, *In VIII Phys.* lect.11 (n.1062); «Bulletin thomiste» 6 (1929) 514; M. Gierens, *Controversia de aeternitate mundi.* Textus e philosophis antiquis cum introduct. et notis. Textus et documenta, Series philos. 6, Univ. Pont. Greg. (Romae 1933).

1919 Aristóteles, *Met.* I 2 (994 a1-9); Santo Tomás, *In I Met.* lect.2 (n.299-300); Gilson, o.c., p.99-102; Garrigou-Lagrange, *Dieu...* p.266-269; Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu,* p.70.

1920 Aristóteles, *Met.* I a 1 (993b 28-31); Santo Tomás, *In II Met.* lect.2 (n.295-297); Aristóteles, *Met. III* 4 (1008 b31-1009 a5); Santo Tomás, *In IV Met.* lect.9 (n.659); Aristóteles, *Phys.* II 8; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.64-72 16ss; Gilson, *Le thomisme* p.105-106-108.

Para probar esto aduce el Damasceno otra razón, tomada del gobierno de las cosas, que también nota el Comentarista en el libro II de la *Física:* Es imposible que cosas contrarias y disonantes convengan siempre o las más de las veces en un orden si alguien no las gobierna, haciéndolas tender a todas y cada una a un fin determinado. Vemos que en el mundo las cosas de naturaleza más diversa convienen en un orden, no casualmente y rara vez, sino siempre o casi siempre. Debe darse, por tanto, *alguien por cuya providencia se gobierne el mundo*. Y a ese tal llamamos Dios.

Capítulo XV

Dios es eterno

1.921 Lo que precede demuestra también que Dios es eterno. Todo lo que comienza a ser o deja de ser lo hace por movimiento o mutación. Hemos demostrado que Dios es completamente inmóvil. Luego es eterno, carente de principio y de fin.

1.922 Sólo pueden ser medidos por el tiempo los seres que se mueven, ya que *el tiempo es el número del movimiento*. Pero Dios es absolutamente inmóvil. Luego no es medido por el tiempo. En El no hay antes y después. No recibe el ser después del no ser, ni el no ser después del ser, ni cualquiera otra sucesión, pues esto no se puede concebir sin el tiempo. Carece, en consecuencia, de principio y de fin, pues tiene simultáneamente todo su ser, que es en lo que precisamente consiste la eternidad.

1.923 Si hay un tiempo en que un ser no fue y después fue, éste es sacado por alguien del no ser al ser. No se sacó a sí mismo, porque lo que no es no puede obrar. Si, en cambio, fue sacado por otro, éste es primero que él. Pero hemos demostrado que Dios es la causa primera. No ha comenzado, por tanto, a ser ni ha dejado de ser, porque lo que siempre fue tiene virtud para ser siempre. Es, pues, eterno.

1921-1926 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.42-44; Robles, o.c., p.136 nt.3; M. Bouyges, *L'exégèse de la «Tertia via» de S. Thomas d'Aquin:* Rév. de Philos. 32 (1932) 113-146; Bulletin thomiste 10 (1933) n.826 p.727.

1.924 Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden ser y no ser; por ejemplo, seres generables y corruptibles. Ahora bien, todo lo que puede ser tiene una causa; porque como de suyo está dispuesto igualmente a una y otra cosa, es decir, ser o no ser, es necesario que, si es, sea por la acción de una causa. Aristóteles ha probado que en las causas no se puede proceder indefinidamente. Ha de admitirse a un ser necesario.

1.925 Por otra parte, todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad fuera o es necesario por sí mismo. Y no se ha de proceder indefinidamente en la serie de seres necesarios que tienen la causa de su necesidad fuera de sí mismos. Hemos de admitir, pues, un ser primero necesario, y necesario por sí. Y éste es Dios, que es la causa primera, como ya se ha dicho. Dios es, por tanto, eterno, por ser eterno todo ser necesario de por sí.

1.926 Aristóteles prueba también la eternidad del movimiento por la eternidad del tiempo, para deducir nuevamente la eternidad de la sustancia motriz. Pero la primera sustancia motriz es Dios. Luego Dios es eterno. Si negamos la eternidad del tiempo y del movimiento, aún queda otra razón para probar la eternidad de la sustancia. Pues si el movimiento ha comenzado, su comienzo viene de un motor. Si éste también ha comenzado, viene de otro agente. Y así, o se seguirá indefinidamente o se llegará a un ser que no tenga principio.

Capítulo XVI

En Dios no hay potencia pasiva

1.927 Si Dios es eterno, es necesario que no esté en potencia.

Todo ser en cuya sustancia hay algo potencial puede no ser, en lo que tiene de potencial; porque lo que puede ser, también puede no ser. Pero Dios esencialmente no puede no ser, por su misma naturaleza, ya que es eterno. Luego en Dios no hay potencia para ser.

1926 Aristóteles, *Phys.* VIII 5 (251 b12-28); *Phys.* VIII 6 (258 b13-259 a8); Santo Tomás, lect.2 (n.980-984); lect.12 (n.1071-1074).
1927 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.45-46.

1.928 Aunque lo que ahora está en potencia y después en acto esté temporalmente en potencia antes que en acto, sin embargo, en absoluto, el acto es anterior a la potencia, pues la potencia no llega al acto por sí misma, sino que necesita de un ser en acto que la lance a él. Por esto, todo lo que de alguna manera está en potencia exige algo anterior. Mas Dios es el primer ser y la causa primera. Nada tiene, pues, con mezcla de potencia.

1.929 El ser esencialmente necesario no es posible, porque lo necesario esencialmente no tiene causa. En cambio, el ser posible tiene causa, según hemos demostrado. Pero Dios es esencialmente necesario. Luego no es ser posible. Por consiguiente, en su sustancia nada hay de potencial.

1.930 Todo ser obra en cuanto está en acto. Y el que no es totalmente acto no obra con todo su ser, sino con una de sus partes. Ahora bien, el que no obra con todo su ser no es primer agente, pues obra por participación de otro y no por su esencia. En consecuencia, el primer agente, que es Dios, no tiene potencia, pues es acto puro.

1.931 De la misma manera que el ser obra en cuanto está en acto, padece en cuanto está en potencia, porque el movimiento es *acto del ser en potencia*. Mas Dios es absolutamente impasible e inmutable, como ya se demostró. Nada tiene, por tanto, de potencia pasiva.

1.932 Vemos en el mundo ciertos seres que pasan de la potencia al acto. Y no por sí mismos, pues lo potencial todavía no es y, por tanto, no puede obrar. Necesita, pues, de otro ser anterior que le haga salir de la potencia al acto. Y éste, si también pasa de la potencia al acto, necesita de otro anterior. Como no se puede proceder indefinidamente, hemos de llegar necesariamente a un ser que sea únicamente acto sin mezcla de potencia. Y a éste llamamos Dios.

1931 Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.456.

Capítulo XXI

Dios es su propia esencia

1.933 De lo dicho puede deducirse que Dios es su propia esencia, quididad o naturaleza.

En todo ser que no es su propia esencia o quididad, es necesario admitir alguna composición. En efecto, como quiera que todo ser tiene su esencia, si existe alguno que nada tenga sino su esencia, todo lo que dicho ser es pertenecerá a su esencia, y así él mismo será su propia esencia. Si, pues, hubiere alguno que no fuera su propia esencia, necesariamente se daría en él algún elemento extraño a ella, y, por tanto, ya tendría composición. De aquí que en los seres compuestos aun la esencia es denominada por uno de los componentes, como la *humanidad* en el hombre. Pero ha quedado ya demostrado que en Dios no hay composición. Dios, por tanto, es su propia esencia.

1.934 Sólo está fuera de la esencia o quididad de un ser lo que no entra en su definición, pues la definición significa qué es una cosa. Pero únicamente los accidentes no entran en la definición de los seres. Los accidentes, por tanto, son lo único que está en el ser fuera de su esencia. Ahora bien, como probaremos, en Dios no hay accidentes. Nada hay en El, por consiguiente, que no sea su esencia. Es, pues, su propia esencia.

1.935 Las formas que no se predican de cosas subsistentes, ya se las considere en general o individualmente, son formas que de por sí no subsisten singularmente individualizadas en sí mismas. No se dice, en efecto, que Sócrates, o el hombre, o el animal, sean la blancura, porque la blancura no subsiste en sí singularmente, sino que se individualiza en el sujeto subsistente. De igual modo, las formas naturales no subsisten de por sí singularmente sino cuando se individualizan en sus propias materias: por eso, no decimos que este fuego, o simplemente el fuego, sea su propia forma. Las mismas esencias o quididades de los géneros y especies se individualizan

1933-1937 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.64-67.
1935 Geiger, *La participation...* p.134 nt.1.

por la determinada materia de tal o cual individuo, aunque la quididad del género o de la especie contengan la forma y la materia en general; y así, no se dice que Sócrates o el hombre son la humanidad. Ahora bien, la esencia divina es por sí sustancia singular o individualizada en sí misma al no estar en materia alguna. Por consiguiente, la esencia divina se predica de Dios de modo que se puede decir: Dios es su propia esencia.

1.936 La esencia de un ser, o es el mismo ser o de algún modo es como su causa, pues los seres se especifican por su esencia. Pero nada hay que pueda ser en modo alguno causa de Dios, por ser el Primer Ser, como ya se ha demostrado; por tanto, es su propia esencia.

1.937 Lo que no es su propia esencia es en parte, con respecto a la misma, como la potencia respecto al acto. Por esto la esencia se considera a modo de forma; la humanidad, por ejemplo. Pero en Dios, como ha quedado demostrado, no hay potencialidad. Luego necesariamente Dios es su propia esencia.

Capítulo XXII

En Dios se identifican el ser y la esencia

1.938 Partiendo de lo expuesto anteriormente, se puede probar además que en Dios la esencia o quididad no es otra cosa que su ser.

Se ha demostrado ya que hay algo que necesariamente es en sí, y es Dios. Luego este ser que es necesario, si está unido a alguna quididad que no se identifique con él, o estará en disonancia con él mismo, o sea en oposición—como repugna a la esencia de la blancura el existir por sí misma—, o estará en consonancia o afinidad con él—tal como está la blancura en otro—. En el primer caso, no convendrá a dicha quididad el ser que es necesario en sí mismo, como no le conviene a la blancura el existir por sí misma. En el segundo, o es necesario que tal modo de ser dependa de la esencia, o ambos

1938-1944 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.69-70; Gilson, *Le thomisme* p.51; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* p.102.

de otra causa, o la esencia del ser. Los dos primeros supuestos destruyen el concepto de lo que es necesariamente por sí mismo, porque, si depende de otro, ya no es necesariamente. Y, admitido el tercero, resultaría que dicha quididad se uniría accidentalmente a lo que es necesariamente por sí mismo; pues lo que sobreviene al ser ya constituido es accidental. Y así, no sería su quididad. Dios, pues, no tiene una esencia que no sea su ser.

1.939 Mas contra esto se puede decir que tal ser no depende en absoluto de dicha esencia, de modo que, no siendo ésta, le sea imposible ser; sino que la dependencia se reduce sólo a la unión con ella. Según esto, dicho ser es necesario en sí mismo, pero no tiene en sí la necesidad de unirse.

Sin embargo, esta respuesta no evita los inconvenientes señalados. Porque, si tal ser puede concebirse sin dicha esencia, la relación entre ambos será accidental. Es así que lo que es necesariamente en sí mismo es el ser mencionado. Luego la esencia de que hablamos se relaciona accidentalmente con el ser necesario por sí mismo. En consecuencia, no es su quididad. Ahora bien, lo que es necesariamente por sí mismo es Dios. Resulta, pues, que tal esencia no es la divina, sino otra inferior. Por el contrario, si el ser a que nos referimos no puede concebirse sin la esencia mencionada, entonces él dependerá totalmente de quien depende su unión con dicha esencia. Y, así, volvemos a lo mismo de antes.

1.940 Todo es en virtud de su ser. Luego lo que no es su mismo ser, no es necesariamente por sí mismo. Mas Dios es necesariamente por sí mismo. En consecuencia, Dios es su mismo ser.

1.941 Si el ser de Dios no es su esencia, tampoco puede ser una parte de la misma, porque, como se ha demostrado, la esencia divina es simple; será, pues, preciso que tal ser sea algo al margen de su esencia Mas todo lo que conviene a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial, si se unen, precisan una causa que las una. El ser, por tanto, conviene a dicha quididad por alguna causa. Y esto será o por algo que pertenece a su propia esencia, o por la misma esen-

cia, o por otra cosa. En el primer caso, como la esencia es conforme a dicho ser, se seguirá que una cosa es causa de su propio ser. Y esto es imposible; porque, según entendemos, la causa es antes que el efecto. Si, pues, un ser fuese causa de su propio ser, se concebiría siendo antes de ser, lo que es imposible; a no ser que se entienda que es causa de su ser según el ser accidental, que es un ser relativo. Esto realmente no implica imposibilidad. Se puede encontrar, en efecto, un ser accidental causado por los principios de su propio sujeto, pues se concibe como anterior el ser sustancial del sujeto. Aquí, sin embargo, no hablamos de un ser accidental, sino sustancial. Si, en cambio, le conviene en virtud de otra causa cualquiera, tendríamos esto: Todo lo que adquiere el ser por otra causa, es causado, y no es, por tanto, causa primera. Mas Dios es la primera causa incausada, como se ha demostrado. Por tanto, esta quididad, que recibe su ser de otro, no es la quididad de Dios.

1.942 El ser expresa cierto acto. No se dice, en efecto, que una cosa sea cuando está en potencia, sino cuando está en acto. Ahora bien, todo aquello a lo que conviene un acto distinto de sí mismo se halla respecto de él como potencia, ya que el acto y la potencia son denominados correlativamente. Si, pues, la esencia divina es otra cosa que su ser, la esencia y el ser se hallan en relación de potencia a acto. Pero se ha demostrado que en Dios nada hay potencial, sino que es puro acto. La esencia divina, por consiguiente, no es otra cosa que su ser.

1.943 Todo lo que no puede ser sino por agrupación de muchos, es compuesto. Pero ningún ser en que una cosa es la esencia y otra el ser puede ser sino por la unión de varios, es decir, la esencia y el ser. Luego todo ser en que una cosa es la esencia y otra el ser, es compuesto. Ahora bien, ha quedado demostrado que Dios no es compuesto. Por tanto, el ser de Dios es su propia esencia.

1.944 Todo es en cuanto tiene ser. Ningún ser, por tanto, cuya esencia no sea su ser, es por esencia, sino por participación de otro, es decir, del mismo ser. Pero lo que es por participación de otro no puede ser primer ser, pues aquello de que participa para ser es anterior a él, y Dios es el primer ser, anterior al cual nada hay. La esencia de Dios, en consecuencia, es su ser.

1942 GILSON, *Le thomisme* p.51.
1944 GEIGER, *La participation...* p.166-168 nt.

CAPÍTULO XXVI

Dios no es el ser formal de todas las cosas

1.945 Con la doctrina anterior se refuta el error de quienes * afirmaron que Dios no es más que el ser formal de todas las cosas.

El ser formal se divide en ser sustancial y accidental. Pero el Ser divino no es el ser de la sustancia ni tampoco del accidente, como se probó. Luego es imposible que Dios sea el ser por el que cada cosa se constituye formalmente.

1.946 Las cosas no se distinguen entre sí por lo que tienen de ser, pues en esto convienen todas. Luego, si las cosas se diferencian entre sí, es preciso o que el ser tal se especifique por algunas diferencias añadidas, de modo que a la diversidad de cosas corresponda un ser específicamente diverso, o que las cosas se diferencien porque el ser se comunique a naturalezas específicamente diversas. Lo primero es imposible, porque al ente nada se le puede añadir conforme añadimos la diferencia al género, como se dijo. Luego sólo resta que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser diversamente. Mas el Ser divino, como es su propia naturaleza, no puede juntarse con ninguna, como se demostró. Pues, si el Ser divino fuera el ser formal de todo, sería necesario que todas las cosas fuesen una.

1.947 El principio es por naturaleza anterior a lo principiado. Pero en algunas cosas el ser es un cuasi-principio; pues se dice que la forma es principio del ser; de modo semejante el agente, que da el ser actual a algunas cosas. Luego si el Ser

1945-1950 SYLV. FERRAR., o.c., XIII p.83-85; AZAGRA, o.c., p.58-59; DE FINANCE, *Etre et agir...* p.114.157; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.266.267.268.280 nt.; II p.532.634.664.676.698; FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.243 nt.
* AMAURY DE BÈNE y otros.

divino es el ser de todas las cosas, síguese que Dios, que es su propio Ser, tendrá alguna causa; y no será necesariamente ser por sí mismo. Pero tal conclusión es contraria a lo probado.

1.948 Lo que es común a muchos seres es algo que no está fuera de ellos, sino conceptualmente. *Animal,* por ejemplo, es algo que no existe fuera de Sócrates, Platón y otros animales, sino en el entendimiento que aprehende la forma de animal despojada de todas las notas individuantes y especificantes; el hombre es quien verdaderamente es animal; de lo contrario se seguiría que en Sócrates y Platón habría muchos animales, es decir, el mismo animal común, y el hombre común, y el mismo Platón. Mucho menos, pues, el mismo ser común es algo fuera de las cosas existentes, si no es sólo conceptualmente. Si, pues, Dios es el ser común, no será más que un ser conceptual. Pero se ha probado que Dios es algo que existe no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad. No es Dios, por tanto, el ser común de todas las cosas.

1.949 La generación, propiamente hablando, es camino hacia el ser; y la corrupción, hacia el no ser; la forma, no es término de la generación, y la privación no es término de la corrupción sino en el sentido de que la forma produce el ser, y la privación el no ser. Admitido que una forma no produce el ser, no se diría que es engendrado lo que recibiera tal forma. Si, pues, Dios es el ser formal de todas las cosas, hay que concluir que es término de la generación. Y esto es falso, por ser Dios eterno, como más arriba se ha demostrado.

Además, resulta que el ser de cada cosa será eterno. Luego no habrá ni generación ni corrupción. Porque, si existe, es necesario que, existiendo antes que una cosa, se reciba de nuevo. Luego, o será anterior a algo existente o no lo será en absoluto. En el primer caso, como el ser de todos los existentes es único, según la citada opinión, resultará que al ser engendrada una cosa no recibirá un nuevo ser, sino un nuevo modo de ser; y esto no es generación, sino alteración. Pero, si de ningún modo existía antes, se seguirá que se ha hecho de la nada; lo cual es contrario a la razón de generación. Luego esta opinión destruye totalmente la generación y la corrupción. Lo que manifiesta su imposibilidad...

1948 GEIGER, *La participation...* p.338.

1.950 La segunda causa que les impulsó a este error fue un raciocinio defectuoso. En efecto, como lo que es común se especifica e individualiza por adición, juzgaron que el Ser divino, que no admite adición alguna, no era un ser propio, sino el ser común de todo; sin tener en cuenta que lo común o universal no puede existir sin adición, aunque lo consideremos sin ella; por ejemplo, el *animal* no puede existir sin la diferencia de *racional* o *irracional,* no obstante se le conciba sin estas diferencias. También, aunque lo universal se conciba sin adición, sin embargo no se concibe sin capacidad de adición; porque, si al *animal* no puede añadirse diferencia alguna, no existiría el género; y lo mismo puede decirse de todos los otros nombres.

Ahora bien, el ser divino no sólo existe sin adiciones conceptualmente, sino también en la realidad; y no sólo sin adición, sino también sin capacidad de adición. Y, en consecuencia, porque no recibe ni puede recibir adición, se puede concluir con más firmeza que Dios no tiene un ser común, sino propio. Por eso, su propio ser se distingue de los demás en que nada se le puede añadir. De aquí que el Comentador, en el libro *De las causas,* dice que la causa primera, por la misma pureza de su bondad, se distingue de las otras y, en cierto modo, se individualiza.

La tercera causa que les condujo a este error fue la consideración de la simplicidad divina. Porque Dios está en la cumbre de la simplicidad, creyeron que lo que queda al final del análisis de los seres entre nosotros, como lo más simple, es Dios, pues no se ha de ir hasta el infinito en la composición de nuestros propios elementos. Pero también en esto hay un defecto de raciocinio, ya que no han tenido en cuenta que el elemento más simple de nuestro ser no es una cosa completa, sino una parte del ser. En cambio, la simplicidad divina se atribuye a Dios como a ser perfectamente subsistente.

La cuarta causa que les pudo conducir al error es el modo de hablar por el que decimos que *Dios está en todas las cosas.* No consideraron que no está como formando parte de la cosa,

1950 GEIGER, o.c., p.247 nt.1.

sino como causa sin la cual no se da ningún efecto. No decimos, en efecto, con el mismo sentido, que la forma está en el cuerpo y que el marino está en la nave.

Capítulo XXVIII

La perfección divina

1.951 Aunque los seres que son y viven sean más perfectos que los que únicamente son, sin embargo, Dios, que no es otra cosa que su propio ser, es el ser de universal perfección. Y digo el ser de universal perfección, como a quien no le falta ningún género de nobleza.

En efecto, la perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma: ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si no fuera sabio por ella, y así, de los otros seres. Por consiguiente, en una cosa, el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección: porque se dice que una cosa es más o menos perfecta según que su ser sea determinado a un modo especial de mayor o menor perfección. Si, por lo tanto, hay un ser a quien pertenezca toda la virtualidad del ser, no puede carecer de perfección alguna que exista en los demás. Pero al ser que es su ser le pertenece el ser con toda la virtualidad de ser; de la misma manera que, si existiese una blancura separada, no podría carecer de lo que es propio de la blancura, pues a un objeto blanco le falta algo propio de esta cualidad por el defecto de la capacidad del sujeto receptor, que la recibe según su modo particular y no conforme a toda la potencialidad de la blancura. Ahora bien, Dios, que es su propio Ser, como más arriba se ha probado, posee el ser con toda su virtualidad. Luego no puede carecer de ninguna de las perfecciones que convengan a cualquier otro.

1.952 Así como toda bondad y perfección adviene a una cosa en cuanto es, así también toda la imperfección le adviene

1951-1956 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.87-89; Azagra, o.c., p.61-63: Hayen, *La communication de l'être*... p.37.60.79.97.114.164.228.315.319: De Finance, *Etre et agir*... p.112.124.193.

1951 Hayen, *La communication de l'être* .. p.37.60.79.97 114 164 228

en cuanto de alguna manera no es. Pero Dios, así como posee totalmente el ser, del mismo modo carece de todo no ser; porque una cosa se aleja del no ser en la medida en que es. Dios, por lo tanto, carece de imperfección. Luego es la universal perfección.

Mas aquellos seres que sólo son no son imperfectos por imperfección del Ser absoluto, pues no tienen el ser en toda su comprehensión, sino que participan del mismo de un modo particular e imperfectísimo.

1.953 Lo perfecto ha de preceder necesariamente a lo imperfecto; por ejemplo, el animal y la planta al semen. Según esto, el primer Ser será necesariamente perfectísimo. Expusimos ya que Dios es el primer ser. Luego es perfectísimo.

1.954 Todo ser es perfecto en cuanto está en acto. Imperfecto, por el contrario, en cuanto está en potencia con privación del acto. El que no tiene, pues, potencialidad alguna, sino que es acto puro, necesariamente será el ser perfectísimo. Tal es Dios; luego es el ser perfectísimo.

1.955 Nada obra sino en cuanto está en acto. Y, en el que obra, la acción depende del modo del acto. Imposible es, por lo tanto, que el efecto resultante de una acción sea más noble que el acto del agente. Es posible, en cambio, que el acto del efecto sea más imperfecto que el de la causa agente, porque la acción puede ser debilitada por parte del término. Pero ha quedado ya en claro que, en el orden de causas eficientes, se ha de llegar, en último término, a una primera que llamamos Dios, de la cual proceden todas las cosas, como se dirá más adelante. Es necesario que encontremos en Dios, en grado mucho más eminente, todas las perfecciones de cualquier ser, y no al contrario. Dios, por consiguiente, es el Ser perfectísimo.

1.956 En cualquier género existe en grado perfectísimo algo que mide todas las perfecciones que caen bajo este género; y, por lo mismo, una cosa parece más o menos perfecta en cuanto se acerca de un modo más o menos perfecto a la medida de su género. Así, por ejemplo, se dice que el blanco es la medida de todos los colores, y el virtuoso lo es para todos los

1956 Gilson, *Le thomisme* p.110.

hombres. Pero la medida de todos los seres no puede ser otra que Dios, el cual es su mismo Ser. Por lo tanto, no carece de ninguna de las perfecciones que convienen a los otros seres; de lo contrario, no sería la medida de todo ser.

Capítulo XXX

Nombres que pueden predicarse de Dios

1.957 A la luz de la doctrina anterior podemos mirar ahora qué puede y qué no puede decirse de Dios, qué es lo que se afirma solamente de El y también qué se dice de El y de las otras cosas conjuntamente.

Por estar en Dios, pero de modo más eminente, toda perfección de la criatura, cualquier nombre que signifique una perfección absoluta, sin defecto alguno, se predica de Dios y de las criaturas: como, por ejemplo, la *bondad,* la *sabiduría,* el *ser,* etc. Pero los nombres que expresan perfecciones con modalidades propias de las criaturas no pueden aplicarse a Dios, a no ser por analogía y metáfora, por las que suele aplicarse a otro lo que es propio de un determinado ser; se dice, por ejemplo, que tal hombre es *piedra,* por la dureza de su entendimiento. De esta clase son todos los nombres que designan la especie de un ser creado, como *hombre y piedra;* pues a toda especie corresponde un determinado modo de perfección y de ser. Y lo mismo hay que decir de cualquier nombre que signifique las propiedades de los seres, las cuales proceden de los principios propios de la especie. Por lo que no se atribuyen a Dios sino metafóricamente. En cambio, los nombres que significan estas mismas perfecciones de un modo supereminente, aplicable a Dios, se afirman solamente de El, como *sumo bien, primer ser* y otras semejantes.

1.958 Mas digo que alguno de los nombres expresan perfección, sin defecto alguno en cuanto al objeto para cuya significación fue impuesto el nombre, pues, en cuanto al modo de significar, todo nombre es defectuoso. Nombramos, en efecto, los seres, del mismo modo que los conocemos. Y nuestro entendimiento, que empieza siempre por los sentidos, no trasciende el modo que encuentra en los seres sensibles, en los que una cosa es la forma y otra el sujeto de ella, por la composición de materia y forma. En estos seres la forma es ciertamente simple, pero imperfecta, es decir, no subsistente; en cambio, el sujeto es subsistente, pero no simple, sino concreto. De aquí que todo lo que nuestro entendimiento concibe como subsistente lo expresa en concreto, y lo que concibe como simple no lo expresa *como lo que es,* sino *por lo que es.* Y así, en todos los nombres que decimos, hay una imperfección en cuanto al modo de significar, que no conviene a Dios, aunque le convenga en un grado eminente lo significado por el nombre, como se ve claro en los nombres *de bondad y de bien: la bondad* significa, en efecto, algo no subsistente, y *el bien,* algo concreto. Y en este sentido ningún nombre es aplicado a Dios con propiedad, sino en cuanto a aquello para cuya significación fue impuesto. Estos nombres, como enseña Dionisio, pueden afirmarse y negarse de Dios; afirmarse, en cuanto a la significación del nombre, y negarse, en cuanto al modo de significar.

1.959 El grado *sobreeminente* con que se encuentran en Dios dichas perfecciones no puede expresarse por nombres nuestros, si no es, o por negación, como cuando decimos Dios *eterno* o *infinito,* o por relación del mismo Dios con los otros seres, como cuando decimos *causa primera* o *sumo bien.* En realidad, no podemos captar lo que es Dios, sino lo que no es y la relación que con El guardan los otros seres, como claramente se ha probado.

1957-1959 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.92-94; Azagra, o.c., p.60-66; Robles, o.c., p.178 nt.1; Sertillanges, *Somme théologique...* p.380-382; Rousselot. *L'intellectualisme de Saint Thomas* p.85; Maritain, *Les degrés du savoir* p.475; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.790.

1958 Pseudo Dionisio, *De divinis Nominibus* I 6,7 *(Los filósofos medievales* I *n.793-795); De mystica Theologia* I-V *(Los filósofos medievales* I *n.838-843).*

Capítulo XXXI

La perfección divina y la pluralidad de nombres no repugnan a la simplicidad de Dios

1.960 Se puede ver también, por lo que precede, que la perfección divina y los muchos nombres dados a Dios no se oponen a su simplicidad.

Hemos dicho que se atribuyen a Dios las perfecciones de los otros seres, de la misma manera que se hallan los efectos en las causas equívocas. Y estos efectos están en sus causas virtualmente, como el calor en el sol. Pero esta virtud, si no fuese de alguna manera del género del calor, el sol, al obrar por ella, no produciría alguno semejante a sí. Precisamente por esta virtud se dice que el sol es cálido, no sólo porque produce calor, sino también porque la virtud con que obra es conforme al calor. Sin embargo, con la misma virtud con que el sol produce calor, produce otros muchos efectos en los cuerpos inferiores, por ejemplo, la sequedad. Y así, el calor y la sequedad, que en el fuego son cualidades diversas, se atribuyen al sol por razón de una misma virtud. De igual modo, todas las perfecciones que convienen a los otros seres por diversas formas es necesario atribuirlas a Dios por razón de una misma virtud, que no es otra cosa que su propia esencia, ya que, como dijimos, nada puede ser accidental en El. Así, pues, llamamos *sabio* a Dios, no sólo en cuanto es autor de la sabiduría, sino también porque, en la medida que nosotros somos sabios, imitamos de alguna manera su virtud, que nos hace sabios. En cambio, no le llamamos *piedra,* aunque sea el hacedor de ella, porque el nombre de piedra significa un determinado modo de ser, que distingue la piedra de Dios; la piedra imita a Dios, en cuanto El es causa y razón de su ser, de la bondad y de otros atributos, igual que le imitan las demás criaturas.

1.961 Algo parecido a esto sucede en las potencias cognoscitivas y en las virtudes operativas humanas. El entendi-

1960-1962 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.95-96; Azagra, o.c., p.64-67; Robles, o.c., p.178 nt.1.
1960 Geiger, *La participation*... p.223s.
1961 Geiger, o.c., p.223 nt.3

miento conoce, por una sola virtud, todo lo que capta la parte sensitiva mediante diversas potencias, y además muchas otras cosas. Asimismo, en la medida que sea más elevado, el entendimiento podrá conocer con más unidad muchas cosas que un entendimiento inferior llega a conocer por muchos medios. La potestad real, por ejemplo, se extiende a todas las cosas que dicen relación a los diferentes poderes subordinados. Así, pues, también Dios, por su ser uno y simple, posee la perfección absoluta que los otros seres consiguen por diferentes medios y en un grado mucho menor.

1.962 Es evidente, por todo esto, la necesidad de dar a Dios muchos nombres. Comoquiera que no podemos conocerle naturalmente sino llegando a El por medio de sus efectos, es necesario que sean diversos los nombres con que expresamos sus perfecciones, así como son varias las perfecciones que encontramos en las cosas. Si, en cambio, pudiéramos entender la esencia divina como ella es y aplicarle un nombre propio, la expresaríamos con un solo nombre. Cosa que se promete a los que verán a Dios en su esencia: *En aquel día será uno el Señor y uno su nombre* (Zac 14,9).

Capítulo XXXVII

Dios es bueno

1.963 El resultado de la perfección divina, que acabamos de exponer, es la bondad de Dios.

Se dice que una cosa es buena por razón de su propia virtud: *porque la virtud hace bueno a quien la posee y convierte en buena su operación.* Mas la virtud *es una especie de perfección; pues decimos que un ser es perfecto cuando alcanza su propia virtud,* como consta en el libro VII de la *Física.* De esto se sigue que un ser es bueno en cuanto es perfecto. Por

1963-1966 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.112-113; Azagra, o.c., p.66-67; De Finance, *Etre et agir*... p.191; R. L. Patterson, *The concept of God in the philosophy of Aquinas* (London 1933); Gilson, *Le thomisme* p.185 nt.2 (Bibliogr.).

1963 Aristóteles, *Eth.* II 5 (1106a 15-17); *Phys.* VII 3 (246a 13-14); Santo Tomás, *In II Eth.* lect.6 (n.307-308); *In VII Phys.* lect.6 (n.920)

eso cada cual desea su perfección como el bien propio. Se ha demostrado ya que Dios es perfecto. Luego es bueno.

1.964 Ha quedado ya probado que hay un primer motor inmóvil, que es Dios. Pero Dios mueve como motor absolutamente inmóvil. Es decir, como término de un deseo. Dios, pues, por ser el primer motor inmóvil, es el primer objeto deseado. Ahora bien, un objeto puede ser deseado de dos modos: o porque realmente es bueno o porque aparece como bueno; de los dos el primero es realmente bueno. Ya que el bien aparente no mueve por sí mismo, sino en cuanto tiene alguna especie de bien; el bien real, en cambio, mueve por sí mismo. Por consiguiente, el primer ser deseado, que es Dios, es realmente bueno.

1.965 Comienza el Filósofo el libro I de la *Etica* con esta definición excelente: *El bien es lo que todas las cosas apetecen*. Es así que todas las cosas, a su manera, apetecen el ser actual, como lo evidencia el hecho de que cada cual se resiste naturalmente a la corrupción. Luego gozar de ser actual implica una razón de bien; según esto, cuando el acto es reemplazado por la potencia, sobreviene el mal, que es opuesto al bien, como lo demuestra el Filósofo. Pero Dios no está en potencia, porque es ser en acto, como ya se vio. Luego es realmente bueno.

1.966 La comunicación de ser y de bondad procede de la misma bondad. Y esto es claro por la naturaleza del bien y por la noción del mismo. Pues, naturalmente, el bien de cada uno es su acto y su perfección. Un ser obra precisamente en cuanto está en acto. Y obrando difunde en los otros el ser y la bondad. Por esto, según el pensamiento del Filósofo, es señal de perfección en un ser el hecho de que pueda *producir algo semejante a sí*. La razón de bien se funda en su apetibilidad, que es el fin y que también mueve al agente a obrar. Se dice, por esto, que el bien es *difusivo de sí mismo y del ser*. Pero esta difusión

1964 Aristóteles, *Eth.* II 6 (1106 a 16) *(Los filósofos antiguos* n.784)
1965 Aristóteles, *Eth.* I 1 (109a 2-3) *(Los filósofos antiguos* n.760); *Met* IX 9 (1051a 4-17); Santo Tomás, *In I Eth.* lect.1 (n.9-11); *In IX Met.* lect.10 (n.1883-1885).
1966 Aristóteles, *Meteor.* c.3 (380a 13-15); Péghaire, *L'axiome «Bonum est diffusivum sui» dans le néoplatonisme et dans le thomisme:* Rev. Univ Otawa 1 (1932) 5-30; Hayen, *La communication de l'être...* p.181

es propiedad de Dios, ya que hemos dicho que es causa del ser de las cosas, como ser esencialmente necesario. Es, por lo tanto, realmente bueno.

Capítulo XLIII

Dios es infinito

1.967 Como quiera que, según los filósofos enseñan, *lo infinito sigue a la cantidad*, es imposible atribuir a Dios la perfección de infinito causada por la multitud, porque ha quedado demostrado que no hay más que un Dios, que no admite composición de partes o accidentes. Tampoco puede atribuírsele la perfección de ser infinito en razón de la cantidad continua, ya que es incorpóreo. En consecuencia, queda solamente por averiguar si le conviene ser infinito por razón de una magnitud espiritual.

1.968 Esta magnitud espiritual se considera bajo dos aspectos: en cuanto a la potencialidad y en cuanto a la bondad o perfección de la propia naturaleza. Se dice, en efecto, que una cosa es más o menos blanca en la medida en que su blancura es completa. Se aprecia también la magnitud del poder por la grandeza de la acción o de los hechos. Pero, de estas magnitudes, una es consecuencia de la otra, porque, por el hecho mismo de que un ser está en acto, es activo; por lo tanto, en la medida en la que está completo en su acto, así es el modo de la magnitud de su virtud. Y así concluimos que las cosas espirituales son grandes en la medida en que son perfectas. En este sentido dice San Agustín: *En aquellas cosas que no son grandes por la masa, es lo mismo ser más grande que ser mejor*.

1.969 Debemos, pues, demostrar que Dios es infinito conforme a este modo de serlo. Pero no tomando infinito en un sentido de privación, como sucede en la cantidad dimensiva

1967-1980 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.125-129; Azagra, o.c., p.69s; Aristóteles, *Phys.* I 2 (185a 33-34); Santo Tomás, lect.3 (n.21); O. Argerami, *El infinito actual en Santo Tomás:* Sapientia 26 (1917) 217-232; L. Sweeney, S. I., *Bonaventure and Aquinas on the Divine Being as infinite:* Soutw. J. Phil. 5 (1974) 71-91; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.705; Id., *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.22 nt. 2; De Finance, *Etre et agir...* p.52.55.60.125.

o numeral, que, en efecto, de suyo ha de tener un fin; y por eso se llaman infinitos los seres que no lo tienen, porque se les privó de lo que naturalmente debían tener; por esta razón el infinito en ellos significa imperfección. En Dios, por el contrario, se ha de entender el infinito solamente con sentido negativo, porque no hay término ni fin en su perfección, sino que es el ser perfectísimo. En este sentido, por lo tanto, se debe atribuir a Dios la infinitud.

Todo ser naturalmente finito está determinado a un cierto género. Pero ha quedado demostrado que Dios no está bajo ningún género, sino que su perfección contiene la perfección de todos los géneros. Por lo tanto, Dios es infinito.

1.970 Todo acto inherente a un ser recibe la perfección del ser al que se inhiere, porque lo que está en otro está según el modo del sujeto. Por consiguiente, el acto que no existe en ningún ser no tiene término; por ejemplo, si hubiese una blancura existente por sí misma, su perfección no sería completa mientras no tuviera todo lo que pudiese tener de perfección de la blancura. Ahora bien, Dios es un acto que de ningún modo existe en otro, porque ya se ha probado que no es forma en ninguna materia ni ser inherente en alguna forma o naturaleza, porque El es su ser, como antes se ha probado. Resulta, pues, que es infinito.

1.971 Entre las cosas hay algunas que únicamente son potencia, como la materia prima; alguna que es solamente acto, que es Dios, y otras que son acto y potencia, como son todas las demás. Pero como la potencia se denomina por el acto, no puede rebasar el acto considerada en cada una de las cosas ni tampoco en absoluto. Y, en consecuencia, por ser la materia prima infinita en su potencialidad, hay que concluir que Dios, acto puro, es infinito en actualidad.

1.972 Un acto en tanto es más perfecto en cuanto tiene menos mezcla de potencia. De donde todo acto con mezcla de potencia tiene una perfección limitada; y, en cambio, el que no tiene mezcla de potencia no tiene límites en su perfección. Pero Dios es acto puro sin potencialidad alguna, como arriba se ha probado. Es, por tanto, infinito.

1970 Geiger, *La participation*... p.207.

1.973 El ser considerado en absoluto es infinito, porque puede ser participado de infinitas maneras. Si, pues, un ser determinado es finito, ha de ser limitado por algo extraño que de alguna manera sea su causa. Pero el ser divino no puede tener causa, porque es necesario de por sí. Luego su ser es infinito y El mismo infinito.

1.974 Todo lo que posee una perfección es tanto más perfecto cuanto más plenamente participa de dicha perfección. Mas es imposible encontrar, ni siquiera pensar, un modo más perfecto de poseer una perfección que el de ser perfecto por su esencia, y cuyo ser es su propia bondad. Tal es Dios; por consiguiente, de ningún modo puede pensarse algo mejor y más perfecto que Dios. Es, pues, infinito en la bondad.

1.975 Nuestro entendimiento se extiende en su operación hasta lo infinito; y una señal de esto es que, dada una determinada cantidad, nuestro entendimiento puede concebir otra mayor. Ahora bien, sería inútil esta ordenación del entendimiento al infinito si no se diera un inteligible infinito. Es necesaria, pues, la existencia de un ser inteligible infinito que sea el mayor de todos los seres. Y a este ser llamamos Dios. Dios es, pues, infinito.

1.976 El efecto no se extiende más allá de su causa. Y nuestro entendimiento no puede venir más que de Dios, que es causa primera de todo ser. Por consiguiente, no puede nuestro entendimiento pensar algo más perfecto que Dios. Si puede, por lo tanto, concebir un ser mayor que todo ser finito, queda, en conclusión, que Dios no es limitado.

1.977 Una virtud infinita no puede estar en una esencia limitada, porque todo ser obra por su forma, que es o su esencia o una parte de su esencia; y la virtud designa el principio de la acción. Ahora bien, Dios no tiene una virtud activa limitada, pues mueve en tiempo infinito, lo que no puede hacerse sino por una virtud infinita, como se ha demostrado. Concluiremos, pues, que la esencia de Dios es infinita.

1.978 Notemos, sin embargo, que esta razón vale para los que admiten la eternidad del mundo. Pero, aunque no se admitiera, se demuestra todavía mejor la opinión que afirma

ser infinita la virtud divina. En efecto, todo agente en tanto es más perfecto en sus operaciones en cuanto determina al acto a una potencia más remota; es necesario, por ejemplo, mayor poder para calentar el agua que para calentar el aire. Ahora bien, lo que absolutamente no es, dista infinitamente del acto y de ningún modo está en potencia. Por consiguiente, si el mundo fue creado de la nada, es necesario que sea infinita la virtud del creador.

1.979 Esta razón tiene también fuerza para probar la perfección infinita de la virtud divina ante los que admiten la eternidad del mundo. Confiesan, en efecto, que Dios es causa de la sustancia del mundo, aunque la consideran como sempiterna, diciendo que el Dios eterno es causa del mundo sempiterno de la misma manera que el pie, si existiese desde la eternidad, sería causa de la huella si desde la eternidad hubiera sido impresa en el polvo. Pero, admitiendo esta opinión, síguese también que la virtud de Dios es infinita, por la razón antes expuesta. Porque, o hayan sido creadas las cosas en el tiempo, como nosotros afirmamos, o hayan sido creadas desde la eternidad, como ellos pretenden, nada hay en la realidad que El no lo haya creado, por ser El principio universal del ser. Y, por lo tanto, creó sin una materia o potencia preexistente. Ahora bien, es necesario que la potencia activa esté en proporción con la potencia pasiva; en efecto, cuanto mayor es o se concibe una potencia pasiva, tanto mayor ha de ser la virtud activa que la determine al acto. Como quiera, pues, que una virtud limitada produce un efecto, presuponiendo la potencialidad de la materia, resta afirmar que la virtud de Dios, que no presupone potencia, no es limitada, sino infinita, y, en consecuencia, su esencia es también infinita.

1.980 La duración de una cosa es tanto mayor cuanto su ser tiene una causa más eficaz. Por lo tanto, aquello cuya duración es infinita, necesariamente ha de tener el ser por una causa de eficacia infinita. Ahora bien, la duración de Dios es infinita, pues se ha demostrado que es eterno. Y, como no tiene otra causa de su ser que El mismo, necesariamente ha de ser infinito.

1979 Santo Tomás, *De potentia* q.3 a.14 7a.

Capítulo LIII

Solución de la duda propuesta *

1.981 Puede ser resuelta fácilmente la dificultad propuesta, si se examina con diligencia la manera como existen en el entendimiento los seres entendidos.

Y para remontarnos, en cuanto nos sea posible, de nuestro entendimiento al conocimiento del entendimiento divino, se ha de notar que el objeto exterior captado por nosotros no existe en nuestro entendimiento en su propia naturaleza, sino que es necesario que esté en él su especie, por la que se hace entendimiento en acto. Actualizado por esta especie como por su propia forma, conoce el objeto mismo. Pero no de tal manera que el entender sea una acción que pase al objeto entendido, como la calefacción pasa al objeto calentado, sino que permanece en el inteligente. Sin embargo, este acto guarda alguna relación con el objeto entendido, porque la especie, que es principio de la operación intelectual en cuanto es forma, es semejanza del objeto.

1.982 Se ha de considerar también que el entendimiento, informado por la especie del objeto, entendiendo, forma en sí mismo una intención de la cosa entendida, que es precisamente su idea, expresada en la definición. Y es necesario que esto sea así porque el entendimiento conoce indiferentemente los objetos ausentes o presentes, en lo cual la imaginación con-

* En los capítulos LI y LII: *Razones para investigar cómo está en el entendimiento divino la multitud de los seres conocidos.*

1981-1984 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.151-154; W. W. Meissner, S. I., *Some aspects of the «Verbum» in the Texts of St. Thomas:* The Mod. Schoolm. 3 (1958-1959) 1-30; J. Chenevert, *Le Verbum dans Le commentaire sur les Sentences de Saint Thomas d'Aquin:* Sc. Ecclés. 13 (1961) 191-223; 359-390; Lonergan, *The concept of Verbum in the writings of St. Thomas:* Theol. Stud. 8 (1946) 349-392; 9 (1947) 35-79; 359-393; *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1966); G. Rabeau, *«Species», «Verbum». L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin* (Paris 1938); Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.182-184; De la Vaissière, *Le sens du mot «Verbe mental» dans les écrits de Saint Thomas:* Arch. 3 (1925) cah.2 p.168-175; Geiger, *Les rédactions successives de «Contra gentes» I 53 d'après l'autographe,* en *Saint Thomas aujourd'hui:* Recherch. de Phil. VI (Paris 1963) 221-240; Maritain, *Les degrés du savoir* p.803-805; Gardeil, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* III p.104-113; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.699.

1982 Lonergan, *La notion de Verbe...* p.157.160.

viene con el entendimiento. Pero el entendimiento tiene algo más, en cuanto que conoce el objeto abstraído de las condiciones materiales, sin las cuales no puede existir en la naturaleza. Y esto no puede realizarse si el entendimiento no forma en sí la intención dicha.

1.983 Esta intención, por ser como el término de la operación intelectual, es distinta de la especie inteligible que pone al entendimiento en acto, y que debe ser tenida como principio de la operación intelectual, aunque ambas sean semejanza del objeto entendido. Y de que la especie inteligible, que es forma del entendimiento y principio del entender, sea semejanza del objeto exterior, resulta que el entendimiento forma una intención, que es semejante al objeto, porque *tal como uno es, así son sus operaciones*. Y de que la intención entendida sea semejante a un objeto, síguese que el entendimiento, formando dicha intención, conoce el objeto mismo.

1.984 Por el contrario, el entendimiento divino no conoce por otra especie que por su esencia, como más arriba hemos demostrado. Pero su esencia es la semejanza de todos los seres. Y esto nos hace concluir que la concepción del entendimiento divino, en cuanto se conoce a sí mismo, y que es su propio verbo, no sólo es semejanza del mismo Dios entendido, sino también de todos los seres de quienes la esencia divina es la semejanza. Y, por lo tanto, Dios puede conocer la multitud de los seres mediante una sola especie inteligible, que es la esencia divina, y una única intención, que es el verbo divino.

LIBRO II

Capítulo I

Conexión del presente libro con el anterior

1.985 No es posible conocer una cosa a perfección desconociendo su obrar, porque por el modo y clase de la acción

1983 Ramírez, *De hominis beatitudine* I p.186 *(Opera omnia* III* p.252); Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.184; Lonergan, o.c., p.12.74.
1985-2032 M. Febrer, O. P., *Introducción al libro segundo:* o.c., I p.347-394.
1985-1986 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.271-275; G. Langevin, S. I., *L'action*

se aprecia el alcance y carácter de la facultad, que a su vez muestra la naturaleza de la cosa, ya que todo agente tiende a obrar según la naturaleza que posee cuando va a obrar.

Mas hay dos clases de operaciones, según enseña el Filósofo: una que permanece en el agente y le perfecciona, como el sentir, el entender y el querer; otra que termina en algo exterior y perfecciona al efecto producido por ella misma, como el calentar, el cortar y el edificar.

Ambas convienen a Dios: una, en cuanto entiende, quiere, goza y ama; otra, en cuanto da el ser a las cosas, las conserva y las gobierna. Pero como las acciones de la primera clase son perfección del agente, y las de la segunda lo son del efecto, y, por otra parte, el agente precede por naturaleza al efecto y es causa del mismo, es natural que las primeras sean razón de las segundas y las precedan naturalmente, como la causa al efecto. Cosa que aparece manifiesta en lo humano, pues el plan y el propósito del arquitecto son principio y razón de la edificación.

Por esto, la primera de estas operaciones, como simple perfección del agente, se apropia el nombre de *operación* o de *acción,* mientras que la segunda, por ser perfección de la obra, toma el nombre de *hechura;* de donde viene *hecho con las manos,* pues así se llama a lo que procede del arquitecto en virtud de esta acción.

1.986 De la primera de estas operaciones divinas hablamos en el libro anterior, donde se trató del conocimiento y voluntad divinos. De aquí que, para dar un tratado completo de la verdad divina, falta estudiar ahora la segunda clase de operaciones, a saber: aquellas por las cuales Dios produce y gobierna las cosas.

El orden a seguir lo podemos tomar de las palabras que nos han servido de lema. En efecto, habla éste, en primer lugar, de lo perteneciente a la meditación de la primera clase de operaciones al decir: *Medité en todas tus obras,* refiriéndose *obras* al entender y querer divinos; y continúa hablando de la meditación de la *hechura,* cuando dice: *y consideré lo hecho*

immanente d'après s. Thomas d'Aquin: Laval théol. phil. 30 (1974) 251-266; De Finance, *Etre et agir...* p.214-216; Lonergan, o.c., p.123-126.111.
1985 Aristóteles, *Phys.* VIII 8 (1050a 23-b2); Santo Tomás, lect.8 (n.1862-1865).

por tus manos, dándonos a entender con esto de *efectos de sus manos* el cielo, la tierra y todo aquello cuyo ser depende de Dios, como del arquitecto procede la hechura de sus manos.

CAPÍTULO IV

Distinto modo de considerar las criaturas el filósofo y el teólogo

1.987 Por lo dicho queda claro que la consideración de las criaturas atañe a la doctrina de la fe cristiana, en cuanto resalta en ellas cierta semejanza de Dios y en cuanto el errar sobre ellas induce a errar en lo divino. Pero la doctrina sobre la fe cristiana considera a las criaturas bajo distintas razones que la filosofía humana. Porque la filosofía humana las considera en sí mismas; de donde, según las diversas clases de cosas que haya, aparecen las diversas partes de la filosofía. Mas la fe cristiana las considera no en sí mismas—como el fuego en cuanto fuego—, sino en cuanto representan la grandeza divina y de uno u otro modo se ordenan a Dios, pues como se dice en el Eclesiástico: *De la gloria de Dios está llena su obra. ¿Acaso no hizo el Señor que los santos enumerasen todas sus maravillas?* (Eclo 42,16.17).

1.988 Por esto, el filósofo considera unas cosas sobre las criaturas y el creyente considera otras; porque el filósofo considera lo que de ellas se puede considerar atendiendo a la naturaleza de las mismas, como ocurre con el hecho de que el fuego vaya hacia arriba; el creyente considera a las criaturas atendiendo a la naturaleza de las mismas en relación con Dios, como que son creadas por Dios, que le están sometidas, etc.

De donde no se ha de achacar a imperfección de la doctrina de la fe el pasar de largo muchas propiedades de las cosas, como la figura del cielo y la cualidad del movimiento; pues ni siquiera el naturalista trata de aquellas propiedades de la línea que considera el geómetra, sino solamente aquellas que le atañen en cuanto es término del cuerpo natural.

1987-1989 SYLV. FERRAR., o.c., XIII p.279-280; RAMÍREZ, o.c., I 46 *(Opera omnia* III p.63); GILSON, *Le thomisme* p.35.36.37.
1987 ROBLES, o.c., p.401 nt.1.
1988 GEIGER, *La participation...* p.368.

1.989 Si el filósofo y el creyente coinciden en algo común sobre las criaturas, lo consideran bajo distintos principios; el filósofo argumentaría acudiendo a las causas propias de las cosas, mientras que el creyente acudiría a la causa primera; por ejemplo: porque así está revelado por Dios, o porque esto resulta en gloria de Dios, o porque el poder de Dios es infinito. De aquí que se deba llamar suprema sabiduría, puesto que versa sobre la causa altísima, según aquello del Deuteronomio: *Está es vuestra sabiduría y entendimiento a los ojos de los pueblos.* Y por esto la filosofía le sirve como a principal. Y, por lo tanto, la sabiduría divina parte a veces de principios de la filosofía humana, pues, aun entre los filósofos, la filosofía primera se sirve de las pruebas de todas las ciencias para mostrar su tesis.

CAPÍTULO XLVIII

Las sustancias intelectuales obran con libertad

1.990 Con esto se evidencia que dichas sustancias obran libremente.

Se ha puesto en claro que obran por voluntad, pues, por conocimiento intelectual, tienen un juicio de lo que han de obrar. Mas deben gozar también de libertad, si es que son dueñas de sus actos, como ya quedó demostrado. En consecuencia, tales sustancias obran libremente.

1.991 Como *es libre quien se pertenece a sí mismo,* quien no se determina por sí mismo a obrar no obra libremente. Pero lo que no se mueve u obra si no es movido por otro no se determina por sí mismo a obrar. Luego solamente las cosas que se mueven a sí mismas obran libremente. Y estas cosas son precisamente las que obran deliberadamente, porque en el que se mueve a sí mismo se encuentra parte que mueve y parte movida, y la que mueve es el apetito movido por el

1990-1994 SYLV. FERRAR., o.c., XIII p.380-381; A. FERNÁNDEZ, *La libertad en Santo Tomás:* Est. fil. 23 (1974) 409-418 (bibliogr.); A. COMBES, *Le problème de la liberté d'après S. Thomas:* Divinitas 18 (1974) 106-114.
1990 ARISTÓTELES, *Met.* I 2 (982b 26); SANTO TOMÁS, lect.3 (n.58).
1991 ARISTÓTELES, *Metafísica* II 2 (982 b.26) *(Los filósofos antiguos* n.608).

entendimiento, la imaginación o los sentidos, a los cuales pertenece deliberar, aunque de entre éstos solamente juzgan libremente los que se mueven a sí mismos. Ahora bien, ninguna potencia capaz de enjuiciarse se mueve a juzgar sin antes volver sobre su acto, porque para que se mueva a juzgar es preciso que conozca su dictamen, cosa propia del entendimiento. En conclusión: los *movimientos* y *acciones* de los animales irracionales son en cierto sentido *libres,* pero carecen de libre decisión; los inanimados, que se mueven solamente por otros, no tienen acciones ni movimientos libres: los intelectuales tienen *libertad* no sólo de acción, sino de *determinación,* que es tener voluntad libre.

1.992 La forma aprehendida es principio de acción en tanto que se aprehende bajo la razón de bien o de conveniencia; pues la acción exterior, en aquellos que se mueven a sí mismos, procede del dictamen con que se juzga la bondad o conveniencia de algo por dicha forma. Luego, si el que decide se mueve a sí mismo a determinarse, es natural que ha de moverse a ello por una forma aprehendida superior, que no puede ser otra que la misma razón de bondad y conveniencia determinados. Por tanto, solamente se mueven a sí mismas en sus determinaciones aquellas cosas que aprehenden la razón general de bien y conveniencia. Mas sólo las intelectuales son de esta condición. En consecuencia, sólo las intelectuales se mueven a sí mismas para obrar y para determinarse. Consiguientemente, sólo ellas son libres en determinarse, que es lo mismo que tener libre albedrío.

1.993 Para que siga a un concepto universal un movimiento o una acción es necesario que intermedie una aprehensión particular, puesto que el movimiento y la acción se verifican en lo particular. Pero el entendimiento tiende naturalmente a la aprehensión de lo universal. Luego, para que de una aprehensión intelectual proceda un movimiento o acción cualquiera, es preciso que la concepción universal del entendimiento sea aplicada a lo particular. Mas el universal contiene en potencia muchos particulares, y, por tanto, la aplicación de la concepción intelectual puede ser a muchos y diversos casos particulares. Consiguientemente, el juicio práctico del entendimiento no está determinado a una cosa solamente. En consecuencia, todos los seres intelectuales tienen libre albedrío.

1.994 Las cosas que carecen de libertad de determinación o juicio es o porque no gozan de dictamen alguno, cual ocurre con las que no tienen conocimiento, como las piedras y las plantas, o porque lo tienen ya determinado a una cosa por la naturaleza, como los animales irracionales; por ejemplo, la oveja—y así ocurre a otros animales—juzga por instinto natural al lobo como algo nocivo para ella y, en consecuencia, huye de él. Así, pues, los seres que gozan de juicio práctico, no determinado por la naturaleza a una cosa, tendrán libre albedrío. Tales son todos los que tienen entendimiento. Pues el entendimiento no sólo aprehende este bien o el otro, sino el mismo bien común. Por donde, como el entendimiento mueve a la voluntad en virtud de la forma aprehendida, y, por otra parte, es ley universal que el motor y el móvil hayan de ser proporcionados, la voluntad de la sustancia intelectual no estará determinada por la naturaleza sino al bien común. Luego todo lo que se ofrezca bajo razón de bien podrá ser término de la inclinación de la voluntad, sin que intervenga determinante natural alguno contrario que lo prohíba. Por tanto, todos los seres intelectuales gozan de voluntad libre, proveniente del juicio del entendimiento. Esto equivale a tener libre albedrío, cuya definición es *dictamen libre de la razón.*

Capítulo LII

En las sustancias intelectuales creadas son distintos el ser y lo que es

1.995 Aunque las sustancias intelectuales no son corpóreas, ni están compuestas de materia y forma, ni existen en la materia como formas materiales, no por ello se ha de pensar que se adecuen a la simplicidad divina. Hay en ellas cierta composición resultante de la diferencia entre *el ser* y *lo que es.*

1995-2002 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.388-391; Descoqs, *Theol. Nat.* I p.695; De Finance, *Etre et agir...* p.102s; F. Marxuach, *Non videtur posse admitti sanctum Thomam demonstrare voluisse essentiam creaturarum a sua existentia realiter distingui:* Anal. sacra tarracon. 7 (1931) 285-326.

1995 Robles, o.c., p.535 nt.1.

1.996 Si un ser es subsistente, nada se le puede añadir que no sea su propio ser. Porque incluso en aquellas cosas que no son subsistentes, lo que en ellas se da y no pertenece a su ser está ciertamente unido a ellas, pero no forma una sola cosa con su ser sino accidentalmente, en cuanto es un solo sujeto el que tiene el ser y lo que hay además del ser; por ejemplo, a Sócrates, además de su ser sustancial, se le añade la blancura, la cual es ciertamente diversa de su ser sustancial, porque no es lo mismo ser Sócrates y ser blanco, a no ser accidentalmente. Luego, si el ser no estuviese en sujeto alguno, no habría modo de unirle lo que es aparte de su ser, pues el ser, en cuanto tal, no admite diversidad. Puede, sin embargo, distinguirse por algo sobreañadido; así, el ser de la piedra difiere del ser del hombre. Por lo tanto, lo que es ser subsistente no puede ser sino uno. Demostróse ya que Dios es su ser subsistente En consecuencia, nada fuera de El puede ser su ser. Conviene, pues, que en toda sustancia, excluido Dios, una cosa sea la sustancia y otra su ser.

1.997 La naturaleza común, considerada en abstracto, no puede ser más que una, aunque pueden hallarse muchos que tengan dicha naturaleza. Pues si la naturaleza *animal* subsistiera absolutamente separada, carecería de los atributos del hombre y también de los del buey, y no sería solamente animal, sino hombre o buey, porque, suprimidas las diferencias constitutivas de las especies, la naturaleza del género resta indivisa, ya que las mismas diferencias que constituyen las especies son las que dividen el género. Así, pues, si el *ente* es común, a modo de género, el ente particular subsistente por sí no puede ser más que uno. Pero si no se especifica por las diferencias, como sucede al género, sino que se individualiza por las notas concretas de este o de aquel ente—como en verdad sucede—, podemos concluir con mayor razón que este ente concreto y subsistente por sí no puede ser más que uno. Conclúyese, pues, que, siendo Dios el ser subsistente, nada fuera de El puede ser su ser.

1.998 Es imposible que se den dos seres absolutamente infinitos, porque el ser que es absolutamente infinito incluye

1997 GEIGER. *La participation...* p.195 nt.1 204.

toda la perfección de ser; y así, si a los dos se atribuyera la infinitud, no se hallaría en qué distinguir al uno del otro. Y como el ser subsistente debe ser infinito, pues no está limitado por ningún sujeto recipiente, por eso es imposible que haya otro ser subsistente fuera del primero.

1.999 Si se da algo que sea subsistente por sí, nada le convendrá sino lo propio del ente en cuanto tal, pues lo que se predica de otro no esencialmente, sino porque está en él, conviénele sólo accidentalmente por ser sujeto; de ahí que, si se le considera separado del sujeto, en modo alguno le conviene. Ahora bien, tener razón de efecto no puede convenirle al ente en cuanto tal, porque entonces todo en absoluto tendría razón de efecto, y, por tanto, en el orden de las causas habría que proceder indefinidamente, lo cual es imposible. Luego el ente subsistente no puede tener razón de efecto, y, consiguientemente, en ningún efecto se identifican esencia y existencia.

2.000 Lo sustancial de cada cosa está insertado en ella y no le viene de otro; así, ser actualmente luminoso no es de la sustancia del aire, porque lo recibe de otro. Es así que toda cosa creada recibe el ser de otro, pues de lo contrario no sería causada. Luego en ninguna sustancia creada se identifican el ser y la esencia.

2.001 Como todo agente obra en cuanto está en acto, al primer agente, que es perfectísimo, le convendrá estar en acto perfectísimo. Una cosa está más perfectamente en acto cuando tal acto está más próximo al fin de la generación; porque, en todo tránsito de potencia al acto, el acto es temporalmente posterior a la potencia. Además, más perfectamente está en acto el acto mismo que aquello que lo posee, pues a él debe su actualidad. Supuesto esto y constando, por lo dicho anteriormente, que sólo Dios es el primer agente, dedúcese que sólo a El conviene estar en acto perfectísimo, es decir, ser acto perfectísimo. El es, pues, el ser en quien termina toda generación y todo movimiento; pues tanto la forma como el acto están en potencia mientras no reciben el ser. Luego única-

2000 HAYEN. *L'intentionnel selon saint Thomas* p.241.

mente a Dios le pertenece ser su existencia, como únicamente le pertenece ser el primer agente.

2.002 Además, el mismo ser conviénele al primer agente en virtud de su propia naturaleza; pues el ser de Dios es su sustancia, como ya se demostró (l.1, c.22). Ahora bien, lo que conviene a uno en virtud de su propia naturaleza no conviene a otros sino a modo de participación, así como el calor se comunica a los cuerpos mediante el fuego. Luego el mismo ser dase a todos los demás a modo de participación por el primer agente. Es así que lo que conviene a alguno por participación no es su sustancia. En consecuencia, es imposible que la sustancia de un ser, excluido el primer agente, sea su ser mismo.

Capítulo LIII

En las sustancias intelectuales creadas hay acto y potencia

2.003 De lo dicho se infiere claramente que en las sustancias intelectuales creadas hay composición de acto y potencia.

Doquier se hallan dos cosas de las cuales una es complemento de la otra, la relación entre ambas es como la relación de la potencia al acto, pues nada se completa sino por el propio acto. Es así que en la sustancia intelectual creada se encuentran dos cosas, a saber, la sustancia tal y su ser, que no es la misma sustancia, como ya se demostró. Su ser es el complemento de la sustancia existente, ya que una cosa está en acto en cuanto tiene el ser. Dedúcese, pues, que en cualquiera de dichas sustancias hay composición de acto y potencia.

2.004 Lo que hay en otro por causa del agente debe ser acto, pues propio del agente es dar actualidad a las cosas. Ya se demostró que todas las sustancias creadas reciben el ser del

2002 Geiger, o.c., p.210 nt.1.
2003-2006 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.391; De Finance, *Etre et agir*... p.103; Lonergan, o.c., p.10; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.699; Id., *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.181ss; Rahner, *Geist in Welt* p.112 nt.81 (vers. españ. p.168 nt.82).
2003 Santo Tomás, *In II Sent.* d.3 q.1 a.1; *De spirit. creat.* a.1.
2004 Hayen, *La communication de l'être*... p.85.

primer agente, y que tales sustancias son causadas, porque reciben el ser de otro. Luego el ser está en las sustancias creadas como un acto de las mismas. Ahora bien, lo que recibe al acto es potencia, pues el acto, en cuanto tal, dice relación a la potencia. Luego en cualquier sustancia creada hay acto y potencia.

2.005 Todo el que participa de algo se compara a aquello de que participa como la potencia al acto, pues por aquello que participa hácese el participante actualmente tal. Como ya se demostró anteriormente que sólo Dios es esencialmente ser y que todo lo demás participa su ser, toda sustancia creada se compara a su propio ser como la potencia al acto.

2.006 La semejanza de una cosa con su causa agente se realiza mediante el acto, pues el agente produce algo semejante a sí en cuanto está en acto. Es así que la semejanza de cualquier sustancia creada con Dios es mediante el mismo ser, como arriba se demostró. Luego, comparativamente, para todas las sustancias creadas el ser es su acto. Y de esto se sigue que en toda sustancia creada hay composición de acto y potencia.

Capítulo LIV

No es lo mismo estar compuesto de sustancia y ser que de materia y forma

2.007 No obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de sustancia y ser, aunque ambas consten de potencia y acto.

En primer lugar, porque la materia no es la sustancia de la cosa, pues de ello se seguiría que todas las formas serían accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas. Por el contrario, la materia es parte de la sustancia.

2005 Santo Tomás, *Quodl.* III a.20; *S. th.* I q.75 a.5,4.°; q.47 a.1c.; Geiger, o.c., p.165.
2006 Hayen, *La communication de l'être*... p.64 nt.4.65.72.73.108.109.
2007-2010 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.392-393; Gilson, *L'être et l'essence* p.100.105.106; Id., *Le thomisme* p.48.49.50; De Finance, o.c., p.117.
2007 Fabro, *Partecipazione e causalità*... p.338 nt.1 645; Gilson, *Le thomisme* p.48.49.50.

En segundo lugar, porque el ser no es el acto propio de la materia, sino de la sustancia del todo. Su acto, pues, es el ser del que podemos decir que *es*. El ser no se dice de la materia, sino del todo. Luego no puede decirse que la materia *es,* sino que la sustancia es lo que es.

En tercer lugar, porque tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden; pues la forma, comparada con el ser, es como la *luz* con la *iluminación* o la *blancura* con el hecho de *blanquear.*

Además, porque el ser con respecto a la forma es como el acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el ser; así, la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz.

2.008 Luego en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma, separadamente, pueden significar lo que es ni tampoco el ser. Sin embargo, puede decirse que la forma es aquello *por lo que es* una cosa, puesto que es el principio del ser; y la sustancia toda, *lo que es;* y el ser, lo que hace que una sustancia se denomine *ente.*

Pero en las sustancias intelectuales, que no están compuestas de materia y forma, como ya se probó, y cuya forma es sustancia subsistente, la forma es *lo que es;* y el ser, su acto; y *por lo que es,* la sustancia intelectual.

De ahí que en ellas hay sola composición de acto y potencia, o sea, de sustancia y ser, llamada por algunos composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es.*

2.009 Sin embargo, en las sustancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma sustancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la sustancia ya compuesta y del ser, la cual puede también llamarse composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es.*

2.010 Esto, pues, manifiesta que la composición de acto y potencia comprende más que la composición de materia y

2008 HAYEN, *La communication de l'être...* p.75; FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.578; GILSON, *Le thomisme* p.50.
2010 HAYEN, *La communication de l'être...* p.71.72.

forma. Luego la materia y la forma dividen la sustancia natural, mientras que la potencia y el acto dividen al ser común. Y por esto, cuanto se deriva de la división de potencia y acto, en cuanto tales, es común a las sustancias materiales e inmateriales creadas, como *recibir* o *ser recibido, perfeccionar* o *ser perfeccionado.* Por el contrario, cuanto es propio de la materia y de la forma, en cuanto tales, como *ser engendrado* y *corromperse* y otras cosas parecidas, esto es exclusivo de las sustancias materiales y en modo alguno conviene a las sustancias inmateriales creadas.

CAPÍTULO LXVI

Contra los que opinan que el entendimiento y el sentido son una misma cosa

2.011 Parecida a la anterior fue la postura de ciertos filósofos antiguos, que opinaban que el entendimiento no se diferencia del sentido. Lo cual es realmente imposible.

El sentido se encuentra en todos los animales. Los animales distintos del hombre no tienen entendimiento. Lo cual manifiéstase en cuanto que no realizan cosas diversas y opuestas, como los seres dotados de inteligencia; por el contrario, como movidos por la naturaleza, ejecutan algunas operaciones determinadas y uniformes dentro de su misma especie, así como la golondrina, que construye siempre el mismo nido. Luego el entendimiento y el sentido se diferencian.

2.012 El sentido conoce únicamente lo singular, pues toda potencia sensitiva conoce por especies individuales, porque recibe las especies de las cosas a través de los órganos corpóreos. El entendimiento, sin embargo, conoce lo universal, como se demuestra experimentalmente. Luego el entendimiento se diferencia del sentido.

2.013 El conocimiento sensitivo se extiende exclusivamente a lo corporal. Y esto es evidente, pues las cualidades sensibles, que son los objetos propios de los sentidos, se hallan

2011-2015 SYLV. FERRAR., o.c., XIII p.437-439; FEBRER, o.c., p.387.
2011 ARISTÓTELES, *De anima* III 3 (427a 21-29); SANTO TOMÁS, *Lect.4* (n.617-618; 621-622).

únicamente en las cosas corporales, y sin ellas el sentido no podría conocer. El entendimiento, sin embargo, conoce lo incorpóreo, como la sabiduría, la verdad y las relaciones de las cosas. Luego el entendimiento y el sentido no son la misma cosa.

2.014 El sentido ni se conoce a sí mismo ni a su operación: la vista no se ve a sí misma ni se percata de que ve, porque esto pertenece a una potencia superior, como se prueba en el libro *Del alma*. El entendimiento, sin embargo, se conoce a sí mismo y conoce también que entiende. Luego no son lo mismo entendimiento y sentido.

2.015 El sentido se atrofia por la impresión de un sensible excesivo. Mas el entendimiento no se atrofia por un inteligible excesivo; al contrario, quien entiende lo más alto puede, en consecuencia, entender lo más bajo. Luego una es la potencia intelectiva y otra la sensitiva.

Capítulo LXVIII

De qué modo la sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo

2.016 Por las razones expuestas podemos concluir que la sustancia intelectual puede unirse al cuerpo como forma.

Si la sustancia intelectual no se une al cuerpo como motor solamente, como dijo Platón, ni se une a él mediante los fantasmas, como dijo Averroes, sino como forma, ni tampoco el entendimiento, con que el hombre entiende, es una disposición de la naturaleza humana, como dijo Alejandro, ni la complexión, según Galeno, ni la armonía, según Empédocles, ni cuerpo, ni sentido, ni imaginación, como dijeron los antiguos, resta, pues, que el alma humana es una sustancia intelectual unida al cuerpo como forma. Lo cual ciertamente puede demostrarse de este modo:

2016-2024 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.441-447; Febrer, o.c., p.389s.; Hayen, *La communication de l'être...* p.117-118; De Finance, *Etre et agir...* p.267; Maritain, *Réflexions sur l'intelligence* (Paris 1924) p.66-68; G. Trapp, *Humanae animae competit uniri corpori. Überlegungen zu einer Philosophie des menschlichen Ausdrucks:* Schol. 27 (1952) 382-399.

2016 Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.338s

Para que una cosa sea forma sustancial de otra se requieren dos condiciones. De las cuales la primera es que la forma sea principio sustancial del ser de aquello que informa; y digo principio, no eficiente, sino formal, por el que una cosa es y se denomina *ser*. De donde se deduce la segunda condición, a saber, que la forma y la materia convengan en un ser; cosa que no sucede con el principio eficiente y lo que de él recibe el ser. Y tal es el ser con que subsiste la sustancia compuesta, que, constando de materia y forma, es una en cuanto al ser. Sin embargo, el que la sustancia intelectual sea subsistente no le impide ser principio formal del ser de la materia, en cuanto comunica su ser a la materia. Porque no hay inconveniente para que el ser por el cual subsiste el compuesto sea el ser de la misma forma, pues el compuesto no es a no ser por la forma, y separados no pueden subsistir.

2.017 Se puede objetar que la sustancia intelectual no puede comunicar su ser a la materia corporal, resultando de ello un solo ser para la sustancia intelectual y para la materia corporal, porque a géneros diversos corresponden diversos modos de ser, y el ser más noble corresponde a la sustancia más noble.

No habría inconveniente en afirmarlo si dicho ser fuera del mismo modo ser de la materia y de la sustancia intelectual. Pero no sucede así, pues es de la materia corporal como recipiente y sujeto para algo más elevado, y de la sustancia intelectual lo es como principio y en conformidad con su propia naturaleza. Nada impide, por tanto, que la sustancia intelectual, que es el alma humana, sea forma del cuerpo.

2.018 Y esto nos mueve a considerar la admirable conexión de las cosas. Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior, como algunas

2017 Hayen, *La communication de l'être...* p.75.

2018-2024 Hayen, o.c., p.117.118.211; Geiger, *La participation...* p.246 nt.3.

2018 Robles, o.c., p.595 nt.1; Péghaire, *«Intellectus» et «ratio» dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.78; Hayen, *La communication de l'être...* p.63.92.176 nt.2, 177.229.299; Santo Tomás, *In II Sent.* d.9 q.1 a.6; d.24 q.2 a.1; d.39 q.3 a.1; *In III Sent.* d.26 q.2 a.1; *III C.G.* c.97; *De verit.* q.8 a.15; q.14 a.1 ad 9; q.15 a.1; q.16 a.1.; *De pot.* q.5 a.3 obi.11; q.6 a.19; *De malo* q.16 a.1; *De spirit. creat.* q.1 a.2; *Quodl.* VI a.19; *In «De causis»* prop. 2.

especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra. Por lo cual dice Dionisio que *la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores*. Esto da lugar a considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las sustancias intelectuales, como se ve por su manera de entender. Por eso se dice que el alma humana es como *horizonte* y *confín* de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo.—Y no es menor la unidad resultante de la sustancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla la forma a la materia, resulta mayor unidad.

2.019 Mas, aunque el ser de la forma y de la materia sea uno, no es necesario, sin embargo, que la materia se adecue siempre al ser de la forma. Más aún, cuanto más noble es la forma tanto más sobrepasa en su ser a la materia. Esto puede verse fijándose en las operaciones de las formas, por cuya consideración conocemos las naturalezas de las mismas, porque cada cual obra en conformidad con su ser. De donde la forma, cuya operación excede la condición de la materia, superará también por la dignidad de su propio ser a la materia.

2.020 Encontramos también ciertas formas ínfimas incapaces de realizar otra operación que aquella que las cualidades dispositivas de la materia alcanzan, como lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco, lo raro, lo denso, lo pesado y lo leve y otros parecidos, como las formas de los elementos. Luego estas formas son totalmente materiales y totalmente inmersas en la materia.

2.021 Sobre éstas están las formas de los cuerpos mixtos, que, aunque no sobrepasan las operaciones de las citadas cualidades, producen, sin embargo, a veces aquellos efectos por un poder superior, que se sigue a su especie, recibido de los cuerpos celestes; así, el imán atrae al hierro.

2.022 Y sobre éstas hay algunas formas cuyas operaciones se extienden a ciertos efectos que exceden el poder de dichas cualidades, sirviéndoles, sin embargo, éstas orgánicamente para sus operaciones. Tales son las almas de las plantas, las cuales se asemejan en poder no sólo a los cuerpos celestes, rebasando las cualidades activas y pasivas, sino también a los motores de éstos, en cuanto son principio de movimiento para los seres vivientes que se mueven a sí mismos.

2.023 Sobre estas formas encuéntranse otras semejantes a las sustancias superiores no sólo en moverse, sino también, de algún modo, en el conocer; y, aunque son capaces para las operaciones que ni orgánicamente pueden realizar las predichas cualidades, precisan, no obstante, de un órgano corpóreo para ejecutarlas. Tales son las almas de los animales brutos. El sentir y el imaginar no se realizan calentando o refrigerando, aunque ambas cosas sean necesarias para la buena disposición del órgano.

2.024 Y sobre todas estas formas hay una semejante a las sustancias superiores incluso en cuanto al género de conocimiento, que es el entender, y, en consecuencia, es capaz de la operación que se realiza plenamente sin órgano corpóreo. Esta es el alma intelectiva, porque el entender no se ejecuta con órgano corporal. Por eso es necesario que aquel principio por el que el hombre entiende, que es el alma intelectiva y excede la condición de la materia corporal, no esté totalmente sujeto a la materia ni inmerso en ella, como las otras formas materiales. Lo que manifiesta su operación intelectual, para la cual no comunica con la materia corporal. Sin embargo, como el entender del alma humana precisa de potencias que obran mediante órganos corpóreos, es decir, de la imaginación y del sentido, por esto mismo se comprende que naturalmente se une al cuerpo para completar la especie humana.

CAPÍTULO LXIX

Solución a los argumentos con que arriba se prueba que la sustancia intelectual no puede unirse al cuerpo como forma

2.025 Consideradas estas razones, no es difícil solucionar las objeciones opuestas anteriormente contra dicha unión.

La primera razón parte de un falso supuesto. El cuerpo y el alma no son dos sustancias actualmente existentes, sino que de ellas hácese una sustancia actualmente existente; el cuerpo del hombre no es actualmente el mismo cuando el alma está presente que cuando está ausente, pues quien le da el ser actual es el alma.

2.026 Lo que se objeta en segundo lugar, que la materia y la forma están contenidas en un mismo género, será falso si se consideran ambas como especies de un mismo género, pero no si se consideran como principios de una misma especie, pues la sustancia intelectual y el cuerpo que, existiendo separadamente, son especies de géneros diversos, en cuanto se unen, son como principios de un solo género.

No es necesario que la sustancia intelectual sea forma material, aunque su ser esté en la materia, como indicaba la tercera razón. Pues no está en la materia como inmersa en ella o totalmente comprendida por ella, sino de otro modo, como ya se dijo.

2.027 No se rechaza, sin embargo, porque la sustancia intelectual se una al cuerpo como forma, lo dicho por los filósofos de que el entendimiento está separado del cuerpo. En el alma hay que considerar su esencia y su potencia. Según su esencia, da el ser a tal cuerpo, y según su potencia, realiza sus propias operaciones. Si, pues, la operación del alma se realiza mediante un órgano corporal, es necesario que la potencia del alma, que es principio de tal operación, sea acto de aquella parte del cuerpo por la que se realiza la operación, como la vista es acto del ojo; mas si su operación no se realiza mediante un órgano corporal, su potencia no será acto de cuerpo alguno. Y por esto se dice que el entendimiento está *separado;* no *sin que* la sustancia del alma, cuya potencia es el entendimiento, o sea, el alma intelectiva, sea acto del cuerpo, como forma que da el ser a dicho cuerpo.

2025-2028 SYLV. FERRAR., o.c., XIII p.448-449

2.028 Y no es necesario, si el alma es, según su sustancia, forma del cuerpo, que todas sus operaciones se realicen mediante el cuerpo y, por ello, todas sus potencias sean actos de cuerpo alguno, como indicaba la quinta razón. Pues ya se demostró que el alma humana no es una forma totalmente inmersa en la materia, porque de todas las otras formas es ella la que está más elevada sobre la materia. Luego puede realizar operaciones sin el cuerpo, es decir, independizándose de él en el obrar, pues tampoco depende del cuerpo en cuanto al ser.

2.029 Todo esto manifiesta que las razones con que Averroes se empeñó en defender su opinión no prueban que la sustancia intelectual no pueda unirse al cuerpo como forma

Los conceptos que Aristóteles atribuye al entendimiento posible, que es *impasible, inmixto y separado,* no fuerzan a confesar que la sustancia intelectual no esté unida al cuerpo como forma que da el ser. Pues son verdaderos, aunque se diga que la potencia intelectiva, llamada por Aristóteles *potencia perspectiva,* no es acto de un órgano a través del cual ejerciera su operación. Y esto lo declara por su propia demostración; porque por la operación intelectual mediante la cual entiende todo, demuestra que es inmixto o separado, pues la operación pertenece a la potencia como a su propio principio.

De donde se ve que la demostración de Aristóteles no lleva a concluir que la sustancia intelectiva no se una al cuerpo como forma. Si decimos que la sustancia del alma está unida con el cuerpo en cuanto al ser y que el entendimiento no es acto de ningún órgano, no se sigue que el entendimiento tenga *una naturaleza* (hablo de naturalezas sensibles), pues no se dice que sea *armonía* o *razón de algún órgano,* como dice Aristóteles del sentido, el cual es *cierta razón del órgano.* Luego el entendimiento no tiene operación común con el cuerpo.

Además, que al decir Aristóteles que el entendimiento es

2029 ARISTÓTELES, *De anima* I 5 (411 b.11-19).

inmixto o separado no intenta excluir que sea parte o potencia del alma, la cual es forma de todo el cuerpo, se evidencia por lo que dice al final del libro I *Sobre el alma* contra aquellos que afirmaban que el alma tiene sus diversas partes en las diversas partes del cuerpo: *Si toda el alma contiene todo el cuerpo, es necesario que cualquiera de sus partes contenga algo del cuerpo.* Pero *eso parece imposible. Porque es difícil imaginar qué parte contiene el entendimiento o cómo la contiene.*

2.030 Es evidente también que como el entendimiento no es acto de ninguna parte del cuerpo, no se sigue que su recepción sea la recepción de la materia prima, pues tanto su recepción como su operación se realizan sin órgano corpóreo.

Ni siquiera se suprime la potencia infinita del entendimiento; porque no se dice que su potencia está en la magnitud, sino que se funda en la sustancia intelectual, como ya se dijo.

Capítulo LXXVII

No es imposible que el entendimiento posible y el agente convengan en la única sustancia del alma

2.031 Que la luz inteligible connatural a nuestra alma baste para activar el entendimiento agente, lo ve quien considere la necesidad de contar con el entendimiento agente. Porque el alma aparecía en potencia respecto de los inteligibles, como el sentido respecto de los sensibles; y así como no sentimos siempre, tampoco entendemos siempre. Y estos inteligibles que entiende el alma intelectiva humana, dijo Platón que eran inteligibles en sí mismos, es decir, *ideas;* y no era necesario contar con el entendimiento agente para los inteligibles. Mas, si esto fuera verdadero, sería necesario que cuanto más inteligibles son algunas cosas, más las entendiéramos. Y esto es falso, pues resulta que lo más próximo al sentido es para nosotros lo más inteligible, cuando, considerado en sí, es realmente menos inteligible. De donde Aristóteles decidióse a establecer que lo inteligible para nosotros no es por sí mismo

2031 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.488-489; Lonergan, *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.81-85

inteligible, sino que nace de las cosas sensibles. Por esto fue necesario que pusiera una potencia o facultad para hacer esto. Y es el entendimiento agente. Luego el entendimiento agente está para hacer los inteligibles proporcionados a nosotros. Esto no excede el alcance de la luz inteligible que nos es connatural. Luego nada impide atribuir la acción del entendimiento agente a la luz de nuestra alma, y sobre todo cuando Aristóteles compara el entendimiento agente a la luz.

Capítulo XCVI

Las sustancias separadas no toman el conocimiento de lo sensible

2.032 Es también evidente que su operación intelectual no se realiza en el tiempo, pues así como lo inteligible actualmente no está en lugar, así son también sin tiempo, pues el tiempo se sigue al movimiento local, y domina sólo a lo que de algún modo ocupa lugar. El entender, pues, de la sustancia separada está sobre el tiempo; mas no así el nuestro tomado de los fantasmas, que lo tienen coartado; de aquí que nuestro entendimiento junte al tiempo el pasado o el futuro en su composición y división, no al entender las *esencias,* que entiende abstrayendo de las condiciones sensibles que las rodean; y por eso prescinde del tiempo y de todas las demás. Mas compone y divide aplicando lo inteligible, de antemano abstraído de las cosas, y en ello necesita coentender el tiempo.

LIBRO III

Capítulo I

Proemio

2.033 Anteriormente se demostró que, entre todos los seres, hay un primer ser que posee plenamente la perfección,

2032 Sylv. Ferrar., o.c., XIII p.572-578 *(576);* Lonergan, o.c., p.64-176; Haven, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.148; Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas* p.68 nt.2.

2033-2038 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.4.5; De Finance, *Etre et agir...* p.324.

2033-2035 J. M. Alcaide, O. P., *Introducción al lib. III de la «Suma contra los gentiles»* (BAC, II) p.378.

a quien llamamos Dios, el cual, de la abundancia de su propia perfección distribuye el ser a todo cuanto existe; comprobándose así que no sólo es el primero de los seres, sino también el principio de todas las cosas. Pero da el ser a los demás no por necesidad de naturaleza, sino al arbitrio de su voluntad, como consta por lo dicho, de donde resulta que es el Señor de todas sus criaturas, pues somos señores de cuanto está sujeto a nuestra voluntad. Y este dominio que tiene sobre las cosas que produjo es perfecto, puesto que para producirlas no precisó ayuda de ningún agente exterior ni se valió de la materia, pues es el Hacedor universal de todo el ser.

2.034 Cada una de las cosas producidas por voluntad de un agente está ordenada a un fin determinado por ese mismo agente; porque, siendo el bien y el fin el objeto propio de la voluntad, es necesario que cuanto proceda voluntariamente esté ordenado a algún fin. Ahora bien, cada cosa alcanza el último fin por su propia acción, la cual es preciso que sea dirigida al fin por quien dio a las cosas los principios de sus operaciones.

Luego es necesario que Dios, que en sí es universalmente perfecto y que con su poder prodiga el ser a los demás seres, sea el gobernador de todos ellos, por nadie dirigido; pues no hay quien se exima de su gobierno, como tampoco hay quien no haya recibido afortunadamente el ser de El. En consecuencia, así como es perfecto en el ser y en el causar, así también lo es en el gobernar.

2.035 Mas el efecto de su gobierno aparece de distintas maneras en los diversos seres, en consonancia con sus diferentes naturalezas. Pues hay ciertos seres producidos por Dios y dotados de inteligencia, con el fin de mostrar en sí su semejanza y de representar su imagen; y estos tales no sólo son dirigidos, sino que también se dirigen a sí mismos al fin debido mediante sus propios actos. Los cuales, si al dirigirse se someten al régimen divino, son admitidos a la consecución del último fin por disposición divina; por el contrario, si al dirigirse hacia él se independizan, son rechazados.

2.036 Además, hay otros seres, privados de inteligencia, que no se dirigen a sí mismos, sino que son dirigidos por otro

hacia su propio fin. De los cuales, unos, que son incorruptibles, como no admiten defecto alguno en su ser natural, tampoco se salen en sus propios actos del orden al fin que les ha sido prefijado, sino que indeficientemente están sujetos al gobierno de su primer gobernador, como los astros, cuyos movimientos son siempre uniformes.

2.037 Y hay otros que son corruptibles, pudiendo admitir defecto en su ser natural, aunque tal defecto redunda en beneficio de otro, porque al corromperse uno se engendra otro. Y fallan también respecto al orden natural en sus propios actos; aunque tal fallo se compensa con algún bien que resulta de ello. Lo cual demuestra que ni aun aquellos seres que, al parecer, se apartan del orden del gobierno divino escapan al poder del primer gobernador, porque estos cuerpos corruptibles, así como han sido creados por Dios, así también están sujetos perfectamente a su poder.

2.038 Como en el libro primero tratamos de la perfección de la naturaleza divina, y en el segundo, de la perfección de su poder como creador y señor de todo, en este tercer libro réstanos tratar de su perfecta autoridad o dignidad como gobernador y como fin de todos los seres. El orden será el siguiente: en primer lugar, trataremos de El mismo como fin de todas las cosas; a continuación, de su gobierno universal sobre todo lo creado; y después, del gobierno especial con que rige a las criaturas dotadas de entendimiento.

Capítulo XVII

Todo está ordenado a un solo fin, que es Dios

2.039 Lo anterior demuestra que todo está ordenado a un solo bien, tomado como último fin.

Si nada tiende a una cosa tomada como fin sino en cuanto que es buena, es preciso, pues, que el bien, en cuanto tal, sea fin. Según esto, lo que es sumo bien será también el sumo fin. Pero el sumo bien es único, y es Dios, según se probó en el

2038-2046 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.41-42; De Finance, o.c., p.169.

libro primero. Luego todo está ordenado, como a su fin, a un bien sumo, que es Dios.

2.040 *Lo supremo de un género es la causa de todo cuanto está comprendido en él:* el fuego, que es lo más cálido, es causa del calor de los otros cuerpos. Por lo tanto, Dios, que es el sumo bien, es causa de la bondad de todos los bienes. Luego también es la causa de todo lo que se considere como fin, y éste es tal por lo que tiene de bueno. Ahora bien, *lo que hace ser tal a una cosa es, por su parte, más que ella.* Dios es, pues, el fin supremo de todas las cosas.

2.041 En cualquier género de causas, la primera es más causa que la segunda, pues la causa segunda es tal por la causa primera. Luego lo que en el orden de las causas finales es la causa primera es preciso que sea más causa final de cualquier cosa que la propia causa final próxima de ella. Dios es la primera causa en el orden de causas finales, por ser lo supremo en el orden de los bienes. Por lo tanto, es más fin de cualquier cosa que el propio fin próximo de cada una.

2.042 En todos los fines ordenados es preciso que el último sea el fin de todos los precedentes; por ejemplo, si se prepara la purga para darla al enfermo, y a éste se le da para purgarlo, y se le purga para descargarlo, y se le descarga para que sane, es preciso que la salud sea el fin de todos los que le preceden. Pero vemos que todas las cosas están ordenadas bajo un sumo bien según los diversos grados de bondad, y que dicho bien es la causa de toda bondad; y, en consecuencia, como el bien tiene razón de fin, todas las cosas están ordenadas bajo Dios, último fin, en calidad de fines precedentes. Es preciso, pues, que Dios sea el fin de todas las cosas.

2.043 El bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por el ser del todo; por eso, *el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre.* Pero el sumo bien, que es Dios, es el bien común, puesto que de El depende el bien de todos; y el bien que hace buena a una cosa es un bien particular de la misma y de

2040 ARISTÓTELES, *Met.* I 1 (993b 24-25); *(Los filósofos antiguos* n.617); SANTO TOMÁS, *Lect.2* (n.292-293).
2043 ARISTÓTELES, *Eth.* I 1 (1094b 10); SANTO TOMÁS, *Lect.2* (n.30).

los que le están subordinados. Luego todas las cosas están ordenadas, como a su fin, a un solo bien, que es Dios.

2.044 El orden de fines está en correspondencia con el orden de agentes, porque así como el agente supremo mueve a los agentes inferiores, así también es preciso que todos los fines de éstos se ordenen al fin del agente supremo, pues todo lo que hace el agente supremo lo realiza en atención a su propio fin. Ahora bien, el agente supremo promueve las acciones de todos los agentes inferiores, moviéndolos a realizarlas en orden a sus propios fines. De aquí se sigue que todos los fines de los agentes inferiores están ordenados por el primer agente a su propio fin. Pero el agente primero de todas las cosas es Dios, según se probó en el libro segundo. Y el fin de su propia voluntad no es otro que su bondad, que es El mismo, como lo probamos en el libro primero. Según esto, todo lo hecho inmediatamente por El o por medio de las causas segundas está ordenado a Dios como a su fin. Y tales son todos los entes, porque, según se prueba en el libro segundo, nada puede haber que no haya recibido de El el ser. Luego todo está ordenado a Dios como a su fin.

2.045 El fin último de cualquier agente, en cuanto tal, es él mismo, puesto que nos servimos de lo que hacemos en provecho propio; y si alguna vez lo hacemos por otro, redunda en nuestro propio bien, útil, deleitable u honesto. Dios es la causa eficiente de todas las cosas, de unas inmediatamente y de otras mediante otras causas, como consta por lo dicho. El mismo es, pues, el fin de todas las cosas.

2.046 Entre todas las causas obtiene la primacía el fin y a él deben las demás el ser causas en acto, porque el agente no obra si no es por el fin, como ya se demostró. Pero la materia se reduce al acto de la forma por el agente; por lo cual la materia se hace actualmente materia de una cosa e igualmente la forma se hace forma de una cosa por la acción del agente y, en consecuencia, por el fin; y, además, el fin posterior es causa de que el fin precedente se intente como tal, porque nadie va hacia un fin próximo si no es por razón del último.

2044 SANTO TOMÁS, *S. th.* I q.103 a.4c; q.105 a.5c.; q.118 a.2 ad 3; I-II q.1 a2c.; q.6 a.1 ad 3.

Luego el fin último es la primera causa de todo. Y como el ser primera causa de todo ha de convenir necesariamente al ente primero, que es Dios, como antes se demostró, síguese que Dios es el fin último de todas las cosas.

Capítulo XIX

Todo lo creado intenta asemejarse a Dios

2.047 Las cosas creadas se asemejan a Dios por el hecho mismo de adquirir su divina bondad. Luego, si todas las cosas tienden a Dios como a su último fin con objeto de alcanzar su bondad, síguese que el fin último de todas ellas será el asemejarse a Dios.

Se dice que el agente es fin del efecto en cuanto que éste tiende a asemejarse a él; por eso, *la forma del que engendra es el fin de la generación*. Pero Dios es de tal modo fin de las cosas, que es también su primer agente. Según esto, todas intentan, como último fin, el asemejarse a Dios.

2.048 Es, en realidad, evidente que las cosas *apetecen naturalmente el ser*. Por eso, las que pueden corromperse resisten naturalmente la corrupción y tienden al lugar favorable a su conservación, como el fuego hacia arriba y la tierra hacia abajo. Ahora bien, las cosas tienen ser en cuanto que se asemejan a Dios, que es el mismo Ser subsistente, pues ellas no son más que participaciones del ser. Luego todas apetecen como último fin el asemejarse a Dios.

Todas las cosas creadas son como ciertas imágenes del agente primero, o sea, Dios, *pues todo agente hace algo semejante a sí*. La perfección de la imagen consiste en representar su ejemplar asemejándosele, pues tal es su finalidad. Así, pues, la razón del ser de todas las cosas es conseguir la divina semejanza, que es su fin último.

2.049 Todas las cosas tienden como al fin, mediante su acción o movimiento, a un bien determinado, según hemos

2047-2049 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.44-46; De Finance, *Etre et agir...* p.167.
2047 Aristóteles, *Phys.* II 7 (198a 25-26-b3,4); Santo Tomás, *Lect.* 11 (n.242.246).

demostrado. Pero un ser participa del bien en la medida en que se asemeja a la primera bondad, que es Dios. Luego todos los seres, mediante sus acciones y movimientos, tienden como al fin último a su semejanza con Dios.

Capítulo XXIV

Cómo apetecen el bien incluso los seres que carecen de conocimiento

2.050 Supuesto esto, no es difícil comprender cómo se mueven y obran por el fin los cuerpos naturales, aunque carezcan de conocimiento. Pues tienden al fin como dirigidos por una sustancia inteligente, tal cual la saeta tiende al blanco dirigida por el saetero. Porque, así como la saeta logra la inclinación a un fin determinado por el impulso del saetero, así también los cuerpos naturales logran inclinarse a sus propios fines por sus motores naturales, de los cuales reciben sus formas, *virtudes* y movimientos.

2.051 Esto demuestra también que cualquier obra de la naturaleza es efecto de una sustancia intelectual, pues el efecto se atribuye más bien al primer motor, que dirige al fin, que a los instrumentos dirigidos por él. Por esto vemos que las operaciones de la naturaleza se encaminan ordenadamente al fin, como si fueran operaciones de un sabio.

2.052 Luego es claro que los seres carentes de conocimiento pueden obrar por un fin y apetecer el bien con apetito natural, y también la divina semejanza, e incluso la propia perfección. Y no hay lugar a diferencias en todo esto. Pues, por el hecho de tender a su perfección, tienden al bien, ya que cada cosa en tanto es buena en cuanto que es perfecta. Y, tendiendo a ser buena, tiende a la semejanza divina, pues uno se asemeja a Dios al ser bueno. Y este o aquel bien particular es apetecible en verdad en cuanto es una semejanza de la bondad divina. Luego tiende al bien porque tiende a la semejanza divina, y no

2050-2054 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.63-65; De Finance, o.c., p.167.184.260.
2051 Ramírez, *De hominis beatitudine* I p.240 (*Opera omnia* III* p.324s).

viceversa. Y esto demuestra que todos los seres apetecen la divina semejanza como último fin.

2.053 El bien perteneciente a una cosa puede tomarse en muchos sentidos. En uno, en cuanto que significa su propio bien individual. Y de este modo apetece el animal su bien cuando apetece la comida, por la que se conserva en el ser. En otro sentido, en cuanto que significa su bien por razón de la especie. Y así apetece el animal su propio bien al apetecer la generación de la prole y su nutrición, o todo cuanto haga por la conservación y defensa de los individuos de su especie.—En tercer lugar, cuando lo es por razón del género. Y así apetece el agente equívoco su propio bien cuando causa. Por ejemplo, el cielo.—Hay un cuarto sentido por razón de la semejanza analógica entre principiados y principio. Y así Dios, que no está comprendido en ningún género, da por su bien el ser a todas las cosas.

2.054 Esto demuestra que cuando un ser tiene una virtud más perfecta y sobresale en más alto grado de bondad, tiene un apetito más universal del bien y lo busca y produce en cosas más distanciadas de él. Pues los seres imperfectos sólo tienden al bien propio del individuo; los perfectos, al bien de la especie; los más perfectos que éstos, al bien del género; y Dios, que es perfectísimo en bondad, al bien de todo ser. Por eso dicen algunos, y con razón, que *el bien, en cuanto tal, es difusivo;* porque cuanto mejor es una cosa, tanto hace llegar su bondad a cosas más lejanas. Y como *lo que es perfectísimo en un género cualquiera es el ejemplar y la medida de todo cuanto está comprendido en él,* es preciso que Dios, que es perfectísimo en bondad y la difunde universalmente, sea, difundiéndola, el ejemplar de cuantos la difunden. Ahora bien, en la medida que un ser difunde la bondad en otros, se convierte en causa de ellos. Luego esto demuestra que el que tiende a convertirse en causa de otros tiende también a la semejanza divina, sin perjuicio de tender a su propio bien...

2053 REBOLLO, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.92.
2054 PÉGHAIRE, *L'axiome «Bonum est diffusivum sui» dans le néoplatonisme et dans le thomisme:* Rev. Univ. Otawa 1 (1932) 5-30.

CAPÍTULO XXV

El fin de toda sustancia intelectual es el entender a Dios

2.055 Todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina; pero las criaturas intelectuales lo alcanzan de un modo especial, es decir, entendiendo con su propia operación a Dios. Por ello es preciso que esto sea el fin de la criatura intelectual, o sea, el entender a Dios.

2.056 Según se demostró, el fin último de todas las cosas es Dios, pues cada una intenta unirse a Dios, como último fin, todo cuanto puede. Ahora bien, una cosa se une más íntimamente a Dios si es capaz de alcanzar de alguna manera su sustancia, lo que se realiza cuando uno puede conocer algo de la sustancia divina, que consiguiendo una determinada semejanza de la misma. Según esto, la sustancia intelectual tiende al conocimiento de Dios como a su último fin.

2.057 El fin de todo ser es su operación propia, pues ésta es su segunda perfección; de donde lo que está bien dispuesto para su propia operación se llama *virtuoso* y bueno. Mas la operación propia de la sustancia intelectual es el entender. Luego el entender es su fin. Por lo tanto, lo que haya de ser perfectísimo .en esta operación, esto será el último fin, sobre todo en aquellas operaciones que no están ordenadas a producir nada, como son el entender y el sentir. Y como dichas operaciones reciben la especie de los objetos y mediante ella los conocen, síguese que, entre ellos, su mayor perfección está en proporción directa de la mayor perfección de su objeto. Y así, entender el inteligible perfectísimo que es Dios, será lo perfectísimo en este género de operación, que es el entender. Por lo tanto, conocer a Dios, entendiéndolo, es el fin último de toda sustancia intelectual.

2055-2067 SYLV. FERRAR, o.c., XIV p.67-70; ROBLES, o.c., p.145 nt.1; LONERGAN, *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.36; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.192; GILSON, *L'être et l'essence* p.85; ROUSSELOT, o.c., p.85.
2055 RAMÍREZ, o.c., p.85.

2.058 Sin embargo, alguien puede decir que el fin último de la sustancia intelectual consiste ciertamente en entender un objeto inteligible óptimo, pero el inteligible de esta o de aquella sustancia intelectual no es el inteligible absoluto, porque cuanto más perfecta es una sustancia, tanto más perfecto es su inteligible óptimo. Por lo cual, la suprema sustancia intelectual creada tiene posiblemente por óptimo inteligible lo que es óptimo en absoluto; y por ello su felicidad consistirá en entender a Dios; mientras que otra sustancia intelectual inferior tendrá que entender un inteligible inferior, que es, no obstante, lo óptimo de cuanto ella entiende. Y sobre todo, parece que el entendimiento humano, dada su debilidad, no ha de poder entender el objeto inteligible óptimo absoluto; porque, en relación con él es *como el ojo de la lechuza respecto al sol.*

2.059 Pero se ve claramente que el fin de cualquier sustancia intelectual, por ínfima que sea, es el entender a Dios. Hemos demostrado antes que el fin último a que tienden todos los seres es Dios. El entendimiento humano, aunque en el orden de las sustancias intelectuales es el más bajo, no obstante es superior a todos los seres que carecen de entendimiento. Si, pues, una sustancia más noble no puede tener un fin menos noble, el fin del entendimiento humano será el mismo Dios. Pero todo ser inteligente alcanza su último fin por el hecho de entenderlo, según vimos. Luego el entendimiento humano, entendiendo, llega a Dios como último fin.

2.060 Así como las cosas que carecen de entendimiento tienden hacia Dios como fin por vía de semejanza, así las sustancias intelectuales tienden hacia El por vía de conocimiento, según consta por lo dicho. Pero aunque las cosas que carecen de entendimiento tiendan a asemejarse a sus próximos agentes, no obstante su tendencia natural no descansa ahí, pues tiene por fin el asemejarse al sumo bien, como vimos, aunque dicha semejanza la alcancen de modo imperfectísimo. Así, pues, lo poco que el entendimiento humano pueda percibir del conocimiento divino, eso será para él su último fin, más bien que el conocimiento perfecto de los inteligibles inferiores.

2.061 Lo que principalmente apetece cada ser es su último fin. El entendimiento humano apetece y ama y sobremanera se deleita en el conocimiento de lo divino, por menguado que sea, mucho más que con el conocimiento perfecto que tiene de las cosas inferiores. Luego el último fin del hombre es el entender de alguna manera a Dios.

2.062 Todo ser tiende a la semejanza divina como a su propio fin. Luego aquello que más le asemeje a Dios será su último fin. La criatura intelectual se asemeja principalmente a Dios por el hecho de ser inteligente, pues tiene, sobre todas las criaturas, esta semejanza que incluye todas las otras. Ahora bien, en este género de semejanza se asemeja más a Dios cuando entiende en acto que cuando entiende habitualmente o en potencia; porque Dios está siempre entendiendo en acto, según se probó en el libro primero. Y, entendiendo en acto, se asemeja todavía más a Dios cuando entiende al mismo Dios; pues El, al entenderse a sí mismo, entiende todo lo demás, según se probó en el libro primero. Por lo tanto, el fin último de toda sustancia intelectual es el entender a Dios.

2.063 Lo que sólo es amable por su ordenación a otro, lo es con relación a aquello que es exclusivamente amable de por sí; y no cabe suponer un proceso infinito en el apetito natural, porque el deseo natural se frustraría al no poderse rebasar el infinito. Ahora bien, todas las ciencias prácticas, artes y técnicas son únicamente amables en orden a otra cosa, porque su fin no es el saber, sino el obrar. Sin embargo, las ciencias especulativas son amables en sí mismas, porque su fin es el saber mismo. Y fuera de la consideración especulativa, cualquier acción humana tiene un fin distinto de sí; pues incluso la acción de jugar, que, al parecer, no tiene finalidad alguna, tiende a un fin debido, por ejemplo, el de aliviar de algún modo la mente, para que después podamos realizar mejor las operaciones más pesadas; de lo contrario, si el juego se buscara de por sí, deberíamos jugar siempre; y esto es incongruente. Asimismo las artes prácticas están ordenadas a las especulativas, e igualmente toda operación humana se ordena a la especulación intelectual como a su fin. Pero el fin último

2063 ARISTÓTELES, *Met.* I 2 (983 a.5) *(Los filósofos antiguos 609)*; SANTO TOMÁS, *Lect.3* (n.64); RAMÍREZ, o.c., p.204 *(Opera omnia* III* p.277); GILSON, *Le thomisme* p.28.

de todas las ciencias y artes es propio, al parecer, de aquella a que se ordenan, la cual es como directora y normativa de las demás; como el arte de navegar, al cual se ordena el fin de la nave, que es su propio uso, da normas y dirige al arte de construir naves. Y en esta situación se encuentra la «filosofía prima» con relación a las demás ciencias especulativas, pues todas dependen de ella, en cuanto que de ella reciben sus principios y las normas contra quienes niegan los principios; y esta *filosofía prima* se ordena de por sí al conocimiento de Dios como a su último fin y por eso se llama *ciencia divina.* Luego el conocimiento de Dios es el fin último del conocimiento y de la operación del hombre.

2.064 Es preciso que, en todos los agentes y motores ordenados, el fin del primer agente y motor sea el último de todos, como el fin del jefe del ejército es el último de quienes combaten a sus órdenes. Ahora bien, entre todas las partes del hombre, el entendimiento es el motor superior, pues el entendimiento mueve al apetito, proponiéndole su objeto; el apetito intelectivo, que es la voluntad, mueve a los apetitos sensitivos, que son el irascible y el concupiscible (por eso no obedecemos a la concupiscencia sin mandato expreso de la voluntad); y el apetito sensitivo, una vez consiente la voluntad, mueve al cuerpo. Así, pues, el fin del entendimiento es a la vez el fin de todas las acciones humanas. *Mas el fin y el bien del entendimiento es la verdad.* En consecuencia, el último fin es la primera verdad. Luego el fin último y total del hombre, incluidas sus operaciones y deseos, es el conocer la verdad primera, que es Dios.

2.065 En todos los hombres hay un deseo natural de conocer las causas de todo cuanto ven; por eso, al principio, admirados los hombres de lo que veían y no conociendo sus causas, comenzaron a filosofar; y, al encontrarlas, se aquietaban. Mas es de advertir que la inquisición no cesa mientras no se llega a la causa primera; *pues, cuando conocemos la causa primera, entonces juzgamos que sabemos de verdad.* Luego el hombre desea naturalmente conocer la causa primera como

2064 Aristóteles, *Eth.* VI 2 (1139 a 27-29); Santo Tomás, *Lect.2* (n.1130).
2065 Aristóteles, *Met.* I 3 (983a 25-26); Santo Tomás, *Lect.4* (n.7-71).

último fin. Y esta causa primera de todo es Dios. Según esto, el último fin del hombre es el conocer a Dios.

2.066 El hombre desea naturalmente conocer la causa de cualquier efecto conocido. Ahora bien, el entendimiento humano conoce el ente universal. Desea, pues, conocer su propia causa, que es solamente Dios, según probamos en el libro segundo. Pero nadie alcanza su último fin mientras no se aquieta su deseo. Por lo tanto, a la felicidad humana, que es su último fin, no le basta cualquier conocimiento intelectual, si no cuenta con el conocimiento de Dios, que pone término, como último fin, al deseo natural. Luego el fin último del hombre es conocer a Dios.

2.067 El cuerpo, que con apetito natural tiende a su propio lugar, tanto más impetuosa y velozmente se mueve cuanto más se acerca al fin; por eso prueba Aristóteles, que el movimiento natural rectilíneo no tiende hacia el infinito, porque en tal supuesto ese movimiento sería uniforme. Según esto, lo que, tendiendo hacia algo, se mueve con más vehemencia después que antes en dirección a lo que tiende, no se mueve hacia el infinito, sino hacia algo determinado. Y tenemos un ejemplo en el deseo de saber; pues cuanto más cosas sabe uno, tanto más le afecta el deseo de saber. Por lo tanto, en el hombr, el deseo natural de saber tiende hacia un fin determinado. Y éste no puede ser otro que un objeto nobilísimo de conocimiento, es decir, Dios. Luego el conocer a Dios es el fin último del hombre.

El fin último del hombre y de toda sustancia intelectual se llama *felicidad* o *bienaventuranza;* pues esto es lo que desea como fin último toda sustancia intelectual, y lo desea de por sí. En consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier sustancia intelectual es el conocer a Dios.

2067 Aristóteles, *De caelo et mundo* c.8 (277a 27-33); Santo Tomás, *Lect.17* (n.173).

Capítulo LXVI

Nada da el ser si no obra por virtud divina

2.068 Esto demuestra que ningún agente inferior da el ser a no ser que obre por *virtud* divina.

En efecto, nada da el ser sino en cuanto es ente en acto. Mas Dios conserva las cosas en el ser mediante su providencia, como queda probado. Luego quien da el ser lo da por virtud divina.

Cuando varios agentes diversos están ordenados bajo un solo agente, es necesario que el efecto común producido por ellos les pertenezca en cuanto que se unen para participar del movimiento y de la virtud de dicho agente, pues varias cosas no hacen una sola si no se unen previamente; como vemos que todos los que forman en el ejército trabajan para conseguir la victoria, que consiguen en cuanto que están bajo las órdenes del jefe, cuyo efecto propio es la victoria. Pero hemos demostrado en el libro primero que el primer agente es Dios. Por lo tanto, siendo el efecto común de todos los agentes el ser, pues todo agente da el ser actual, es preciso que produzcan este efecto en cuanto que están ordenados bajo el primer agente y obran en virtud del mismo.

2.069 En todas las causas agentes ordenadas, lo que ocupa el último lugar en la generación y el primero en la intención es el efecto propio del primer agente; la forma de la casa, por ejemplo, que es el efecto propio del constructor, subviene después de la preparación del cemento, de las piedras y de las maderas, que preparan los artífices inferiores supeditados al constructor. Ahora bien, en toda acción, lo primero que se persigue es el ser actual, que es lo último en la generación; pues, conseguido, cesa la acción del agente y el movimiento del paciente. Luego el ser es el efecto propio del primer agente, es decir, de Dios, y todos cuantos dan el ser lo dan en cuanto obran por virtud divina.

2068-2072 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.189; De Finance, *Etre et agir*... p.141.230-240; Robles, o.c., p.270 nt.1.4; Fabro, o.c., p.429 nt.1; 571-572.
2068 Hayen, *La communication de l'être*... p.65.96.97.95.
2069 Fabro, *Partecipazione e causalità*... p.396.467.

2.070 Lo máximo en bondad y perfección a que alcanza la potencia de un agente secundario es aquello en que puede obrar por virtud del agente primero, porque el complemento de la potencia del agente secundario procede del agente primero. Es así que el ser es el más perfecto de todos los efectos, porque cualquier naturaleza o forma se perfecciona cuando tiene ser actual, y es, por comparación al ser actual, como una potencia respecto de dicho acto. Luego el ser es lo que producen los agentes secundarios por virtud del agente primero.

2.071 Según el orden de las causas, así es el orden de los efectos. El primero de todos los efectos es el ser, porque todos los demás efectos no son más que concreciones del mismo. Así, pues, el efecto propio del primer agente es el ser, y todos los demás lo producen en cuanto obran por su virtud. Sin embargo, los agentes secundarios cuya acción viene a particularizar y determinar la del primer agente, producen como propios efectos otras perfecciones que determinan el ser.

2.072 Lo que es tal por esencia es causa propia de lo que es tal por participación, como el fuego es la causa de todo lo encendido. Unicamente Dios es ente por su propia esencia, y todos los demás lo son por participación, porque solamente en Dios el ser es su esencia. Según esto, el ser de cualquier existente es efecto propio de Dios, de modo que todo el que da el ser a una cosa lo hace en cuanto obra por virtud divina...

Capítulo LXIX

Sobre la opinión de aquellos que privan a las cosas naturales de sus propias acciones

2.073 De aquí tomaron algunos ocasión de errar, pensando que ninguna criatura tiene acción alguna en la producción de los efectos naturales, o sea, que el fuego no calentaría, sino

2071 Fabro, o.c., p.571.572.396.454.464.
2073-2092 Sylv. Ferrar, o.c., XIV p.202-206; Hayen, *La communication de l'être*... p.248; De Finance, o.c., p.226-230; R. E. A. Shanab, *Ghazali and Aquinas on causation:* Monist 58 (1974) 140-150.
2073 Averroes, IX *Met.* comm.7.

que Dios produciría el calor a presencia del fuego; y esto mismo sucedería con los demás efectos naturales.

Y pretendieron consolidar este error con razones, demostrando que no se podía dar el ser a ninguna forma, sustancial o accidental, sino por vía de creación, porque las formas y los accidentes no pueden hacerse de la materia, ya que ésta no entra en su composición; por donde, si se hacen, es preciso que se hagan de la nada, que es ser creadas. Mas como la creación es un acto exclusivo de Dios, según se demostró en el libro segundo, parece seguirse que en la naturaleza únicamente Dios produce las formas, tanto sustanciales como accidentales.

2.074 La opinión de algunos filósofos está en parte de acuerdo con esta sentencia. Pues como todo lo que no es por sí vemos que se deriva de aquello que es por sí, parece que las formas de las cosas que no son existentes de por sí y que existen en la materia provengan de las formas que están sin materia y son por sí existentes; como si las que existen en la materia fueran ciertas participaciones de aquellas formas que subsisten sin materia. Y por esto Platón afirmó que las especies de las cosas sensibles eran ciertas formas separadas, que son causa del ser de tales cosas sensibles, que las participan.

Avicena, sin embargo, afirmó que todas las formas sustanciales fluían de una inteligencia agente; y que las formas accidentales son disposiciones de la materia, que provienen de la acción de los agentes inferiores al disponer la materia. Con lo cual se apartó del absurdo anterior.

Y una prueba de ello parecía ser el hecho de que ninguna virtud activa hay en estos cuerpos si no es la forma accidental, como las cualidades activas y pasivas, que, al parecer, no son suficientes para producir formas sustanciales...

2.075 Otros se empeñan en demostrarlo también por razón de que todo paciente está sujeto al agente; y todo agente creador, exceptuado el primero, requiere un sujeto inferior a él. Mas como no hay sustancia inferior a la corporal, parece, pues, que ningún cuerpo es activo.

Y añaden también que la sustancia corporal es la más distante del agente primero, pareciéndoles por esto que la virtud activa no llega hasta la sustancia corporal; y como Dios es solamente agente, así la sustancia corporal, por ser lo ínfimo entre las cosas, ha de ser solamente pasiva.

2.076 Por estas razones afirma Avicebrón en el libro *De la fuente de la vida* que ningún cuerpo es activo y que la virtud de la sustancia espiritual, pasando a través de los cuerpos, realiza las acciones que los cuerpos parecen realizar.

Se dice también que algunos musulmanes *motacálimes* aducen como razón que incluso los accidentes tampoco son producidos por la acción de los cuerpos, porque el accidente no pasa de un sujeto a otro. Y así, consideran imposible que el calor pase de un cuerpo cálido a otro calentado por él, atribuyendo a Dios la creación de tales accidentes.

2.077 De todas las afirmaciones expuestas se siguen muchos inconvenientes. En efecto, si ninguna causa inferior, principalmente la corporal, produce algo, sino que únicamente Dios obra en todas las cosas, y, por otra parte, Dios no varía al obrar en diversas cosas, no se sigue la diversidad de efectos de la diversidad de las cosas en que Dios obra. Y se ve experimentalmente que esto es falso, pues de la aproximación de lo cálido no se sigue la refrigeración, sino solamente la calefacción, y del semen humano síguese únicamente la generación de un hombre. Luego esta causalidad de los efectos inferiores no se ha de atribuir a la virtud divina de manera que los agentes inferiores queden privados de ella.

2.078 Es contra el concepto de sabiduría que haya algo en vano en las obras del sabio. Pero si las cosas creadas no obraran para producir de alguna manera sus efectos, sino que únicamente Dios lo realizara todo de modo inmediato, en vano habría El destinado a las otras cosas para producir efectos. Tal opinión es, pues, contra la sabiduría divina.

2.079 Quien da a un ser lo principal le da, en consecuencia, todo lo que de él se deriva; por ejemplo, la causa que da la gravedad al cuerpo elemental le da también el movimiento hacia abajo. Ahora bien, el dar actualidad a alguna cosa se

2074 Aristóteles, *Met.* I 9 (990a 34-991a 18); Santo Tomás, *Lect.14* (n.208); Avicena, *Met.* tract.9 c.5; Fabro, *Partecipazione e causalità*... p.126.
2075 Geiger, *La participation*... p.115.

2076 Avicebrón, *Fons vitae* III; Robles, o.c., p.280 nt.6.

deriva del estar en acto quien da, como vemos en Dios; pues El es acto puro y es también la causa primera del ser de todas las cosas, como se demostró. Si, pues, comunicó a las otras cosas su semejanza en cuanto al ser, al darles el ser, resulta natural que les comunicase su semejanza en cuanto al obrar, de modo que las cosas creadas tuvieran también sus propias operaciones.

2.080 La perfección del efecto demuestra la de su causa, pues una virtud más grande produce un efecto más perfecto. Dios es agente perfectísimo. Luego es preciso que las cosas que creó reciban de El su perfección; de donde rebajar la perfección de la criatura es rebajar a la vez la perfección de la virtud divina. Mas, si ninguna criatura tiene acción alguna para producir un efecto, se rebaja en demasía su perfección, pues es característico de la abundancia de perfección de algo el que pueda comunicársele a otro. Por lo tanto, tal opinión rebaja la virtud divina.

2.081 Así como es propio del bien hacer lo bueno, así también es propio del sumo bien hacer algo óptimo. Dios es el sumo bien, según se demostró en el libro primero. Luego a El pertenece hacerlo todo óptimamente. Pero supera en bondad el que un bien concedido a uno sea común a muchos que exclusivo de aquél, porque *el bien común es siempre más excelente que el bien de uno solo*. Y el bien de uno se hace común a muchos por derivación, que solamente ocurre cuando el que lo posee lo difunde a los otros por su propia acción; mientras que si no tiene poder para difundirlo, permanece de su propiedad exclusiva. Luego Dios comunicó a las cosas creadas su bondad de manera que una de ellas pudiese transfundir a otra lo que recibió. Quitar, por lo tanto, sus propias acciones a las cosas es derogar la bondad divina.

2.082 Suprimir el orden a las cosas creadas es quitarles lo mejor que tienen; pues cada una de ellas es en sí misma buena, pero todas juntas son óptimas por razón del orden del universo, pues el todo siempre es mejor que las partes y su propio fin. Y si se priva a las cosas de sus acciones, se suprime el orden que hay entre ellas, pues las cosas que son de diversa naturaleza no se enlazan en la unidad del orden si no es porque

unas son agentes y otras pacientes. Luego es improcedente decir que las cosas no tienen acciones propias.

2.083 Si los efectos no son producidos por las acciones de las cosas creadas, sino únicamente por la acción divina, es imposible que el efecto manifieste la virtud de cualquier causa creada, porque el efecto solamente manifiesta la virtud de la causa por razón de la acción que, procediendo de la virtud, termina en él. Y no se conoce la naturaleza de la causa por el efecto sino al conocer por él su virtud, que se deriva de su naturaleza. Si, pues, las cosas creadas no tienen acciones para producir efectos, resultaría que nunca se podría conocer la naturaleza de una cosa creada por su efecto. Y así nos quedamos sin el conocimiento científico natural, cuyas demostraciones se toman principalmente de los efectos.

2.084 Vemos por inducción que todo semejante produce un semejante. Mas en las cosas inferiores lo engendrado no es sólo la forma, sino el compuesto de materia y forma, porque toda generación parte de algo, es decir, de la materia, y termina en algo, o sea, en la forma. Es, pues, preciso que el que engendra no sea forma solamente, sino compuesto de materia y forma. Luego ni las especies separadas de las cosas, como dijeron los platónicos, ni la inteligencia agente, como afirmó Avicena, son la causa de las formas que están en la materia, sino más bien el compuesto de materia y forma.

2.085 Si el obrar sigue al ser en acto, no es razonable que se prive de su acción a un acto más perfecto. Ahora bien, la forma sustancial es un acto más perfecto que la accidental. Según esto, si las formas accidentales que hay en las cosas corporales tienen acciones propias, con mayor motivo deberá tener la forma sustancial su propia acción. Pero ésta no es el disponer la materia, porque para esto basta con la alteración que realizan las formas accidentales. Por lo tanto, la forma sustancial del que engendra es el principio de la acción que se requiere para que la forma sustancial sea introducida en el engendrado.

2.086 Y es fácil resolver las razones que aducen. Como la razón para hacer una cosa es que adquiera el ser, así como

2086 Geiger, o.c., p.212 nt.1.

la forma no se llama ente porque tenga el ser ella misma, sino porque el compuesto lo tiene por ella, así tampoco la forma es hecha propiamente, sino que comienza a ser cuando el compuesto pasa de la potencia al acto, el cual es la forma misma.

2.087 Tampoco es preciso que todo lo que tiene una forma como participada la reciba inmediatamente de aquel que es esencialmente forma, sino inmediatamente de aquel que tiene una forma semejante e igualmente participada, el cual obra, no obstante, en virtud de aquella forma separada, si es que hay tal. De este modo produce el agente un efecto semejante a sí.

2.088 Igualmente, tampoco es preciso que, pues toda acción de los cuerpos inferiores se realiza por las cualidades activas y pasivas, que son accidentes, el resultado de su acción sea sólo un accidente. Porque dichas formas accidentales, así como son producidas por la forma sustancial, que juntamente con la materia es la causa de todos los accidentes propios, así también obran en virtud de la forma sustancial. Y lo que obra por virtud de otro produce un efecto no sólo semejante a sí, sino más bien a aquel por cuya virtud obra; por ejemplo, por la acción del instrumento la obra reproduce la semejanza de la forma artística. De esto resulta que por la acción de las formas accidentales son producidas formas sustanciales, en cuanto que aquéllas obran instrumentalmente, en virtud de formas sustanciales.

2.089 Tampoco es preciso que todo cuerpo carezca de acción debido a que en el orden de cosas sea la sustancia corporal la última de su propio género. Porque, incluso entre los cuerpos uno es superior a otro, con forma más excelente y más activa, como lo es el fuego respecto a los cuerpos inferiores. Y, a pesar de todo, el último de los cuerpos tampoco está excluido de obrar. Pues está demostrado que el cuerpo no puede actualizarse totalmente, porque está compuesto de materia, que es ente en potencia, y de forma, que es el acto; y cada cual obra en cuanto está en acto. Y por esto todo cuerpo obra según su forma, a la cual se compara otro cuerpo, a saber, el paciente, por razón de su materia como sujeto, en cuanto que su materia está en potencia para la forma del agente. Y si, por el contrario, la materia del cuerpo agente está en potencia respecto de la forma del cuerpo paciente, ambos serán simultáneamente agentes y pacientes, como sucede con dos cuerpos elementales. De otra suerte, habrá un solo agente y un solo paciente respectivo, como en el caso del cuerpo celeste y del cuerpo elemental. Así, pues, el cuerpo agente obra en el sujeto no por razón de todo el cuerpo, sino por la forma mediante la cual actúa.

2.090 Tampoco es verdad que los cuerpos sean lo más alejado de Dios. Siendo Dios acto puro, en atención a esto, las cosas están más o menos lejos de El, según que están más o menos en acto o en potencia. Por lo tanto, entre los seres, lo más distante de Dios es la pura potencia, es decir, la materia prima. Por eso su característica es la pasividad y no la operación. Pero los cuerpos, como están compuestos de materia y forma, se aproximan a la divina semejanza porque tienen forma, que al decir de Aristóteles es *algo divino*. Y, según esto, son agentes porque tienen forma, y pacientes, porque tienen materia.

2.091 Y es ridículo decir que el cuerpo no obra porque el accidente no pasa de un sujeto a otro. Pues no se ha de entender, al decir que el cuerpo cálido calienta, que el calor numéricamente idéntico que está en el que calienta pase al cuerpo calentado, sino que por virtud del cuerpo que calienta se hace otro calor numéricamente distinto en el cuerpo calentado, el cual está antes en él en potencia. Pues un agente natural no traspasa su propia forma a otro sujeto, sino que pasa al sujeto paciente de la potencia al acto.

2.092 Luego, aunque todos los efectos de las cosas creadas los atribuyamos a Dios como agente en todas ellas, no por eso les quitamos sus propias acciones.

2090 ARISTÓTELES, *Phys.* I 9 (192a 16-17) *(Los filósofos antiguos 533);* SANTO TOMÁS, *Lect.15* (n.135).

Capítulo C

Lo que Dios hace fuera del orden natural no es contra la naturaleza

2.093 Se ha de tener presente que, aunque Dios realice algunas veces algo fuera del orden impuesto a las cosas, no obstante, nada hace contra la naturaleza.

Como Dios es acto puro y todo lo demás tiene alguna mezcla de potencia, es preciso que Dios sea por comparación a lo demás como el motor con respecto a lo movido y como lo activo con respecto a lo potencial. Ahora bien, lo que está en potencia, según el orden natural, con relación a determinado agente, si recibe de él algún influjo, éste no va contra la naturaleza en absoluto, aunque alguna vez vaya en contra de alguna forma particular, que se corrompe por dicha acción, como cuando se engendra el fuego y se corrompe el aire a causa del fuego, hay una generación y corrupción naturales. Luego cuanto Dios realiza en las cosas creadas no va contra la naturaleza, aunque parezca ser contra el orden propio de alguna naturaleza.

2.094 Como Dios es el primer agente, según se demostró, todo cuanto hay después de El es como instrumento suyo. Ahora bien, los instrumentos han sido dispuestos para servir a la acción del agente principal, cuando son movidos por él; por lo que la materia y la forma del instrumento han de ser tales que puedan concurrir a la acción que intenta el agente principal; y por eso no va contra la naturaleza del instrumento el que sea movido por el agente principal, al contrario, es lo que más le conviene. Según esto, tampoco va contra la naturaleza el que las cosas creadas sean movidas de cualquier manera por Dios, pues han sido hechas para su servicio.

2.095 La primera medida de la esencia y naturaleza de cualquier cosa es Dios, como primer ser, el cual es causa del ser de todas ellas. Y como juzgamos de las cosas acudiendo a la medida, será preciso afirmar que lo natural de una cosa

2093-2096 Sylv. Ferrar, o.c., XIV p.311-312.

es lo que está conforme con su propia medida. Luego lo que Dios ha impuesto a cada una, eso es lo natural. Por tanto, si Dios imprime a una de ellas algo distinto, no será contra la naturaleza.

2.096 Todas las criaturas comparadas con Dios, son como los *artificios* comparados con el *artífice,* según consta por lo dicho. Luego toda la naturaleza es como un *artificio* del *arte divino.* Pero no es contra la razón de *artificio* que el *artífice* lo modifique, incluso después de haberle dado la primera forma. En consecuencia, tampoco es contrario a la naturaleza que Dios realice en las cosas algo distinto a lo que la naturaleza suele hacer ordinariamente.

Por esto dice San Agustín: *Dios, creador y autor de todas las cosas, nada hace contra la naturaleza; porque lo natural a cada cosa es lo que hace Aquel de quien procede todo movimiento, número y orden de la naturaleza.*

Capítulo CI

De los milagros

2.097 Estas cosas que se realizan divinamente alguna vez fuera del orden comúnmente establecido en la naturaleza, suelen llamarse *milagros* porque nos *admiramos* cuando, viendo el efecto, ignoramos la causa. Y como una misma causa es a veces conocida por unos e ignorada por otros, de ahí resulta que, entre quienes ven un efecto simultáneamente, unos se admiren y otros no. Por ejemplo, el astrólogo no se admira viendo un eclipse de sol, porque conoce la causa; sin embargo, quien desconoce esta ciencia, ignorando la causa, ha de admirarse necesariamente. Así, pues, hay algo admirable para éste y no para aquél. Luego será admirable en absoluto lo que tenga una causa absolutamente oculta. Y esto significa la palabra *milagro,* a saber, lo que *de sí está lleno de admiración,* y no con respecto a éste o a aquél. Es así que la causa absolutamente oculta a los hombres es Dios, porque ya se probó que ningún hombre puede comprender intelectualmente la esencia

2097-2100 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.313-315.

divina en el estado actual de vida. Luego serán propiamente milagros las cosas que divinamente se realizan fuera del orden comúnmente observado en la naturaleza.

2.098 Mas hay diversos grados y órdenes de estos milagros. En efecto, ocupan el grado supremo entre los milagros aquellas cosas en que Dios realiza lo que jamás puede hacer la naturaleza, como que dos cuerpos estén simultáneamente en un solo lugar, que el sol retroceda o se pare, que el mar se divida ofreciendo camino a los transeúntes. Y entre estas cosas se da también un orden. Cuanto mayores son las cosas realizadas por Dios y más alejadas están del poder de la naturaleza, tanto mayor es el milagro, como mayor milagro es el retroceso del sol que la división del mar.

2.099 Ocupan el segundo grado entre los milagros las cosas en que Dios realiza algo que incluso puede realizar la naturaleza, pero no por el mismo orden; pues obra de la naturaleza es que determinado animal viva, vea y camine, pero que tras la muerte viva, tras la ceguera vea y tras la cojera camine, tales cosas no las puede hacer ya la naturaleza, sino que lo realiza Dios alguna vez milagrosamente. Y en esto también se advierte un orden, mirando a que lo que se hace está más alejado del poder de la naturaleza.

2.100 Se da el tercer grado de milagros cuando Dios realiza lo que ordinariamente obra la naturaleza, pero sin contar con los principios operantes de la misma; como cuando alguien es curado por *virtud* divina de una fiebre naturalmente curable y cuando llueve sin que intervengan los principios naturales.

Capítulo CXVI

El fin de la ley divina es amar a Dios

2.101 Como la intención principal de la ley divina es que el hombre se una a Dios, y la mejor manera de unirse

2101-2104 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.366-367.

a Él es por el amor, es necesario que la intención principal de la ley divina se ordene a amar.

Que la unión máxima del hombre con Dios sea por el amor, es cosa manifiesta. En el hombre hay dos cosas por las que puede unirse a Dios, a saber, el entendimiento y la voluntad; porque por las potencias inferiores del alma puede unirse a las cosas inferiores, pero no a Dios. La unión que se realiza mediante el entendimiento se completa por aquella que es propia de la voluntad, pues mediante la voluntad descansa el hombre en cierto modo en lo que el entendimiento aprehende. Mas la voluntad se adhiere a una cosa por amor o por temor, aunque de manera diferente, porque a lo que se une por temor se adhiere en atención a otra cosa, es decir, para evitar el mal que, de no unirse a ello, le amenaza; por el contrario, a lo que se adhiere por amor únese por ello mismo. Ahora bien, lo que es por sí es más principal que lo que es por otro. Luego el mejor modo de unirse a Dios es por el amor. Y esto es lo que principalmente se intenta en la ley divina.

2.102 El fin de cualquier ley, y sobre todo de la divina, es hacer buenos a los hombres. Se dice que el hombre es bueno cuando tiene buena voluntad, mediante la cual actualiza cuanto hay en él de bueno. La voluntad es buena cuando quiere el bien, principalmente el sumo bien, que es fin. Luego cuanto más quiere el hombre dicho bien, tanto más bueno es. Pero el hombre quiere mucho más aquello que quiere por amor que aquello que únicamente quiere por temor, puesto que lo que quiere solamente por temor lleva mezcla de algo involuntario, como cuando uno quiere arrojar la mercancía al mar por temor. Por tanto, el amor del Sumo Bien, o sea, de Dios, es lo que principalmente hace buenos a los hombres y también lo que sobre todo se intenta en la ley divina.

2.103 La bondad del hombre es fruto de la virtud, *pues la virtud es la que hace bueno a quien la posee*. Por eso la ley intenta hacer hombres virtuosos, y sus preceptos versan sobre

2103 Aristóteles, *Eth. II* 1 (1106a 22-24) *(Los filósofos antiguos 784)*; Santo Tomás, *Lect.6* (n.307-308).

actos virtuosos. Pero es condición de la virtud que el virtuoso *obre con firmeza y agrado,* cosa que logra sobre todo el amor, puesto que por él hacemos las cosas con tesón y gusto. Según esto, el fin intentado en la ley divina es el amor del bien.

2.104 Los legisladores mueven con la imposición de la ley a aquellos a quienes se les da. Pero en todas las cosas que son movidas por algún primer motor, tanto más perfectamente se mueve una de ellas cuanto más participa de la moción del primer motor y de su semejanza, y Dios, que es el dador de la ley divina, hace todas las cosas por su amor. Luego quien tiende a El de este modo, es decir, amándole, muévese perfectísimamente hacia El. Mas todo agente intenta la perfección de aquello en que obra. Este es, pues, el fin de toda la legislación, que el hombre ame a Dios.

Por esto se dice en la primera carta a Timoteo: *El fin de lo mandado es la caridad.* Y en San Mateo se afirma que *el primer y principal mandamiento de la ley es: Amarás al Señor, tu Dios.*

De ahí que la ley nueva, como más perfecta, se denomine *ley de amor;* y la antigua, como más imperfecta, *ley de temor.*

Capítulo CXVII

La ley divina nos ordena al amor del prójimo

2.105 De ahí resulta que la ley divina intenta también el amor al prójimo.

Entre quienes tienen un fin común debe darse unión de afectos. Es así que los hombres tienen como fin último común la bienaventuranza, al cual han sido ordenados por Dios. Por tanto, es preciso que los hombres se unan entre sí con un mutuo amor.

2.106 Quien ama a otro es lógico que ame también a los que aquél ama y a los que están unidos con él. Mas los hombres son amados por Dios, quien les preparó la fruición de sí

2105-2107 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.367-368.

mismo como último fin. Es preciso, pues, que, al hacerse uno amador de Dios se haga también amador del prójimo.

2.107 Como el hombre es *naturalmente un animal social,* precisa ser ayudado por los demás para conseguir su propio fin. La mejor manera de ayudarse es el amor mutuo entre los hombres. Luego de la ley de Dios, que dirige los hombres a su último fin, recibimos el mandato del mutuo amor.

El hombre precisa de paz y tranquilidad para dedicarse holgadamente a lo divino. Es así que todo cuanto puede perturbar la paz se quita principalmente con el amor mutuo. Por consiguiente, puesto que la ley divina ordena a los hombres el vacar a lo divino, será necesario que de ella derive el mutuo amor entre los hombres.

La ley divina se da al hombre en auxilio de la ley natural. Mas es natural a todos los hombres el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural, socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad, por ejemplo, apartándolo de un camino equivocado, ayudándole a levantarse, si se presenta, etc., *como si todo hombre fuera naturalmente para su semejante un familiar y amigo.* Luego el amor mutuo entre los hombres está preceptuado por la ley de Dios.

Capítulo CXIX

Nuestra mente se dirige a Dios mediante ciertas cosas sensibles

2.108 Siendo connatural al hombre adquirir el conocimiento por medio de los sentidos, y dificilísimo trascender las cosas sensibles, Dios le proveyó de tal manera que pudiera atisbar también en ellas lo divino, para que su pensamiento se sintiese así más atraído por lo que pertenece a Dios, incluidas aquellas cosas que la mente humana no es capaz de contemplar en sí mismas.

Y para esto se instituyeron los sacrificios sensibles que el hombre ofrece a Dios, no porque El tenga necesidad de los

2108-2112 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.370-371.

mismos, sino para hacer presente al hombre que él y todo lo suyo ha de ser referido a Dios como a su fin y como a su Creador, Gobernador y Señor universal.

2.109 Dánsele, además, ciertos medios de santificación mediante algunas cosas sensibles, con las cuales el hombre se lava o es ungido, come o bebe, profiriéndose al mismo tiempo ciertas palabras sensibles para representar mediante ello al hombre el proceso de los dones inteligibles que le va infundiendo desde fuera Dios, cuyo nombre se expresa con voces sensibles.

2.110 También los hombres ejecutan ciertas obras sensibles, no para mover a Dios, sino para suscitar en sí mismos el deseo de lo divino; como las postraciones, genuflexiones, oraciones vocales y cánticos, que no se realizan porque Dios los necesite, ya que El lo conoce todo, y su voluntad es inmutable, y acepta para sí el afecto de la mente, no el movimiento del cuerpo; sino que las hacemos a beneficio nuestro, a fin de que nos sirvan para dirigir a Dios nuestra intención e inflamar nuestro afecto. Y así, ofreciendo a Dios estos obsequios espirituales y corporales, le confesamos autor de nuestra alma y de nuestro cuerpo.

Por esto no es de admirar que los herejes, al negar que Dios es el autor de nuestro cuerpo, condenen estos obsequios corporales tributados a El. Lo cual demuestra también que se olvidaron de que eran hombres al no juzgar necesaria la representación sensible para el conocimiento interno y el afecto; porque vemos experimentalmente que nuestra alma se vale de actos corporales para excitarse al deseo y al afecto. Esto manifiesta, pues, la conveniencia de que nos sirvamos de ciertas cosas corporales para elevar nuestra mente a Dios.

2.111 Y se afirma que el *culto divino* consiste en tributar estas cosas corporales a Dios, pues decimos que rendimos culto a algo cuando mediante nuestras obras ponemos en ello nuestro interés. Ahora bien, al prestar a Dios nuestro interés mediante nuestros actos, no lo hacemos en provecho suyo, como cuando rendimos culto a las otras cosas con nuestras obras, sino que lo hacemos en provecho propio, acercándonos por esos actos a El. Y como por los actos interiores tendemos

directamente a Dios, resulta que con ellos propiamente le rendimos culto; no obstante, los actos exteriores también pertenecen al culto divino, puesto que por ellos se eleva nuestra mente a Dios, según hemos dicho.

2.112 El culto de Dios llámase también *religión,* porque mediante dichos actos se *liga* en cierto modo el hombre a Dios para no apartarse de El, y también porque por cierto instinto natural se siente *obligado* a tributar, a su manera, reverencia a Dios, de quien recibe su propio ser y en quien está el principio de todo bien.

Por esto, la religión recibe también el nombre de *piedad.* Pues la piedad es la virtud por la que tributamos a nuestros padres el debido honor; de donde es comprensible que sea propio de la piedad el exhibir honor a Dios, que es el Padre de todos. Por esto, quienes se oponen a lo que corresponde al culto divino se llaman *impíos.*

Y como Dios es no sólo causa y principio de nuestro ser, sino también dueño absoluto del mismo, y todo cuanto tenemos se lo debemos, y por esto es verdaderamente Señor nuestro, todo lo que hacemos en su honor se llama *servicio.*

Además, Dios es señor no accidentalmente, como un hombre lo es de otro, sino por naturaleza. Hay, pues, una diferencia entre el servicio que debemos a Dios y el que debemos al hombre, al cual estamos sometidos accidentalmente, y el cual tiene sobre las cosas un dominio sólo particular, derivado de Dios. Por eso el servicio que debemos a Dios es llamado por los griegos, de una manera peculiar, *latría.*

CAPÍTULO CXXIX

En las acciones humanas hay cosas que naturalmente son rectas y no sólo por ser sancionadas por la ley

2.113 Se desprende de lo dicho que lo preceptuado por la ley divina es recto no ya sólo por ser establecido por la ley, sino también naturalmente.

Los mandamientos de la ley divina ordenan la mente del

2113-2120 SYLV. FERRAR., o.c., XIV p.395.

hombre hacia Dios y todo lo que hay en él debajo de la razón. Esto exige el orden natural, ya que lo inferior ha de estar sometido a lo superior. Por tanto, lo mandado por la ley divina de suyo es naturalmente recto.

2.114 Los hombres, por divina providencia, alcanzan el juicio natural de la razón como principio de las propias acciones. Los principios naturales se ordenan a las cosas que se dan según naturaleza. Hay, por consiguiente, acciones que convienen al hombre según su naturaleza, que son de por sí rectas y no sólo por ser mandadas por la ley.

2.115 Aquellos que tienen determinadas naturalezas han de tener operaciones determinadas que convengan a esas naturalezas, pues la operación propia de cada uno sigue a su naturaleza. Consta que la naturaleza del hombre es determinada. Es menester, pues, que haya algunas acciones que de suyo le convengan.

2.116 Lo que atañe de modo natural a una cosa exige que también lo sea aquello sin lo cual no puede darse: *La naturaleza no falta en lo necesario.* Es natural al hombre ser *animal social,* lo cual se demuestra por no bastar uno solo para todo lo necesario a la vida humana. Por tanto, aquello sin lo cual no puede conservarse la sociedad humana atañe naturalmente al hombre; por ejemplo: guardarse de lo ajeno y abstenerse de las injurias. Hay, por consiguiente, en las acciones humanas algo naturalmente recto.

2.117 Queda demostrado arriba que el hombre dispone naturalmente de las cosas inferiores para las necesidades de su vida. Hay medida determinada según la cual el uso de dichas cosas es conveniente a la vida humana, y si no se guarda, resulta nocivo, como se ve en la ingestión desordenada de alimentos. En consecuencia, se dan acciones humanas naturalmente convenientes y otras que naturalmente no convienen.

2.118 Conforme al orden natural, tiene el hombre cuerpo por el alma, y las tendencias ínfimas del alma por la razón, al igual que en las demás cosas la materia es por la forma

2116 Aristóteles, *De anima* III 9 (432b 21-22); Santo Tomás, *Lect.14* (n.811).

y los instrumentos por el agente principal. Por el hecho de estar ordenado a otro debe prestarle ayuda y no servirle de estorbo. Es, pues, naturalmente recto que de tal manera mire el hombre por su cuerpo y por las tendencias ínfimas del alma, que el acto de la razón y su bien en modo alguno sean estorbados, puesto que, si de otra manera acaeciere, será naturalmente pecado. Por tanto, las comilonas y crápulas y el uso desordenado de placeres, que impiden el acto de la razón, y el sumergirse en pasiones que no dejan en libertad el juicio de la razón, son cosas naturalmente malas.

2.119 A una cosa le conviene naturalmente todo con lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente. Se ha demostrado arriba que el hombre está naturalmente ordenado a Dios como a fin. Así, todo lo que lleva al conocimiento y amor de Dios es naturalmente recto, y lo que lo aparta le es naturalmente malo.

2.120 Por consiguiente, es claro que la bondad o malicia de las acciones humanas no solamente lo son por preceptuarlo la ley, sino según el orden natural.

Por eso en el salmo se dice que *los juicios del Señor son verdaderos y justificados en sí mismos.*

Con lo dicho se rechaza la posición de los que dicen que lo justo y lo recto lo establece la ley.

Capítulo CXL

Los actos del hombre son castigados o premiados por Dios

2.121 Por lo dicho, pues, queda manifiesto que los actos del hombre son castigados o premiados por Dios.

Corresponde castigar o premiar a quien toca imponer la ley, porque los legisladores incitan a la observancia de la ley con premios y castigos. Ahora bien, el imponer la ley a los hombres corresponde a la divina providencia, como se deduce de lo ya dicho. Luego a Dios corresponde castigar o premiar a los hombres.

2121-2126 Sylv. Ferrar., o.c., XIV p.423; R. Padellaro de Angelis, *I termini della colpa e della pena nella riflessione di S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1969).

2.122 Además, doquier haya un debido orden al fin, es necesario que este orden conduzca al fin, y la desviación de tal orden lo excluya. En efecto, las cosas que dependen de un fin toman de él su necesidad; es decir, que es necesario que haya tales cosas si ha de conseguirse el fin; y dándose ellas sin estorbo alguno, se consigue. Pero Dios impuso a los actos de los hombres cierto orden con respecto al fin del bien, según consta por lo dicho. Luego es menester que, si dicho orden está fijado rectamente, los que caminan por él consigan el fin del bien, que equivale a ser premiados; y, en cambio, que los que se desvían de ese orden por el pecado sean excluidos del fin del bien, que equivale a ser castigados.

2.123 Por otra parte, del mismo modo que las cosas naturales están sometidas al orden de la divina providencia, lo están también los actos humanos, como consta por lo dicho. Mas ocurre que el orden debido es observado y también omitido por unos y otros; aunque se ha de tener en cuenta que la guarda o transgresión del orden debido queda al arbitrio de la voluntad humana, cosa que no sucede en las cosas naturales, las cuales no pueden de por sí ni apartarse ni seguirlo. Ahora bien, es menester que los efectos correspondan debidamente a las causas. Por consiguiente, así como cuando se observa en las cosas naturales el orden debido de los principios y actos naturales, se siguen en ellas, por necesidad natural, la conservación y el bien, y cuando se desvían del fin debido, la corrupción y el mal, así también, en las cosas humanas, es necesario que, cuando el hombre guarda voluntariamente el orden de la ley impuesta por disposición divina, consiga el bien, no como por necesidad, sino por disposición de quien gobierna, lo cual es ser premiado; y, por el contrario, consiga el mal cuando hubiere quebrantado el orden de la ley, y esto es ser castigado.

2.124 Pertenece también a la perfecta bondad de Dios no dejar nada desordenado en las cosas. Por eso vemos que en las cosas naturales todo mal está comprendido bajo la disposición de algún bien. Por ejemplo, la corrupción del aire, que es la generación del fuego, y la muerte de la oveja, que es el pasto del lobo. Por tanto, como quiera que los actos humanos están sometidos, lo mismo que las cosas naturales, a la divina providencia, es preciso que los males que se dan en las acciones humanas estén comprendidos en la disposición de algún bien; lo cual ocurre con mucha más razón cuando se castigan los pecados. Y así, dentro del orden de la justicia, que busca la igualdad, queda comprendido lo que sobrepasa la debida medida. Pero el hombre sobrepasa el debido límite de su medida cuando prefiere su voluntad a la divina, dándole satisfacción contra los mandatos de Dios; y esta desigualdad desaparece cuando el hombre se ve obligado a sufrir algo contra su voluntad por disposición divina. Luego es preciso que los pecados humanos sean castigados por Dios y que, por la misma razón, las buenas obras sean premiadas.

2.125 Además, la divina providencia no sólo establece el orden de las cosas, sino que mueve también las cosas al cumplimiento del orden por ella dispuesto, según demostramos. Mas la voluntad es movida por su objeto, que puede ser bueno o malo. Luego a la divina providencia pertenece el proponer a los hombres los bienes como premio, para que su voluntad se mueva a obrar rectamente, y los males como castigo, para que evite el desorden.

2.126 La providencia divina ordenó las cosas de manera que una aproveche a la otra. Es así que el hombre se aprovecha convenientísimamente para el fin bueno, tanto del bien como del mal de otro hombre, al ser incitado a obrar bien porque ve que quienes obran bien son premiados, y al ser disuadido de obrar mal porque ve que quienes obran mal son castigados. Corresponde, pues, a la divina providencia castigar a los malos y premiar a los buenos.

LIBRO IV

CAPÍTULO I

Proemio

2.127 El entendimiento humano, que saca de las cosas sensibles la ciencia que le es connatural, no puede por sí mismo llegar a comprender la sustancia divina en sí misma, la cual trasciende sin proporción todos los seres sensibles y aun todos los otros seres. Pero como quiera que el bien perfecto del hombre consiste en que conozca de algún modo a Dios, para que no parezca que una tan noble criatura es en realidad totalmente en vano desde el momento en que no puede alcanzar su propio fin, se le proporciona al hombre un camino por el cual pueda remontarse hasta el conocimiento de Dios, a saber: que como todas las perfecciones de las cosas descienden con cierto orden de Dios, vértice supremo de las cosas, así el hombre, comenzando por los seres inferiores y ascendiendo gradualmente, pueda llegar hasta el conocimiento de Dios, pues también en los movimientos corporales es uno mismo el camino por el que se baja y se sube, siendo distinto por la razón del principio y del fin.

2.128 Ahora bien, la razón por la cual este descenso de las perfecciones arranca de Dios es doble. Una por parte del primer origen de las cosas, ya que la sabiduría divina, a fin de que hubiera perfección en las cosas, las produjo ordenadamente, de suerte que la totalidad de las criaturas resultara de lo más alto y de lo más bajo de las cosas. La otra procede de las mismas cosas. Pues como las causas son más nobles que los efectos, los primeros seres creados desmerecen ciertamente de la primera causa que es Dios, los cuales, sin embargo, son superiores a sus efectos, y así sucesivamente hasta llegar a lo último de las cosas.

2127-2135 SYLV. FERRAR., o.c., XV p.5-7; GEIGER, *La participation...* p.371 nt.; HAYEN, *La communication de l'être...* p.53.
2127 HAYEN, o.c., p.90-91.
2128 GEIGER, o.c., p.385 nt.3

2.129 Y como en Dios, vértice supremo de las cosas, se encuentra la unidad más perfecta; y como cada cosa, cuanto es más una, tanto es más virtuosa y más digna, se sigue que cuanto las cosas se alejan más del primer principio, tanto mayor diversidad y variedad se encuentra en ellas. Conviene, por tanto, que el proceso de la emanación que deriva de Dios se unifique en el mismo principio, pero se multiplique según las cosas más inferiores en las cuales termina. Y así, según la diversidad de las cosas, aparece la diversidad de los caminos, ya que, arrancando de un solo principio, se dirigen a diversos términos.

2.130 Por estos caminos puede nuestro entendimiento subir hasta el conocimiento de Dios; pero, a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, ni aun estos caminos podemos conocer perfectamente. Pues, como los sentidos, por donde comienza nuestro conocimiento, versan acerca de los accidentes exteriores, que son sensibles de por sí, como el color y el olor y otros semejantes; el entendimiento, por medio de estos accidentes exteriores, apenas puede llegar al conocimiento perfecto de la naturaleza inferior, aun tratándose de aquellas cosas cuyos accidentes comprende perfectamente por los sentidos.

2.131 Mucho menos, pues, podrá llegar a comprender las naturalezas de aquellas cosas de las cuales percibimos pocos accidentes por los sentidos. Y todavía menos las de aquellos seres cuyos accidentes no pueden percibirse por los sentidos, aun cuando se les pueda rastrear por ciertos efectos deficientes.

2.132 Pero, aun cuando las mismas naturalezas de las cosas nos fueran conocidas, con todo, sólo muy débilmente puede sernos conocido el orden de las mismas, según el cual por la providencia divina y por mutuo influjo se disponen y dirigen al fin, pues es cierto que no alcanzamos a conocer la razón de la providencia divina. Luego, si los mismos caminos son conocidos por nosotros imperfectamente, ¿cómo podremos por su medio llegar a conocer perfectamente el principio de estos mismos caminos? Y como sobrepasa dichos caminos fuera de toda proporción, se puede afirmar que, aun cuando conocié-

ramos perfectamente esos mismos caminos, con todo, no llegaríamos a obtener un conocimiento perfecto de su principio.

2.133 Por ser tan débil el conocimiento que de Dios, siguiendo dichos caminos, podía alcanzar el hombre por cierta manera de intuición intelectual, Dios, en un exceso de su bondad y a fin de que fuese más firme el conocimiento del hombre respecto de El, reveló a los hombres algunas cosas de sí mismo que sobrepasan el entendimiento humano. Y en esta revelación, hecha en conformidad con la naturaleza del hombre, se guarda cierto orden, de suerte que, poco a poco, de lo imperfecto se llega a lo perfecto, como ocurre en las demás cosas variables.

2.134 Así, pues, primeramente se le revelan al hombre estas cosas, de manera que no sean entendidas, sino solamente creídas, dando fe a lo que se ha oído; porque el entendimiento humano, según el estado presente en que está relacionado con lo sensible, de ningún modo puede elevarse hasta contemplar las cosas que sobrepasan todas las proporciones de los sentidos. Pero, cuando se vea libre de la dependencia de lo sensible, entonces será sublimado a contemplar las cosas de la revelación.

2.135 Por tanto, el conocimiento del hombre acerca de las cosas divinas es triple. El primero de los cuales se obtiene cuando el hombre, con la luz natural de la razón, por medio de las criaturas se remonta hasta el conocimiento de Dios. El segundo se logra cuando la verdad divina, que sobrepasa el entendimiento humano, desciende hasta nosotros por revelación, no para que la veamos como objeto de una demostración, sino para que la creamos al proponérsenos por revelación. El tercero ocurrirá cuando la mente humana sea elevada a contemplar perfectamente las cosas que han sido reveladas.

Capítulo XI

Cómo ha de entenderse la generación en Dios, y lo que se dice en las Escrituras sobre el Hijo de Dios

2.136 Ahora debemos tomar como punto de partida que en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana.

Ahora bien, en todas las cosas los cuerpos inanimados ocupan el último lugar y en ellos no se dan otras emanaciones que las producidas por la acción de unos sobre otros. Así vemos que del fuego nace el fuego cuando éste altera un cuerpo extraño convirtiéndolo a su especie y cualidad.

2.137 Pero entre los cuerpos animados el lugar próximo lo ocupan las plantas, en las cuales la emanación ya procede de dentro, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, y ésta, confiada a la tierra, se desarrolla en planta. Esto es ya un primer grado de vida, pues son vivientes los seres que se mueven a sí mismos para obrar; en cambio, los que no tienen movimiento interno carecen en absoluto de vida. Y un indicio de vida en las plantas es que lo que hay en ellas tiende hacia una forma determinada.

2.138 No obstante, la vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque la emanación proceda en ellas del interior, sin embargo, lo que emana, saliendo poco a poco desde dentro, acaba por convertirse en algo totalmente extrínseco. Pues el humor del árbol, saliendo primeramente de él, se convierte en flor y después en fruto, separado de la corteza del árbol, pero sujeto a él; y llegando a su madurez, se separa totalmente del árbol y, cayendo en tierra, produce por su virtud seminal otra planta. Reflexionando atentamente, se verá que el principio de esta emanación proviene del exterior, puesto que el hu-

2136-2145 Sylv. Ferrar., o.c., XV p.36-46; Hayen, o.c., p.150.182.184; Geiger, o.c., p.354 nt.1 393; Lonergan, o.c., p.8.76; Maritain, *Les degrés du savoir* p.806-808; Rahner, *Geist in Welt* p.79-80ss.254-255; Gardeil, *Initiation à la philosophie thomiste* III p.25-26; Ramírez, *De hominis beatitudine* I p.186 (*Opera omnia* III* p.252); De Finance, *Etre et agir*.. p.133.265 nt.40 274.286.291

mor interno del árbol se toma mediante las raíces de la tierra, de la cual recibe la planta su nutrición.

2.139 Hay otro grado de vida superior al de las plantas y correspondiente al alma sensitiva, cuya propia emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente, y, a medida que avanza la emanación, penetra en lo más íntimo. Por ejemplo, lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación y después al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada proceso de esta emanación, el principio y el término obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre sí misma. Luego este grado de vida es tanto más alto que el de las plantas cuanto más íntima es la operación vital; sin embargo, no es una vida enteramente perfecta, porque la emanación pasa siempre de uno a otro.

2.140 Y hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior, el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible. Por eso la vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse—porque se conoce en sí mismo—, es más perfecta. A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo, no es su propia sustancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser, según consta por lo dicho. Luego la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen el entender y el ser, como antes se demostró; y así, es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia.

2.141 Y digo *idea entendida* a lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida. Idea que, en nosotros, ni se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta

2141 Lonergan, o.c., p.209.

semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento y expresada por las palabras; por eso, la idea entendida se llama *verbo interno,* que es expresado por el verbo externo. Y se ve ciertamente que dicha idea no se identifica en nosotros con la cosa entendida, porque no es lo mismo entender la cosa que entender su idea, lo que hace el entendimiento cuando vuelve sobre su operación; de aquí que unas ciencias traten de las cosas y otras de las ideas entendidas. Y que la idea entendida tampoco se identifica con nuestro entendimiento, lo vemos porque el ser de ella consiste en el mismo entenderse; en cambio, el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender.

2.142 Luego, como en Dios se identifican el ser y el entender, la idea entendida y el entendimiento son en El una misma cosa. Y como el entendimiento y la cosa entendida se identifican también en El, porque, entendiéndose a sí, entiende todo lo demás, según se demostró en el libro primero, resulta, pues, que en Dios, al entenderse a sí mismo, el entendimiento, la cosa que se entiende y la idea entendida son lo mismo.

2.143 Considerado todo esto, podemos ahora concebir de algún modo cómo hay que entender la generación divina. Porque es evidente que no es posible concebirla al igual que la generación que se da en las cosas inanimadas, en las cuales el engendrante imprime su especie en la materia exterior. Porque es preciso, según enseña la fe, que el Hijo, engendrado por Dios, tenga verdadera deidad y sea verdadero Dios. Mas tal deidad no es una forma inherente a la materia, ni Dios proviene de la materia, como se probó en el libro primero. Igualmente, tampoco podemos concebir la generación divina como la generación que se da en las plantas, e incluso en los animales, los cuales tienen de común con ellas la virtud de nutrirse y de reproducirse. Porque en ellos, cuando engendran un semejante en especie, se desprende algo que estaba en la planta o en el animal, lo cual queda totalmente fuera del engendrante al terminar la generación. Ahora bien, nada puede

2142 Santo Tomás, *De pot.* q.10 a.1; *S. th.* I q.18 a.3; *In XII Met.* lect.8 n.2544).
2143 Hayen, o.c., p.152; Lonergan, o.c., p.76

desprenderse de Dios, porque es indivisible. Pues incluso el mismo Hijo, engendrado por Dios, no está fuera del Padre, que le engendra, sino en El, según consta por las autoridades aducidas.

2.144 Tampoco puede entenderse la generación divina a la manera de la emanación que se da en el alma sensitiva, por que Dios, para poder influir en otro, no recibe nada de un agente externo; pues, de lo contrario, no sería el primer ser Además, las operaciones del alma sensitiva se llevan a cabo mediante instrumentos corporales, y es evidente que Dios es incorpóreo. La generación divina, pues, se ha de entender a la manera de la emanación intelectual.

2.145 Y debe exponerse de este modo: Consta, por lo expuesto en el primer libro, que Dios se entiende a sí mismo. Mas lo entendido, en cuanto tal, debe estar en quien lo entiende, porque entender es aprehender una cosa con el entendimiento. Por eso, incluso nuestro entendimiento al entenderse está en sí mismo, no sólo como identificado con su esencia, sino también como aprehendido. Luego es preciso que Dios esté en sí mismo como está lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es la idea o el verbo. Luego en Dios, al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido, tal como la idea de piedra, que está en el entendimiento, es la piedra entendida. Por esta razón se dice: *El Verbo estaba en Dios*.

Mas, como el entendimiento divino no pasa de la potencia al acto, sino que está siempre en acto, según se probó en el libro primero, será absolutamente necesario que Dios se haya entendido siempre. Y, por el hecho de entenderse, es necesario que su Verbo esté en El, como se demostró. Luego es necesario que el Verbo haya existido siempre en Dios. Por tanto, su Verbo es coeterno con Dios y no le sobrevino en el tiempo, tal como a nuestro entendimiento le sobreviene el verbo concebido interiormente, que es la idea entendida. Por esto se dice en San Juan: *Al principio era el Verbo*.

2144 H. D. SIMONIN, *La notion l'«intentio» dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin:* Rev. sc. phil. théol. 19 (1930) n.3; SANTO TOMÁS, *I.C.G.* c.53; *In I Sent.* d.7 a.1 ad 1; d.13 a.1; *In III Sent.* d.5 q.3 a.1 ad 1; *De pot.* q.7 a.6; *S. th.* I q.28 a.4 ad 1; q.29 a.1; q.41 a.2; q.44 a.3 ad 1; q.85 a.1 ad 4.
2145 HAYEN, o.c., p.184.188.194; LONERGAN, o.c., p.211

Y como el entendimiento divino no sólo está siempre en acto, sino que es también él mismo acto puro, según se probó en el libro primero, es preciso que la sustancia del entendimiento divino sea su mismo entender, que es el acto del entendimiento. Ahora bien, el ser del Verbo concebido interiormente—o de la idea entendida—es su propio entenderse. Luego el ser del Verbo divino y el del entendimiento divino se identifican, y en consecuencia, también el ser del mismo Dios, que es su entender. Ahora bien, el ser de Dios es su propia esencia o naturaleza, la cual es el mismo Dios, como se probó en el libro primero. Luego el Verbo de Dios es el ser divino, y la esencia de Dios, y el mismo Dios verdadero. En cambio, con el verbo del entendimiento humano no sucede lo mismo; porque, cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, su ser y su entender no se identifican, ya que la sustancia del entendimiento era inteligente en potencia antes de entender en acto. De esto se sigue que el ser de la idea entendida y el de su entendimiento son distintos, ya que el de la idea entendida es su misma intelección. Por eso es preciso que el verbo interiormente concebido por el hombre que se entiende a sí mismo no sea un hombre verdadero, con el ser natural de hombre, sino solamente un *hombre entendido,* como una semejanza del hombre verdadero aprehendida por el entendimiento. Sin embargo, el Verbo de Dios, puesto que es Dios entendido, es verdadero Dios, teniendo naturalmente el ser divino; porque, según dijimos, el ser natural de Dios y su entender se identifican. Por esto se dice: *El Verbo era Dios*. Lo cual, como se dice en absoluto, demuestra que se ha de entender que el Verbo de Dios es verdadero Dios. Sin embargo, el verbo del hombre no puede llamarse esencial y absolutamente hombre, sino en cierto sentido, es decir, *hombre entendido*. De ahí que esta afirmación sería falsa: *El hombre es el verbo;* sin embargo, podría ser verdadera ésta: *El hombre entendido es el verbo*. Luego, cuando se dice: *El Verbo era Dios,* se demuestra que el Verbo divino no sólo es la Idea entendida —como nuestro verbo—, sino también que es una cosa que existe y subsiste en la naturaleza. Porque el Dios verdadero es una cosa subsistente, pues es por excelencia el Ser por sí.

COMENTARIO AL LIBRO DE LOS NOMBRES DIVINOS DEL SEUDO-DIONISIO AREOPAGITA

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis in Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*, cura et studio Fr. C. PERA, O. P., cum introductione historica Sac. P. CARAMELLO et synthesi doctrinali Prof. C. MAZZANTINI (Taurini 1950). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: P. CARAMELLO, *De fortuna operum Dionysii Areopagitae apud occidentales usque ad expositionem S. Thomae in librum de Divinis Nominibus*: o.c., p.XI-XXIV; C. MAZZANTINI, *De synthesi doctrinali Dionysii Areopagitae*: o.c., p.XXV-XXXV; J. VANNESE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la connaissance mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Bruxelles 1959); V. LOSSKY, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*: Rev. sc. phil. théol. 28 (1939) 204-221.

PROEMIO

2.146 ... Como toda semejanza de la creatura con Dios es deficiente, y la realidad misma de Dios supera todo lo que se encuentra en las creaturas, hay que negar de Dios cuanto conocemos en las creaturas tal como se halla en ellas; de suerte que, después de todo lo que puede conocer nuestro entendimiento acerca de Dios, llevado de la mano de las creaturas, queda oculto y oscurecido lo que es Dios mismo. Dios, en efecto, no es piedra o sol, tal como lo perciben los sentidos, pero tampoco es la vida o la esencia tal cual las puede concebir nuestro entendimiento. Y así, la esencia misma de Dios, como supera todo lo que nosotros conocemos, queda desconocida para nosotros.

Capítulo I

SOBRE EL OBJETO DEL LIBRO. LA TRADICIÓN SOBRE LOS NOMBRES DIVINOS

Lección 1

Del modo de proceder en esta obra

2.147 28. Como había llamado a Dios unidad, para evitar que alguno crea que es la unidad que está formalmente en

2147-2150 A. MICHEL, art. «Noms divins», en *Dict. théol. cath.* XI (Paris 1931) c.787-788; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.788-790; G. CAFFARENA, *Metafísica trascendental* p.276-279.

las cosas, como participada en ellas, añade: la unidad—es decir, la unidad subsistente por sí—, que unifica toda unidad, esto es, que difunde la unidad en todas las cosas que de cualquier manera participan de ella. Después, como había llamado a Dios unidad supersustancial y bien sobre toda mente, para evitar que alguno piense que Dios no puede ser llamado de ninguna manera sustancia o mente o cosa similar, añade que Dios es, sí, *sustancia*, pero *supersustancial*.

2.148 29. Para entender esto, hay que tener en cuenta que los nombres, por ser nosotros los que los imponemos, significan conforme al modo como se ofrecen las cosas a nuestro conocimiento. Así, pues, como el ser de Dios está por encima de nuestro conocimiento, como queda dicho, y éste se acomoda al modo de ser de las cosas creadas, los nombres que nosotros imponemos no significan tal y como corresponde a la excelencia de Dios, sino conforme a la manera de existir de las cosas creadas. Ahora bien: el ser de las cosas creadas se ha derivado de Dios con una deficiente asimilación.

Así, en cuanto que, en definitiva, alguna semejanza hay de las creaturas con Dios, los nombres que nosotros forjamos pueden atribuirse a Dios, pero no como en las creaturas, sino por un cierto exceso, y eso es lo que quiere dar a entender cuando dice que Dios es una sustancia supersustancial. Y, asimismo, cuando añade que es un objeto entendido no-inteligible, es decir, no como son los objetos inteligibles que nosotros entendemos, y que es una palabra no-expresable, es decir, no como las palabras que decimos nosotros.

2.149 30. Por otra parte, así como los nombres que imponemos nosotros pueden decirse de Dios por cuanto hay en las creaturas alguna semejanza con Dios, así, en cuanto que las mismas no representan perfectamente a Dios, pueden negarse esos nombres de Dios, y serle atribuidos los contrarios. Por eso añade que Dios es llamado razón, de suerte que puede ser llamado también irracionalidad; se llama intelecto, de suerte que puede ser llamado no-inteligibilidad; y palabra, de suerte que puede ser llamado también innombrabilidad; no porque no se dé todo eso en El, sino porque existe no conforme a nada

2148 GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas* p.224

de lo que existe, es decir, no existe del modo como existe alguna cosa existente. Asimismo, El es la causa de la existencia de todos los seres, comunicando a todos de alguna manera su semejanza, de suerte que por ese capítulo puede ser nombrado con los nombres de los seres creados; pero El mismo es no-existente, no porque carezca de la existencia, sino porque existe sobre toda existencia; y es innombrable, de suerte que El mismo puede nombrarse a sí mismo con propiedad y en pleno conocimiento de sí, es decir, conforme a la peculiaridad de su manera de ser y a la ciencia perfecta que de sí posee, como nadie puede nombrarle.

2.150 35. Así, pues, excluye tres modos de conocimiento: primero, aquel por el cual algo es visto en sí mismo: ése lo excluye cuando llama a la Deidad, *invisible*. Después, el modo por el cual se conoce algo por la investigación racional: ése lo excluye al decir que la Deidad es *inescrutable,* ya que el escrutar implica investigación. Y, por fin, el modo por el cual se conoce algo aprendiéndolo de otro; y ése lo excluye al decir *no-investigable*.

Lección 3

Cómo puede ser nombrado Dios

2.151 83. ... Señala el primer modo de las nominaciones de Dios, el que se hace por vía de negación, y dice que las mentes de los santos hechas semejantes con Dios, es decir, las de los profetas y apóstoles, unidas, esto es, unidas a Dios por esas irrupciones de Dios en ellas y por la captación que de El hacen, a imitación de los ángeles, no como los ángeles, sino como es posible en esta vida, alaban a Dios de la manera más apropiada por la negación de todo lo existente; y ello porque la unión de las santas mentes a Dios, que supera toda iluminación, se realiza así, es decir, por el apartamiento de todo lo existente en el reposo de quietud de toda operación intelectual. Pues esto es lo último a que podemos llegar en el conocimiento divino en esta vida: que Dios está sobre todo lo que nosotros podemos pensar; y por eso, el nombrar a Dios por vía de negación, es lo que más le cuadra, pues los que así alaban a Dios por negaciones, han sido instruidos de ello por una verdadera y sobreuniversal iluminación divina en virtud de su unión con Dios; el cual, con ser causa de todo lo que existe, no es nada existente, no porque carezca de existencia, sino porque se halla supereminentemente segregado de todos los seres existentes. Y por eso, la divina supersustancialidad, que es la esencia de la bondad, no puede ser alabada por los que aman la divina verdad, que es sobre toda verdad, como es, es decir, comprehensivamente, diciendo que es razón, o virtud, o mente, o vida, o sustancia. Y lo mismo hay que decir de los demás nombres que expresan las perfecciones que de Dios se derivan a las creaturas.

2151-2157 SANTO TOMÁS, *S. th.* I q.12 a.1; q.13 a.1; q.105 a.2; G. CAFFARENA, o.c., p.278.

2.152 85. Después señala el segundo modo de imponer nombres a Dios, los que designan a Dios como causa, y hace tres cosas: primero, explica la índole de esos nombres; después enumera los nombres mismos; por fin, excluye un error.

86. Para lograr claridad sobre el primer punto, es de advertir que, como los efectos proceden de sus causas por semejanza, cada causa contiene en sí la semejanza del efecto conforme al modo como es causa. Así, si una cosa es causa de otra en su especie o en su naturaleza, el efecto en sí tiene la semejanza de su naturaleza: así, el hombre engendra al hombre, y el caballo al caballo. Si es causa de la otra en alguna disposición sobreañadida, tendrá asimismo semejanza de su efecto bajo ese aspecto. Así, el constructor es causa de la casa, no en su naturaleza, sino por su arte, por lo cual la semejanza de la casa no está en la naturaleza del constructor, sino en su arte.

2.153 87. Es de advertir, además, que, como el bien tiene carácter de fin, ya que el bien es lo que todos apetecen y el fin es la primera causa, el bien es aquello a que primariamente le compete la causalidad. Así, algo será causa en la medida en que es bueno.

88. Así, pues, como Dios es bueno, no como quien participa de la bondad, sino como la esencia misma de la bondad, es causa de los seres no por una disposición creada, sino que

por su mismo ser es causa de todos los seres existentes, sin que por esto se excluya el que obre por el entendimiento y la voluntad, ya que su entender y querer es su ser mismo. Y así, El mismo como causa precontiene la semejanza de todos sus efectos.

2.154 89. Ahora bien: toda causa puede denominarse por el nombre de su efecto, en cuanto que tiene en sí su semejanza. Pues si la semejanza es por identidad de razón (o concepto), ese nombre se aplicará a la causa y a lo causado, como, por ejemplo, el nombre de hombre al generante y al generado. Y, si la semejanza no es por identidad de razón, sino que se halla de manera más supereminente en la causa, el nombre no se atribuirá a ambos de una misma manera, sino más supereminentemente a la causa, como, por ejemplo, el calor respecto del sol y del fuego.

2.155 90. Así, pues, como la semejanza de todos los seres preexiste en la divina esencia no de la misma manera, sino más bien eminentemente, se sigue que hay que alabar a la providencia divina partiendo de todas las causas causadas, como al príncipe de todo bien, es decir, como a quien tiene principalmente en sí todo bien y lo difunde a los demás seres; pero no unívoca, sino supereminentemente, a causa de la semejanza que tienen las creaturas con ella. Esa semejanza la señala cuando añade: «porque en torno a Ella están todos los seres». Dice que los efectos están en torno a la causa, por analogía con el modo como las líneas que salen del centro lo rodean derivándose de él por cierta suerte de semejanza.

2.156 94. Hay que tener en cuenta, además, que todo efecto se vuelve a su causa, en decir de los platónicos. Y la razón es que todo ser se vuelve hacia su bien, apeteciéndolo; y a todo efecto le viene el bien de su causa: por lo tanto, todo efecto se vuelve hacia su causa, apeteciéndola. Y por eso, una vez que ha dicho que todos los seres proceden de la Divinidad, añade que todos se vuelven a ella por el deseo, como reza el texto: *Y todos los seres la desean.*

2.157 95. Y para evitar que alguno crea que todos los seres conocen a la Divinidad, explica cómo los diversos seres la desean cada uno a su manera, añadiendo: los seres *intelectuales,* es decir, los ángeles y los *racionales,* los hombres, la desean *por el conocimiento,* o sea, conociéndola, ya que no se la puede conocer más que por el entendimiento y por la razón; y *los seres inferiores a éstos,* no la desean por el conocimiento, sino que unos sólo sensiblemente, como los animales; y otros, *por el movimiento vital, como las plantas;* o por la capacidad sustancial, como los que se mueven por la generación y corrupción, o la capacidad que sigue al hábito, como en las demás clases de movimiento, en la cualidad, en la cuantidad y en la ubicación. De todas esas clases de seres, aunque no conozcan a Dios, decimos que lo desean en cuanto que tienden a algún bien particular, y en todo bien particular resplandece el primer Bien, del cual se le deriva el que pueda ser deseado.

Capítulo IV

Sobre el Bien, la Luz, la Belleza, el Amor...

Lección 1

Cómo se halla el bien en Dios, y cómo es comunicado a los ángeles y a las almas racionales

2.158 269. ... La esencia divina es la bondad misma, lo cual no se da en los demás seres, ya que Dios es bueno por su esencia, y todos los demás seres, por participación. Cada cosa, en efecto, es buena en cuanto que es en acto; mas a Dios le es propio el ser su ser *(quod sit suum esse);* luego El solo es su bondad.

Asimismo, aunque los demás seres, en cuanto que son, son buenos, sin embargo llegan a la perfección en la bondad por algo sobreañadido a su ser; por el contrario, Dios tiene en su ser mismo la perfección de su bondad. Además, los otros seres son buenos por orden a alguna otra cosa, que es el fin último: Dios, en cambio, no se ordena a ningún fin fuera de sí. Así, pues, la propiedad primordial de la bondad divina es que la bondad misma es la esencia divina; y a ella sigue el que di-

2158 Santo Tomás, *S. th.* I q.73 a.3; I-II q.1 a.4; q.2 a.3; Pera, o.c., p.91

funde la bondad a los demás seres, que se derivan por participación del que es por esencia.

Capítulo V

Sobre el ser existente y las ideas ejemplares

Lección 1

Después de unas consideraciones preliminares necesarias para su intento, prosigue hablando de la causalidad del primer Ser

2.159 629. Después explica cómo todo está o le compete a Dios de algún modo. Para comprender esto, hay que tener en cuenta que toda forma recibida en un sujeto es limitada y coartada según la capacidad del sujeto que la recibe; así, este cuerpo blanco no posee toda la blancura en toda la capacidad o extensión de la blancura. Por el contrario, si existiese la blancura separada, no le faltaría nada de lo que atañe a la potencialidad de la blancura. Ahora bien, todos los demás seres distintos de Dios tienen el ser recibido y participado, y por eso no poseen el ser en toda la capacidad (o potencialidad) de ser. Sólo Dios, que es el mismo ser subsistente, posee el ser en toda su capacidad (o extensión o potencialidad). Eso es lo que da a entender cuando dice que Dios puede ser causa de la existencia de todos los seres porque no es existente de un modo determinado, es decir, de un modo finito y limitado, sino que recibió en sí mismo y lo recibió de antemano universal e infinitamente el ser en su totalidad, porque preexiste en El como en su causa y de El se deriva a los demás seres. Y por eso se dice en la 1.ª Timoteo: *Rey de los siglos* (1 Tim 1,17), porque posee en sí mismo todo el ser y toda sustancia en todos los seres existentes; y éstos, a su vez, están en torno a El, en cuanto que de El dimanan.

2159-2168 Descoqs, *Theol. Nat.* II p.788-790; Michel, art. «Noms divins», en *Dict. théol. cath.* c.787-788.
2159 Pera, o.c., p.238; Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.185 *(Participation et causalité...* p.224-225); Geiger, *La participation...* p.165 nt.4, 272 nota, 273.

2.160 631. Después recapitula lo dicho, y dice, resumiendo, que todos los seres existentes y modos de ser tienen *el ser recibido del Preexistente;* y todo el evo y todo el tiempo, que son duraciones, proceden de El, y El es el *principio* efectivo y la *causa final de todo siglo y tiempo* y de todo cuanto de cualquier modo existe, y asimismo *todos los seres participan de El* como de la primera forma ejemplar. Y no sólo es causa de los seres en su hacerse, sino también en cuanto a su ser total y a su duración. Eso lo da a entender cuando dice: *Y no se aparta de ningún existente;* así, desaparecido el constructor, la casa sigue existiendo, porque es causa de la casa en cuanto a su hacerse, y no en cuanto a su existir; en cambio, si Dios se apartase de su efecto, éste no seguiría existiendo, porque es causa de su mismo existir o ser *(esse)*. Y como la causa existe de modo preeminente a los efectos, *El existe antes de todas las cosas, y todas las cosas tienen su consistencia en El* (Col 1,17), como preexisten virtualmente los efectos en las causas; y, en general, cuanto de cualquier modo existe, preexiste en el primer Ser, Dios, tanto en cuanto al ser que tiene en el entendimiento como en cuanto a la conservación de su ser.

2.161 632. Después... dice que el ente, dicho de Dios, designa el proceso de los seres existentes de Dios, y explica cómo el nombre «ente» o «el que es» se aplica muy apropiadamente a Dios. Lo demuestra con dos razones...

633. La primera razón es la siguiente: Si una causa recibe su nombre de su efecto, lo recibe de la manera más apropiada del más principal y más digno de sus efectos. Ahora bien: el ser *(esse)* es, entre los demás efectos de Dios, el más principal y más digno. Luego Dios, a quien no podemos imponer nombre más que por sus efectos, se llama de la manera más apropiada con el nombre de *ente*. Y eso es lo que dice, que el ser se presenta a las creaturas como lo primero que van a participar antes de las demás participaciones de Dios, pues cualquiera que sea la perfección que tiene una creatura la tiene por la participación de Dios, que se brinda y ofrece a to-

2161 Pera, o.c., p.239; Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.186 *(Participation et causalité...* p.227).
2161-2164 Santo Tomás, *S. th.* I q.4 a.2 ad 3; q.44 a.3; q.54 a.2c; q.75 a.5 ad 4.

dos para lo que participen; pero es participado en cuanto al mismo ser con prioridad a cualquier otra perfección, y el *ser es más antiguo,* es decir, el primero y más digno *que la vida en sí,* y la sabiduría en sí, y la semejanza divina en sí.

2.162 634. Hay que reparar aquí en que se habla del ser en sí y de la vida en sí, etc.

Para entender esto es de advertir que los platónicos, a los que Dionisio imita mucho en esta obra, pusieron, antes de los seres que participan la composición, los seres separados existentes por sí que participan los compuestos; por ejemplo, antes de los hombres singulares que participan la humanidad, pusieron al hombre separado existente sin la materia, por cuya participación se llaman hombres los hombres singulares. E igualmente decían que antes de estos vivientes compuestos que vemos había una vida separada, por cuya participación viven todos los vivientes y a la cual llamaba la vida en sí, y de la misma manera hablaba de la sabiduría en sí y del ser en sí. A todos esos principios los ponían como distintos entre sí y principio, al cual llamaban el bien en sí y el uno en sí.

2.163 Dionisio en parte concuerda con ellos y en parte no; concuerda en que pone la vida separada existente por sí, y lo mismo la sabiduría y el ser, etc.; pero disiente de ellos en que no sostiene que tales principios separados sean distintos entre sí, sino un único principio, el cual es Dios, como ha explicado más arriba [258].

Cuando se habla, pues, de la vida en sí, según la mente de Dionisio, eso se puede entender de dos maneras: una, en cuanto que implica distinción o separación real, y así, la vida en sí es Dios mismo. Otra, en cuanto que implica separación sólo mentalmente, y, en ese sentido, la vida en sí es la que se da en los vivientes, que no se distingue realmente, sino sólo mentalmente de los mismos vivientes. Y lo mismo vale de la sabiduría en sí, etc.; esta interpretación la expone más adelante, en el capítulo 6.° [421-426].

Pero aquí entiende por la vida en sí la vida que se da en

2162 GEIGER, o.c., p.120 nt.3; FABRO, *La nozione metafisica de partecipazione*... p.85-93; ID., *Partecipazione et causalità*... p.183 *(Participation et causalité*... p.227).
2163 PERA, o.c., p.239; FABRO, *Partecipazione et causalità*... p.184 *(Participation et causalité*... p.227).

los vivientes, ya que está hablando de los modos de participación, y la vida existente en sí no es una participación.

2.164 635. Que el ser en sí sea lo primero y más digno que la vida en sí y la sabiduría en sí, lo demuestra por dos capítulos: primero, porque todo lo que participa de las otras participaciones, participa del ser mismo: antes se concibe ser algo ente que uno, viviente o sabio.

En segundo lugar, porque el ser es respecto de la vida y similares como lo participado respecto de lo que participa, ya que la vida misma es un determinado ser, y así, el ser, es anterior y más simple que la vida y las demás perfecciones, y es respecto de ellas como su acto. Y por eso dice que no sólo lo que participa con los otros géneros de participación participa antes del ser, sino que, lo que es más, todas las perfecciones que reciben ese apelativo «en sí», como la vida en sí, la sabiduría en sí, y otras perfecciones de las que participan los seres existentes, participan del ser en sí: *ya que no hay nada existente de lo cual el ser mismo en sí no sea la sustancia y el evo,* es decir, la forma participada para subsistir y durar. Así como la vida es algo existente, también la vida participa del ser.

De esto obtiene como conclusión lo que ante todo se había propuesto, es decir, que Dios, apropiadamente y con preferencia a otros nombres, es alabado como existente, como del don más digno suyo.

2.165 636. Después expone la segunda razón. Si alguna otra causa recibe su nombre de su efecto, tiene Dios que recibir con preferencia la denominación del ser mismo *(ipsum esse)* del primer efecto por el cual produjo todas las cosas: éste es el ente *(ens):* luego Dios recibe su nombre con preferencia del ser mismo *(ipsum esse)*. Eso es lo que quiere dar a entender cuando dice que Dios tiene de antemano y eminentemente el *preexistir* y el *superexistir.*

2.166 637. Sobre este punto hay que observar que una cosa puede tener preferencia sobre otras cosas por dos capí-

2164 SANTO TOMÁS, *De verit.* q.22 a.6 ad 1; q.11 a.4; FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.184 *(Participation et causalité*... p.227).
2165-2167 SANTO TOMÁS, *S. th.* I q.75 a.5, 1.°

tulos; o por lo que se tiene, o por la manera como se lo tiene; así, por ejemplo, un hombre que tiene más ciencia que otro, está sobre él en cuanto a la cantidad o extensión de la cosa poseída. En cambio, el Angel está sobre el hombre en punto a ciencia, no sólo en cuanto a la extensión de ésta, sino también en cuanto a la manera de poseerla, ya que el hombre la posee por vía racional y el ángel por vía intelectual, con lo que le sobrepasa por ambos capítulos, por la perfección poseída y por la manera de poseerla.

2.167 638. Pues bien: en cuanto a la perfección poseída, [Dios] sobrepasa [a los demás seres] de dos maneras: por el orden, porque posee antes el ser, y por eso dice que *preexiste;* y por la dignidad, porque posee un ser más excelente, y por eso dice que *superexiste*. Y asimismo por lo que hace al modo de poseerla, se pueden distinguir los dos aspectos, orden y dignidad; y por eso dice: *tiene antes* y *tiene de manera más excelente*.

2.168 648. De estos ejemplos saca la conclusión de que nosotros podemos, partiendo de las cosas dichas como de unas semejanzas *oscuras,* es decir, que representan deficientemente la divinidad, ascender a la causa universal de todas las cosas por medio de la semejanza de las causas particulares, para que así, trascendiendo con la vista del espíritu las cosas mundanas, podamos contemplar que todos los seres están en Dios, que es la *causa de todos* y que los que son *opuestos entre sí,* tal como se hallan en sus propias naturalezas, preexisten en Dios simplemente y *formando una unidad*. La misma relación que hay entre una causa particular y sus efectos la hay entre la causa universal y sus efectos.

Lección 2

Que Dios es causa de todos los seres particulares en cuanto que existen en sus propias naturalezas

2.169 660. Después explica en qué relación se halla el ser respecto de Dios; y dice que el ser común *procede* del

2169-2173 Santo Tomás, *S. th.* I q.57 a.1c.; I-II q.79 a.2c.
2169 Fabro, *Partecipazione et causalità*... p.252.253.366 (*Participation et causalité*... p.372-373); Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas* p.86-88.

primer Ser, que es Dios, y que de eso se sigue que el ser común *(ipsum esse commune)* se halla respecto de Dios en relación distinta de la en que se hallan los demás seres existentes, por tres capítulos: primero, porque los demás seres existentes dependen del ser común, y Dios, en cambio, no, sino, más bien, el ser común, de Dios, y eso es lo que quiere dar a entender, al decir que el mismo ser común *es del mismo Dios,* como dependiendo de El, pero no el mismo Dios es del ser, es decir, del mismo ser común, de quien dependiese.

2.170 En segundo lugar, porque todos los seres existentes están contenidos bajo el ser común, y Dios, en cambio, no, sino que más bien el ser común está contenido bajo su potencia, ya que ésta se extiende más que el ser creado: y eso es lo que quiere dar a entender cuando dice que el mismo ser común *está en Dios* como lo contenido en lo que lo contiene, y *no* a la inversa, *está Dios en el ser*.

2.171 En tercer lugar, porque todos los demás existentes participan del ser, y Dios, en cambio, no, sino que más bien el ser creado es una participación de Dios y semejanza suya; y eso es lo que quiere dar a entender cuando dice que el ser tiene a Dios como participando de su semejanza, y no que Dios tiene el ser como participando de él. Por ahí se ve que Dios es el evo y la duración del ser, es decir, la razón de su duración, y también su principio y medida, pero de tal suerte que existe antes de toda sustancia, y de todo ente y de todo evo, y no sólo en cuanto a la duración y el orden, sino en cuanto a la causalidad, ya que es el *sustantificador* de todo, como causa de la sustancia en todos los seres, *principio* de su ser y su *centro,* en cuanto que la duración y el desarrollo de todos los seres proviene de El, y El es también el fin hacia el cual tienden.

2.172 661. Después... dice que, por ser Dios principio de todas las cosas, en las Sagradas Escrituras se celebra de muchas maneras a Dios, que preexiste a todos los seres, con todas las variedades que presentan los seres existentes. Así, se dice de El que existía, y que existe, y que existirá [Ap 1,8], expresiones por las que se significa lo que ha su-

2172 Pera, o.c., p.246; Hayen, o.c., p.246.

cedido, es decir, lo pretérito, lo que sucede, esto es, lo presente y lo que sucederá, o sea, lo futuro.

2.173 Eso no hay que entenderlo como si Dios estuviese sujeto al tiempo, sino que con esas expresiones se da a entender—a los que son capaces de entender las realidades divinas de *una manera digna* de Dios—, que todo ser, en cualquier grado o aspecto de ser, existe *supersustancialmente* en El, que es la causa de *todo ser existente,* ya que su ser no está limitado por alguna naturaleza determinada a un género o especie de suerte que se pueda decir que es *esto* y *no* aquello, como están determinadas aun las sustancias espirituales; ni tampoco está limitado por el lugar, de forma que se pueda decir que *está* aquí *y no* allí, como sucede en los cuerpos, sino que El, *como causa universal es todas las cosas,* es decir, precontiene en sí todo ser y en él están encerrados y poseídos de antemano los principios y los fines de todas las cosas; pero no como está en las cosas mismas, sino que *El está sobre todas,* como *existente supereminentemente antes que todas ellas.*

2.174 Y porque en El existen, de algún modo, todas las cosas, como abarcándolas El en sí a todas, *todas las cosas se predican de El* y a la vez todas se niegan de El, ya que *no es ninguna de todas ellas,* sino que está sobre todas. Así se dice que es de todas las figuras en cuanto que todas preexisten en El, y que, sin embargo, no tiene figura, que su ser no es como el de las cosas que tienen figura; y de la misma suerte, es bello con todas las bellezas, y, sin embargo, *no tiene belleza,* en el sentido de que El, *de una manera incomprensible y excelente* tiene en sí *los principios, los medios y los fines,* no en un estado de degradación, sino porque El, en una unidad simple, *infunde la existencia en todos los seres,* iluminándolos sin mácula, ya que no introduce cambio sufriendo cambio El mismo, como sucede en los cuerpos.

2174 PERA, o.c., p.268; SANTO TOMÁS, *De verit.* q.18 a.8, 10.º; *S. th.* I q.75 a.7; I-II q.5 a.1.

Lección 4

Cómo es conocido Dios

2.175 729. Conocemos a Dios, no por su naturaleza, como si viésemos su misma esencia: ésta, en efecto, es desconocida de la creatura, y supera, no sólo a todo sentido, sino a toda razón humana y también a toda mente angélica, por lo que hace a la capacidad natural de la razón y de la mente: así que su conocimiento no puede tenerse más que por don de la gracia. No conocemos, pues, a Dios viendo su esencia, sino que lo conocemos por el orden del universo. Dios nos pone delante todo el conjunto de las creaturas para que por El lleguemos a su conocimiento, por cuanto el universo ordenado encierra ciertas imágenes y semejanzas imperfectas de las realidades divinas que son respecto de ellas lo que son los ejemplares primarios respecto de sus imágenes.

2.176 Así, pues, del orden del universo, como por una *vía y proceso,* ascendemos con nuestro entendimiento, por nuestra capacidad natural, a Dios, que está sobre todo ser. Eso lo hacemos de tres modos: primero y principalmente, por la *negación de todo,* en cuanto que nada que contemplamos en el orden de las creaturas pensamos que sea Dios y que le competa a El. En segundo lugar, por exceso (o superación): ya que, si negamos de Dios las perfecciones de las creaturas, como la vida, la sabiduría y perfecciones similares, no es porque haya defecto de Dios, sino porque sobrepasa a toda sabiduría. En tercer lugar, por su causalidad universal, al pensar que cuanto hay en las creaturas procede de Dios como de su causa. Así que nuestro conocimiento es de una índole contraria a la del conocimiento de Dios: Dios conoce a las creaturas por su naturaleza; nosotros, en cambio, conocemos a Dios por las creaturas.

2.177 731. Dice en primer lugar que, como ascendemos a Dios de las creaturas por las vías de la *negación* y las

2175-2177 PERA, o.c., p.275.
2176 MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.469.472.473.

de *superación* y de *la causalidad universal,* por eso *Dios es conocido en todas las cosas* como en sus efectos, y *sin todas ellas,* como apartado de todas y superándolas. Por eso mismo *es conocido también a través de nuestro conocimiento,* ya que cuanto se ofrece a nuestro conocimiento lo recibimos como puesto por El y, asimismo, es conocido *a través de nuestra ignorancia,* en cuanto que eso es precisamente conocer a Dios, el que sabemos que ignoramos que es Dios.

Lo que ha afirmado en general lo desarrolla ahora por partes, añadiendo que de Dios es *el entendimiento* y *la palabra,* o mejor, la *razón,* como dice otra versión, y la *ciencia,* que es la fusión del entendimiento y la razón. Y por lo que atañe al conocimiento sensible, prosigue: y *el tacto,* que es el sentido común a todos los animales; y añade lo general al decir: y *el sentido.* Y se extiende a lo que implica un conocimiento deficiente diciendo: y *la opinión,* que no llega a ser ciencia; y *la imaginación,* que no llega a la certeza de los sentidos. Y añade lo que atañe a la manifestación del conocimiento diciendo: y *el nombre,* que es signo del pensamiento, y todo lo demás que concierne al conocimiento o a su expresión. Y, por el contrario, [Dios] *ni es conocido por el entendimiento,* ni sentido, *ni expresado ni designado con nombres.*

Explica ambos puntos añadiendo: *Dios no es uno de los seres existentes,* sino algo sobre todo existente, y por eso, como los seres existentes se conocen por el entendimiento y las otras facultades mencionadas, ninguna de éstas llega a conocer a Dios por el conocimiento de los seres existentes. Asimismo Dios *es todo en todo* causalmente, pero sin ser esencialmente *nada* de lo que hay en las cosas. Por eso, en cualquier cosa que el entendimiento o el sentido o cualquiera de los otros modos mencionados conoce en los seres, *en todas ellas* es conocido de algún modo Dios como causa, aunque *por ninguna* sea conocido como es.

COMENTARIO A LOS DIEZ LIBROS DE LA ETICA A NICOMACO DE ARISTOTELES

EDICIÓN UTILIZADA: *Sancti Thomae Aquinatis in decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio,* editio novissima, cura ac studio P. Fr. A. M. PIROTTA, O. P. (Taurini 1934). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: A. GAUTHIER, *Appendix, Saint Thomas et l'Éthique à Nichomaque,* en *Sancti Thomae de Aquino opera omnia, iussu Leonis XIII...* XLVIII (Romae 1971); G. VERBEKE, *La date du Commentaire de S. Thomas sur l'Éthique à Nichomaque:* Rév. Phil. Lov. 47 (1949) 203-220.

LIBRO I

Sobre las diversas clases de fin, sobre la felicidad, sobre el fin y el Bien supremo del que es feliz. Sobre las dos partes del alma y la división de la virtud

Lección 1

Se explica sobre qué versa la filosofía moral, cuál es su sujeto, cuál su fin. Sobre las diversas clases de fin

2.178 1. Como dice el Filósofo al principio de la *Metafísica,* es misión del sabio ordenar las cosas. La razón de ello es que la sabiduría es la perfección más alta de la razón, de la cual es propio conocer el orden, ya que, aunque las potencias sensitivas conocen algunas cosas en sí solas, conocer, sin embargo, el orden de una cosa a otra es propio sólo del entendimiento o de la razón. Ahora bien: en las cosas se dan dos clases de orden: uno, de las partes entre sí de un todo o de una multitud; así, por ejemplo, las partes de una casa están ordenadas entre sí. Otro es el orden de las cosas al fin. Este es más importante que el primero, pues, como dice el Filósofo en el libro 11 *Met.,* el orden de los miembros de un ejército entre sí es por el orden de todo el ejército en general. La relación del orden a la razón puede presentar cuatro for-

2178-2196 A. F. UTZ, *Die Ethik des hl. Thomas. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen der aristotelischen und thomistischen Ethik:* Freib. Z. Phil. Theol. 22 (1975) 367-374; v. J. BURKE, *The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas:* Aquinas, Search for Wisdom (Millwaukee) p.239-259.
2178-2179 RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I, en *Opera omnia* III p.293.

mas: hay un orden que la razón no crea, sino sólo contempla, como es el orden de las seres naturales. Hay otro orden que crea la razón por su reflexión sobre los actos producidos por ella, como cuando ordena los conceptos entre sí y los signos de los conceptos, porque son vocablos que los significan. Existe un tercer orden que crea la razón por su consideración en los actos de la voluntad. Y hay un cuarto orden, por fin, que la razón, por su consideración, produce en las cosas exteriores, de las cuales es causa, como, por ejemplo, el orden que hay en una arca o en una casa.

2.179 2. Como la reflexión de la razón es perfeccionada por el hábito, conforme a esos diversos órdenes que la razón propiamente considera se dan diversas ciencias. Así, a la *filosofía natural* pertenece considerar el orden de las cosas que la razón contempla, pero que no crea, entendiendo por filosofía natural también a la metafísica. El orden que crea la razón reflexionando sobre sus propios actos pertenece a la *filosofía racional,* cuya misión es estudiar el orden de las partes de la proposición entre sí, y el orden de los principios entre sí, y el de los mismos con las conclusiones. El orden de las acciones voluntarias pertenece al estudio que hace la filosofía moral. Y el orden que la razón por su actividad pone en las cosas exteriores fabricadas por medio de la razón humana, pertenece a las artes mecánicas. Así, pues, la filosofía moral, de la cual ahora nos vamos a ocupar, tiene como propio el estudio de las operaciones humanas en cuanto que están ordenadas entre sí y al fin.

2.180 3. Llamo *operaciones humanas* a aquellas que proceden de la voluntad del hombre conforme al orden que prescribe la razón. Es de saber, en efecto, que si se dan en el hombre algunas operaciones que no están bajo la voluntad y la razón, no se las llama humanas, sino naturales, como se ve en las operaciones del alma vegetativa. Tales acciones no son objeto de la filosofía moral. Y así como el sujeto de la filosofía natural es el movimiento, o el ser móvil, así el sujeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada al fin, o también, el hombre en cuanto que obra voluntariamente por el fin.

2179-2180 Ramírez, o.c., p.75.
2179 Deman, *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La prudence:* Rev. des Jeunes (París 1949) p.278-279; Sertillanges, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* p.10

2.181 4. Mas es de advertir que, por ser el hombre naturalmente un animal social, ya que está necesitado para llevar su vida de muchas cosas que no puede procurárselas por sí solo, es por eso, naturalmente, parte de una multitud, de la cual recibe la ayuda necesaria para llevar una vida digna. Esa ayuda la necesita para dos cosas. En primer lugar, para lo que es necesario para vivir, sin lo cual no se puede pasar la vida presente: esa ayuda se la presta al hombre la *multitud* o *colectividad doméstica,* de la cual forma parte. Así, todo hombre recibe de sus padres el nacimiento, el sustento y la educación. Asimismo todos los miembros de la familia doméstica se ayudan mutuamente en las necesidades de la vida. Otra clase de ayuda recibe el hombre de la multitud de que forma parte, en orden a la perfecta suficiencia de la vida, es decir, para que no sólo viva, sino que lleve una vida digna, disponiendo de todo lo que le es suficiente para vivir: esa clase de ayuda se la presta la *multitud civil,* de la cual forma parte, y no sólo por lo que hace a los bienes temporales, porque en una ciudad hay muchos medios a los que no llega una familia particular, sino también por lo que atañe a los bienes morales, en cuanto que la autoridad pública disuade con el miedo al castigo a los jóvenes que se desmandan y a los que la autoridad paterna no es capaz de corregir.

2.182 5. Pero hay que tener en cuenta que ese todo, la multitud civil, o la familia doméstica, no tiene más unidad que la del orden, que no hace a algo ser absolutamente uno. De ahí que pueda una parte de ese todo tener una operación que no sea la operación del todo, como, por ejemplo, el soldado en el ejército tiene una operación que no es la de todo el ejército. Pero el todo mismo tiene una operación que no es propia de alguna de sus partes, sino del todo, por ejemplo, la lucha que entabla todo el ejército. Lo mismo, el arrastre de la nave es operación de la multitud de los que la impulsan.

2.183 Existe, en cambio, un todo que tiene unidad no sólo por el orden, sino por la composición, o unión, o también

2181 Sertillanges, o.c., p.10.

por la continuidad, en virtud de la cual unidad algo se constituye uno absolutamente: de ahí que no hay ninguna operación de una parte que no lo sea del todo. En los seres continuos, en efecto, es el mismo el movimiento del todo y el de la parte, y lo mismo, en los compuestos o unidos, la operación de la parte es principalmente la operación del todo: y por eso debe pertenecer a la misma ciencia el estudio del todo y de su parte. En cambio no pertenece a la misma ciencia el estudio del todo que tiene sólo la unidad del orden y de su parte.

2.184 6. Por eso, la filosofía moral se divide en tres partes. La primera estudia las operaciones del hombre particular ordenadas al fin: esta parte recibe el nombre de *monástica*. La segunda estudia las operaciones de la multitud doméstica y se llama *económica*. La tercera estudia las operaciones de la multitud civil y se llama *política*.

2.185 11. La frase «lo que todos apetecen» no hay que entenderla sólo de los seres que tienen conocimiento, que aprehenden el bien, sino también de los seres que carecen de él, que tienden con apetito natural al bien, no como si conociesen el bien, sino porque son movidos al bien por algún ser dotado de conocimiento, es decir, por el entendimiento divino: como la saeta tiende al blanco dirigida por el que la lanza. Y tender al bien es apetecerlo. Por eso dice que todos los seres apetecen el bien, en el sentido de que tienden, como se dirá después. Por eso no se señala aquí ningún bien determinado, sino el bien en general. Y como nada es bueno sino en cuanto que es una cierta semejanza y participación del sumo Bien, por eso el sumo Bien es de alguna manera apetecido en todo bien. En ese sentido se puede decir que el verdadero bien es aquel que todos los seres apetecen.

Lección 2

En las cosas humanas hay un fin, el más excelente de todos, cuyo conocimiento es necesario y objeto de la ciencia más principal, que es la política

2.186 30. Demuestra que la ciencia política es la más principal, por el carácter mismo de su fin propio. Es evidente, en efecto, que cada causa tanto más superior y principal es cuanto se extiende a más seres. En consecuencia, si una misma cosa es bien para un hombre en particular y para toda la sociedad, parece mucho mejor partido procurar y valorar lo que es el bien de toda la sociedad que lo que es el bien de un solo individuo. Es verdad que atañe al amor que debe existir entre los hombres el que cada uno conserve el bien aun de uno solo; pero es mucho mejor y más divino que eso mismo se haga con toda la nación y con las ciudades. O también es de desear que eso se haga con una sola ciudad, pero es mucho más divino el hacerla con toda la nación, que comprende a muchas ciudades. Y se dice que es más *divino*, porque eso pertenece más a la semejanza de Dios, que es la causa última de todos los bienes. Ese bien, es decir, el que es común a una o muchas ciudades, lo pretende el método, o sea, un arte que recibe el nombre de civil. Por eso pertenece a ella de manera muy principal el estudio del fin último de la vida humana.

Lección 3

Cómo debe ser el que estudia y el que enseña esta ciencia

2.187 38. Prueba lo que se había propuesto, a saber, que el joven no es discípulo apropiado de la política y de toda la ciencia moral que está comprendida dentro de la política, porque, como se ha dicho, nadie es capaz de juzgar con acierto más que sobre las cosas que conoce: es preciso que todo el que oye forme un juicio recto de lo que oye, es decir, que acoja lo que esté bien dicho y rechace lo que está mal dicho. Luego inevitablemente nadie será oyente o discípulo apropiado si no tiene algún conocimiento de lo que debe oír. Ahora bien: el joven no tiene conocimiento de lo que atañe a la ciencia moral, que se obtiene sobre todo por la experiencia. No tiene experiencia de las operaciones de la vida humana, a causa de lo poco que ha vivido, cuando las razones de la ciencia moral proceden de lo que convierne a los actos de la vida humana y también versan sobre ellos. Por ejemplo, si se dice: el que es liberal reserva para sí las cosas menores y re-

parte a los demás las mayores, esto el joven, a causa de su inexperiencia, tal vez no juzgará que sea verdad, y lo mismo pasa en las demás materias sociales. Por eso es evidente que el joven no es un alumno apropiado de la política.

2.188 39. Explica quién estudia inútilmente esta ciencia. A propósito de esto es de advertir que la ciencia moral enseña a los hombres a seguir a la razón y apartarse de aquello a que inclinan las pasiones del alma, como son la concupiscencia, la ira, etc. Dos maneras hay de tender a esas cosas: una, por elección, como cuando uno se propone satisfacer a su concupiscencia: de los que así obran se dice que siguen sus pasiones. Otra cuando uno se propone abstenerse de los deleites nocivos, pero es vencido a veces por la fuerza de la pasión, de suerte que la sigue en contra de su propósito. Al que así procede se le llama incontinente.

2.189 40. Dice, pues, que el que está entregado a sus pasiones será alumno de esta ciencia inútilmente, es decir, sin ningún fruto, o sin conseguir el fin pretendido. El fin de esta ciencia, en efecto, no es el mero conocimiento, al cual tal vez podrían llegar esos que siguen sus pasiones: el fin de esta ciencia es el acto humano, lo mismo que el de las demás ciencias prácticas. Ahora bien: a los actos de la virtud no llegan los que siguen sus pasiones. Por lo mismo es indiferente para el caso que el que estudia esta ciencia sea joven en edad o joven por las costumbres, o sea, entregado a las pasiones: lo mismo que el joven en edad falla en uno de los fines de esta ciencia, el conocimiento, el que lo es por las costumbres falla en el otro fin de esta ciencia, que es la acción, ya que su fallo no se debe al tiempo, sino a su vida entregada a las pasiones y a lo que a ellas lleva. Para esos tales es inútil el conocimiento de esta ciencia, lo mismo que a los incontinentes, que no obran conforme al conocimiento que tienen en el orden moral.

2188-2189 ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin* p.207-208.
2188 RAMÍREZ, o.c., I p.287-331.

LIBRO VI

Sobre los principios de la acción. Sobre los hábitos intelectuales

Lección 1

De la recta razón, o de la facultad intelectual por la cual se determina el medio

2.190 1123. Las cosas contingentes pueden ser conocidas de dos maneras. Una, en sus aspectos universales; otra, en cuanto que se halla en los casos particulares. Pues bien: los aspectos universales de las cosas contingentes son inmutables, y así consideradas, se hacen demostraciones sobre ellas y pertenece su conocimiento a las ciencias demostrativas. La ciencia natural no tiene, en efecto, por objeto tan sólo a las cosas necesarias e incorruptibles, sino también a las cosas corruptibles y contingentes. Consta, pues, que las cosas contingentes, así consideradas, pertenecen a la misma parte del alma intelectiva a la que pertenecen las cosas necesarias, que el filósofo llama «científica», y a eso apuntan las razones que aduce. De otra manera se pueden considerar las cosas contingentes, en cuanto que se hallan en los seres particulares; y así tomadas, son variables, y no son objeto del entendimiento, sino por el intermedio de las potencias sensitivas. Por eso, entre las partes sensitivas del alma se pone una que se llama *razón particular,* o la *potencia cogitativa,* que confiere entre sí los aspectos particulares. De ese modo toma aquí el filósofo a las cosas particulares: bajo ese aspecto, en efecto, son objeto de deliberación y acción. Por eso mismo dice que las cosas necesarias y contingentes pertenecen a diversas partes del alma racional, como universales, objeto de especulación, y particulares, objeto de acción.

2190-2192 DEMAN, o.c., p.442-443.
2190 HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.150.167.271.

Lección 7

Explica cómo la prudencia es el principal de los hábitos humanos

2.191 1210. Por lo que hace a la sabiduría, dice que los jóvenes no creen en los objetos de la sabiduría, es decir, en los objetos de la metafísica, esto es, no los captan con la inteligencia, aunque hablen de ellos; pero de los objetos matemáticos no les está oculta la quididad, ya que los aspectos matemáticos son de los seres que pueden ser percibidos por la imaginación, y, en cambio, los objetos de la sabiduría son puramente inteligibles. En cambio, pueden captar con facilidad los objetos de la imaginación. Pero a los que superan los sentidos y la imaginación no los puede alcanzar su mente, porque no la tienen todavía ejercitada para toda clase de estudios, tanto a causa de la poca edad como por la natural inestabilidad.

2.192 1211. El orden conveniente en el aprendizaje de las ciencias será, pues, el siguiente: primero deben ser instruidos los adolescentes en las cuestiones lógicas, ya que la lógica enseña el método de toda la filosofía. Después se les ha de dar las matemáticas, que ni necesitan la experiencia ni sobrepasan a la imaginación. En tercer lugar, las ciencias naturales, que, aunque no sobrepasan a los sentidos y a la imaginación, requieren, sin embargo, la experiencia. En cuarto lugar, las ciencias morales, que requieren la experiencia y un ánimo libre de pasiones, como se ha dicho en el libro primero. En quinto lugar, las ciencias sapienciales y las divinas, que sobrepasan la imaginación y requieren una inteligencia potente.

2191-2192 DEMAN, o.c., p.281 nt.88, 320 nt.16, 411 nt.1; FRAILE, *Historia de la Filosofía* II p.932-933.

LIBRO VII

Sobre la virtud heroica, sobre la continencia y su opuesto, sobre el placer y sus clases; sobre el dolor

Lección 3

Pregunta si el continente y el incontinente difieren por alguna diferencia específica

2.193 1346. En el orden de la especulación, el alma se limita a sacar la conclusión: en cambio, en el orden de la acción procede en seguida a ponerlo por obra. Así, si se tiene el juicio universal de que hay que gustar todo lo que es dulce, una vez que se haya demostrado de algo particular que es dulce, inevitablemente lo gustará el que pueda hacerlo, de no mediar algún impedimento. Ese es el caso del raciocinio que hace el continente, en el cual la concupiscencia no se impone a la razón, que le dicta que hay que evitar toda acción mala. Y lo mismo pasa en el modo de razonar del incontinente, en el cual la razón no se impone a la concupiscencia, que le sugiere que hay que admitir todo lo que proporcione deleite.

2.194 1347. Hace ver en qué está el fallo del incontinente. Explica primero que hay en él algo que se lo impide (proceder bien). Después descubre la causa de ello. En tercer lugar explica cómo cesa ese obstáculo. Por lo que hace al primer punto, es de advertir que en el incontinente no está la razón totalmente oprimida por la concupiscencia, de suerte que no tenga el conocimiento verdadero en universal. Esto se podría ver por el siguiente ejemplo: por parte de la razón se propone un universal que prohíbe gustar lo dulce desordenadamente, v. gr.: no se ha de gustar nada dulce fuera de hora. Pero por parte de la concupiscencia se propone esta otra: todo lo que es dulce es deleitable, que es el objeto tras el cual va la concupiscencia. Y como en el caso particular la concupiscencia liga a la razón, no se hace la subsunción bajo la proposición universal diciendo: esto es fuera de hora, sino que se

2193-2196 DEMAN, o.c., p.499; ROUSSELOT, o.c., p.207-208.

le hace bajo la universal que propone la concupiscencia, diciendo: esto es dulce. En este silogismo del que no se domina entran en juego cuatro proposiciones, como ya se ha dicho.

2.195 1348. Que ése sea a veces el proceso de la razón práctica se ve porque tal vez al surgir la concupiscencia la razón dicta que hay que evitar ese placer, conforme al principio universal, como se ha dicho (1346-1347), pero la concupiscencia, por su parte, inclina a proponérselo y aceptarlo sin trabas y sin que la razón lo impida, ya que está ligada, pues la concupiscencia, cuando es vehemente, es capaz de mover cualquier parte del alma, aun la razón, si no se halla en guardia para resistir. Y así resulta como término del proceso la acción, es decir, el obrar uno incontinentemente en contra de la razón y el juicio universal.

2.196 1351. Hace ver cómo cesa esa oposición. Y dice que en punto a la desaparición de la ignorancia que el incontinente tiene sobre el objeto particular, y en la recuperación del verdadero conocimiento se halla en el mismo caso que el que está ebrio o dormido, cuyas pasiones desaparecen por alguna intervención en su cuerpo. De manera semejante, como por las pasiones del alma, v. gr., la concupiscencia o la ira, se causa cierta conmoción corporal, para que el hombre vuelva a la sana razón tendrá que desaparecer tal conmoción. Por lo mismo, tratar de eso ya no entra dentro del objeto de este estudio, sino que habrá que consultar a los fisiólogos, es decir, a los (filósofos) naturales.

SOBRE LAS SUSTANCIAS SEPARADAS

Edición utilizada: *Divi Thomas Aquinatis opuscula philosophica*, cura et studio P. Fr. R. M. Spiazzi, O. P. (Taurini-Romae 1954). Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: Spiazzi, o.c., p.19s; F. J. Lescoe, *De substantiis separatis: Title and date:* St. Thomas Aquinas... p.51-56; M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Münster 1949) p.324s; A. Bacic, *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis* (Romae 1925) p.81; R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et creatore* (Taurini 1944) p.354-382.

Capítulo VIII

Solución de las razones en que se apoya la teoría de Avicebrón

2.197 87. La cuarta razón no prueba. Pues de que las sustancias espirituales no tengan materia, no se sigue que no se distingan; suprimida en ellas la potencialidad de la materia, todavía queda en ellas una cierta potencialidad, en cuanto que no son el ser *(esse)* mismo, sino que participan de él. Ahora bien: nada subsistente en sí que sea el ser mismo *(ipsum esse)*, podrá ser más que uno solo, lo mismo que una forma, si se la supone separada, no podrá ser sino única; de ahí que los seres que se diversifican numéricamente son algo uno en la especie, porque la naturaleza de la especie, considerada en sí misma, es una.

2.198 Por tanto, así como, considerada en sí misma, es una, así sería una en la realidad si subsistiese o existiese por sí. Y lo mismo vale del género por relación a las especies, hasta llegar al ser mismo *(ipsum esse)*, que es lo más universal. Por ello, el ser mismo subsistente en sí *(ipsum esse per se subsistens)* es uno solo. Por lo mismo, es imposible que, además de él, exista algo subsistente que sea sólo ser *(esse tantum)*. Mas todo lo que es tiene el ser *(esse habet)*: luego en toda cosa distinta del primer ser se da el ser *(ipsum esse)* como acto, y la sustancia (o entidad) del que tiene el ser, como su potencia receptiva del acto que es el ser...

2.199 Pero es de advertir que las cosas que del primer ente reciben por participación el ser, no participan el ser en el modo universal que tiene en el primer principio, sino particularmente, en el modo determinado de ser que compete a este género o a esta especie. Ahora bien: cada cosa se adapta a un modo determinado de ser conforme a la índole de su sustancia. El modo de ser de toda sustancia compuesta de materia y forma lo determina la forma, por la cual pertenece a una determinada especie. Así, pues, el ser compuesto de ma-

2197-2204 De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* p.139.

teria y forma se hace capaz por su forma de recibir de Dios por participación el ser de un modo especial suyo.

2.200 89. En la sustancia compuesta de materia y forma se dan, pues, estos dos órdenes: uno, de la materia a la forma; otro, de la misma sustancia, ya compuesta, al ser participado El ser *(esse)* de la cosa no es, en efecto, ni su forma, ni su materia, sino algo que surge en ella por la forma. Así, en las cosas compuestas de materia y forma, la materia, considerada en sí misma, tiene, conforme a su esencia, ser en potencia, y eso lo tiene por participación, en alguna medida, del primer ser; pero carece, en sí considerada, de la forma por la cual participa el ser en acto conforme al modo que le compete. Por su parte, la sustancia misma compuesta, considerada en su esencia, ya tiene el ser, pero participa el ser que le compete mediante su forma.

2.201 Así, pues, como la materia recibe el ser determinado actual por la forma, y no a la inversa, no hay ninguna imposibilidad en que exista una forma que reciba el ser *(esse)* en sí misma, y no en un sujeto: la causa no depende del efecto, sino al revés. La forma misma, que subsiste por sí, participa el ser en sí misma, como la forma material que está en sujeto. Por ende, si por la expresión «no-ente» se niega tan sólo el ser en acto, la forma misma, en sí considerada, es no-ente, pero es algo que participa del ser. Pero si con esa expresión se niega, no sólo el ser en acto, sino también el acto o forma por la cual algo participa del ser, entonces la materia es no-ente, pero, en cambio, la forma subsistente no es no-ente, sino que es acto, el acto que precisamente es la forma que participa el último acto, el ser.

2.202 Se ve, pues, clara la diferencia que separa a la potencia que hay en las sustancias espirituales de la potencia que hay en la materia. La potencia que hay en la sustancia espiritual se da por el orden que tiene al ser, mientras que la potencia de la materia se da por el orden que tiene tanto a la forma como al ser. Si ambas cosas dijere alguno que son materia, es palmario que toma el nombre de materia de una manera equívoca.

2200 GILSON, *L'être et l'essence* p.108 nt.2, p.105; ID., *Le thomisme* p.61 nt.1.
2201 GILSON, *L'être et l'essence* p.115.

2.203 90. La solución a la quinta razón está clara por lo que queda dicho. Como la sustancia espiritual participa del ser no en la infinidad de su universalidad, tal como se halla en el primer principio, sino según el modo propio de su esencia, es evidente que su ser *(esse)* no es infinito, sino finito. Mas, como no está participada en la materia, por ese capítulo no se limita como se limitan las formas que existen en la materia.

2.204 91. Conforme a eso, aparece una cierta gradación de infinidad en los seres. Las sustancias materiales son finitas de dos maneras: por parte de la forma, que es recibida en la materia, y por parte del ser, del cual participa según su modo propio, resultando de esa suerte finita, podríamos decir, hacia arriba o por la parte superior, y hacia abajo o por la parte inferior. En cambio, la sustancia espiritual es, sí, finita hacia arriba, en cuanto que participa del primer principio el ser según su modo propio, pero es en algún modo infinita hacia abajo, en cuanto que no es participada por un sujeto. Y el primer principio, Dios, es infinito absolutamente.

CAPÍTULO IX

Teorías de los que sostienen que las sustancias inmateriales no han sido causadas, y su refutación

2.205 94. Si se considera atentamente, se verá que esta teoría procede de la misma raíz que la anterior, que atribuye materia a las sustancias espirituales. Esta provenía, en efecto, de la creencia de que las sustancias espirituales son de la misma condición que las sustancias materiales, que son percibidas por los sentidos: achaque propio de los que no son capaces de superar la imaginación. De igual manera, también la opinión que ahora nos ocupa parece proceder de que el en-

2205-2207 DE FINANCE, o.c., p.139.

tendimiento no tiene capacidad para elevarse a concebir otra clase de causalidad que la que vemos en los seres materiales...

2.206 Pero, además de esta manera de ser causados los seres, hay que poner, conforme al pensamiento de Platón y Aristóteles, otra más elevada. Como el primer principio debe ser simplicísimo, hay que concebirlo no como algo que participe del ser, sino como el ser mismo existente *(ipsum esse existens)*. Y como el ser subsistente no puede ser más que uno, todos los demás seres inferiores a él deben existir como participando del ser. Hay que realizar, pues, en todos esos seres una suerte de resolución intelectual de cada uno de ellos en lo que es y en su ser *(esse)*. Se impone, por lo mismo, concebir, por encima del modo de ser causado algo por la unión de la forma con la materia, otra clase de origen de los seres, por el cual se confiere la existencia *(esse)* a todo el universo por obra del primer ente, que es su ser *(esse)*.

2.207 98. El que los filósofos naturales antiguos supusieran como principio el que de la nada nada se hace, procedió de que no fueron capaces de concebir más que el modo especial de hacerse las cosas por la mutación o el movimiento.

De este modo de hacerse las cosas procedía también la segunda razón que aducían. En las cosas que se producen por mutación o movimiento se presupone un sujeto a la producción; mas en el modo más perfecto de hacerse algo, que consiste en la comunicación del ser, no se presupone a la producción ningún sujeto, ya que el ser hecho el sujeto en este modo de producción es precisamente recibir el sujeto por participación el ser por el influjo de un ser superior...

Capítulo XII

Teoría de Orígenes, que sostiene que todas las sustancias espirituales fueron creadas iguales, y su refutación

2.208 110. La razón en que se funda esta teoría no es sólida, y la teoría misma, imposible. La razón de esa imposibilidad se halla en lo anteriormente expuesto. Hemos dicho, en efecto, que las sustancias espirituales son inmateriales. Por lo tanto, si hay en ellas alguna diversidad, ésta tendrá que ser por parte de la diferencia formal. Ahora bien: en los seres que difieren por diferencia formal no puede darse igualdad.

En cambio, en los seres que difieren materialmente y tienen una misma forma, nada impide que se dé igualdad, pues pueden diversos sujetos participar una misma forma, o con igualdad, o por exceso o defecto. Así, pues, sería posible que todas las sustancias espirituales fuesen iguales si se diversificasen solamente en la materia y tuviesen la misma forma específica. Y tal vez pensaba Orígenes que eran de esa naturaleza, no discerniendo suficientemente las naturalezas espirituales y las corporales. Pero como las sustancias espirituales son inmateriales, tiene que verificarse en ellas el orden que impone la naturaleza.

SOBRE LA POTENCIA

Edición utilizada: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae et Quaestiones duodecim Quodlibetales* I: *De Potentia Dei*, ed. VI Taurinensis (Taurini-Romae 1942). Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: F. van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans les questions disputées «De potentia Dei»*: Pens. 25 (1969) 249-257.

Cuestión 1

Artículo 1

Si en Dios se da potencia

2.209 Respuesta. Para la solución de esta cuestión es de saber que «potencia» se dice por relación al acto. Ahora bien, hay dos clases de acto: el primero, que es la forma, y el segundo, que es la operación. Como aparece por la manera común de entenderlo los hombres, el nombre del acto se dio

2209 Lonergan, *La notion de Verbe dans les ecrits de Saint Thomas d'Aquin* p.118.125.128.141; Fuetscher, *Acto y potencia* p.19-22.61.73.90; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.40 nt.39; Di scoos, *Theol. Nat.* I p.308-310; II p.566.723-725; *Ins. Met. gen.* p.179-283; H. P. Kainz, *The thomiste doctrine of potency: a synthetic presentation in terms of «active» and «passive»*: Div. Th. (Pi.) 73 (1970) 308-320.

primero a la operación; eso es, en efecto, lo que casi todos entienden por «acto»; de ahí, después, se trasladó el nombre para designar a la forma, en cuanto que la forma es principio y fin de la operación. Consiguientemente, y de manera paralela, hay dos clases de potencia: una, activa, a la cual corresponde el acto que es la operación, y a ésta parece haber sido dado primero el nombre de potencia; otra, pasiva, a la cual corresponde el acto primero que es la forma, a la cual parece asimismo que se extendió en segundo lugar el nombre de potencia. Y así como nada recibe sino por razón de la potencia pasiva, así nada obra sino por razón del acto primero, que es la forma. Ya se ha dicho, en efecto, que a él se derivó de la acción en primer lugar el nombre de acto. Ahora bien: compete a Dios el ser acto puro y primero; luego le compete de máximo grado el obrar y el difundir su semejanza en los demás seres. Y, por lo mismo, le compete en sumo grado la potencia activa, ya que ésta se llama así por ser principio de acción.

2.210 Mas es de saber que nuestro entendimiento se esfuerza por expresar a Dios como algo perfectísimo. Y como no puede llegar a El más que por la semejanza de los efectos, y en las creaturas no encuentra algo sumamente perfecto que carezca del todo de imperfección, por eso se esfuerza por designarlo por las diversas perfecciones que ve en las creaturas, aunque en cada una de ellas falte algo; de suerte, sin embargo, que cuanto de imperfección se mezcle en cualquiera de esas perfecciones, se niegue todo ello de Dios. Por ejemplo, ser *(esse)* significa algo completo y simple, pero no subsistente; sustancia, en cambio, algo subsistente, pero sujeto de otra cosa. Ponemos, entonces, en Dios la sustancia y el ser, pero a la sustancia, por la subsistencia, no por su carácter de sujeto, y al ser, por su simplicidad y carácter de completo, no por su presencia en otro. Y asimismo atribuimos a Dios la operación por su carácter de último complemento, y no por aquello a lo que la operación pasa. Y, por lo que hace a la potencia, se la atribuimos por su elemento permanente y lo que es principio suyo, no por el carácter de ser algo que se perfecciona por la operación.

2210 Geiger, *La participation...* p.351-352.

Artículo 2

Si la potencia de Dios es infinita

2.211 Respuesta. «Infinito» tiene dos sentidos. Uno, privativo: en ese sentido se llama infinito lo que puede tener fin y no lo tiene: esta clase de infinito no se da más que en el orden cuantitativo. Otro, negativo: lo que no tiene fin. El infinito tomado en el primer sentido no puede competer a Dios, tanto porque Dios no tiene cuantidad, cuanto porque toda privación denota imperfección, que en Dios no puede tener cabida. En cambio, el infinito negativamente le compete a Dios en todo lo que hay en El. En efecto, ni El mismo es limitado por algo, ni tampoco su esencia, su potencia y su bondad: luego todo lo que hay en El es infinito.

2.212 Pero, por lo que hace a su potencia en particular, es de advertir que, como la potencia sigue al acto, la intensidad de la potencia sigue a la intensidad del acto, ya que cada ser tiene de potencia activa el grado en que se halla en acto. Ahora bien: Dios es acto infinito. Esto se prueba por lo siguiente: El acto no tiene más que dos maneras de ser limitado. Una, por parte del agente: así, el grado y término de la belleza de un edificio los recibe éste de la voluntad del constructor. Otra, por parte del que recibe: así, el calor tiene sus grados de intensidad definidos conforme a la disposición de la leña. Pues bien: el acto divino no es limitado por algún agente, ya que no procede de otro, sino que existe por sí mismo; ni tampoco es limitado por otro ser que lo reciba, ya que, no admitiendo en sí nada de potencia pasiva, es acto puro, no recibido en ser alguno; luego queda claro que Dios es infinito.

2211-2215 Descoqs, *Theol. Nat.* II p.705-715; Id., *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.125-152; esp. p.145s 159-161; Geny, *Le problème metaphysique de la limitation de l'acte:* Rev. de phil. (1919) 129-156; Manser, *La esencia del tomismo* p.738-796; Rozwadowski, *Limitatio actus et potentiae in doctrina Sti Thomae.* Acta Acad. Rom. Sti. Thomae VI p.87-102; Id., *De duplici limitatione actus in doctrina Sti. Thomae:* ibid., VIII p.209-236; J. Hellín, *La limitación del acto por la potencia:* Las Ciencias 16 p.329-365; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.55-56.

2212 Geiger, *La participation...* p.394 nt.1; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.705; Id., *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.159-161.

2.213 Esto se puede explicar así: el ser *(esse)* del hombre está circunscrito a la especie humana, ya que está recibido en la naturaleza de la especie humana; y lo mismo hay que decir del ser del caballo, o de cualquier creatura. En cambio, el ser de Dios, por no estar recibido en ningún sujeto, sino ser el ser puro *(esse purum)*, no está limitado a alguna manera de la perfección del ser, sino que tiene en sí todo el ser; y así como el ser tomado universalmente se puede extender a infinitos (sujetos), así el ser divino es infinito. De ahí se deduce que su potencia activa es infinita. Mas es de advertir que, aunque la potencia tenga infinidad proveniente de la esencia, sin embargo, considerada respecto de aquellas cosas en las cuales es principio, le compete una modalidad especial de infinitud que no tiene la esencia. En efecto: en los objetos de la potencia se da cierta multitud; además, en la acción interviene cierta intensidad en la eficacia del obrar; con eso se puede concebir en la potencia activa cierta infinidad por semejanza con la infinidad de la cuantidad, tanto continua como discreta. Con la de la discreta, en cuanto que la extensión de la potencia se mide por el número mayor o menor de objetos: ésa se llama cuantidad extensiva; con la de la continua, en cuanto que la intensidad de la potencia se mide según que actúe remisa o intensamente; ésa se llama cuantidad intensiva (de la potencia). La primera la tiene la potencia por relación a los objetos; la segunda, por relación a la acción; de ambas, en efecto, es principio la potencia activa.

2.214 Pues bien: de esas dos maneras es infinita la potencia divina; nunca produce tantos efectos que no pueda producir más, ni nunca obra con tanta intensidad que no pueda obrar más intensamente. Sólo que la intensidad de la operación divina no hay que considerarla en cuanto que la operación está en el agente, ya que, así tomada, siempre es infinita, por identificarse con la esencia divina, sino en cuanto que tiene como término el efecto, pues así, en unas cosas interviene Dios más eficazmente, en otras menos.

2213 FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.212; RAHNER, *Geist in Welt* p.113 (vers. esp. p.169).

CUESTIÓN 3

Artículo 1

Si Dios puede crear algo de la nada

2.215 RESPUESTA: Hay que sostener con toda firmeza que Dios puede hacer y hace algo de la nada. Esto se verá por lo que sigue: Todo agente obra en cuanto que está en acto; a cada agente habrá, pues, que asignarle el modo de obrar que corresponda a su manera de estar en acto. Ahora bien: un ser determinado particular está en acto de una manera particular limitada, por dos capítulos: uno, absolutamente, por relación a sí mismo, porque no toda su sustancia (o entidad) es acto, ya que esa clase de seres está compuesta de materia y forma: por eso, un ser natural no obra con toda su entidad, sino sólo por su forma, por la cual está en acto. En segundo lugar, por comparación con los seres que están en acto: en ningún ser natural, en efecto, se contienen las perfecciones de todos los seres que están en acto, sino que cada uno de ellos tiene un acto determinado a un género y a una especie. Por eso, ninguno de ellos es productivo del ente en cuanto que es ente, sino de este ente determinado en cuanto que es éste determinado en esta o en aquella especie: todo agente produce lo semejante a sí. Por lo mismo, el agente natural no produce al ente absolutamente, sino que actúa en un ente preexistente y determinado a esto o aquello; por ejemplo, a la especie de fuego, o de blancura, etc. En consecuencia, el agente natural obra por el movimiento (o mutación): por eso, requiere la materia que sea sujeto de la mutación o movimiento, y, en consecuencia, no puede hacer algo de la nada.

2.216 Por el contrario, Dios es totalmente acto, tanto absolutamente, porque es acto puro que no tiene nada de po-

2215-2220 GARGANTA, O. P., *Introducción al l.II Contra los gentiles* (BAC, I) p.378-380; ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia»*... p.190; GEIGER, *La participation*... p.388ss nt.200; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*... p.465-474; GILSON, *Le thomisme* p.174-176.

2215 GEIGER, o.c., p.200; SERTILLANGES, *L'idée de création* (Paris 1945); A. PEREGO, *La creación* (Barcelona 1961).

2216 FABRO, o.c., p.425 nt.1.

tencia, como por comparación con los seres que están en acto, porque él es el origen de todos los seres; por eso produce por su acción todo el ser subsistente, sin presuponer ningún sujeto, como principio que es de todo el ser *(esse)* y en su totalidad. Por eso puede hacer algo de la nada: esa acción suya recibe el nombre de creación. De ahí que en el libro *De Causis* prop.18, se diga que el ser suyo es por creación, mientras que el vivir y otros parecidos son por información. Las causalidades del ente absolutamente son de la competencia de la causa primera universal; en cambio, las causalidades que tienen como término las demás determinaciones que se sobreañaden al ser, o que lo especifican, pertenecen a las causas segundas, que actúan por información como suponiendo el efecto de la causa universal; por eso, ninguna cosa confiere ser sino en cuanto que se da en ella la participación de la potencia divina.

2.217 SOLUCIONES: 7. Cuando se dice que algo se hace de la nada, eso puede tener dos sentidos, como lo explica Anselmo en su *Monologio* (c.6 y 8)... Otro sentido es que el verbo quede afirmado, y la negación afecte sólo a la preposición, y se diga que algo se hace de la nada, porque se hace, sí, pero no preexiste algo de lo cual sea hecho; como cuando decimos que alguien se entristece de nada, porque no tiene causa para estar triste; de ese modo se dice que por la creación algo se hace de la nada. Pero si la preposición incluye (o engloba) a la negación, entonces hay dos sentidos: uno verdadero y otro falso. Falso, si se da a entender una relación causal (pues el no-ser no puede ser de ningún modo causa del ser); verdadero, si denota sólo orden (de sucesión), de modo que se diga que algo se hace de la nada porque se hace después de la nada, lo que es verdad también en el caso de la creación. En cuanto a lo que dice Boecio, que no puede haber orden del no-ser al ser, hay que entenderlo del orden de una determinada proporción, o de un orden que sea una relación real, la cual no se puede dar entre el ser y el no-ser, como dice Avicena (1.3 *Met.*, al fin).

2.218 12. Ni la materia, ni la forma, ni el accidente se hacen en sentido propio, sino que lo que se hace es el ser subsistente. En efecto: como el término del hacerse es el ser *(esse)*, el hacerse compete en sentido propio a aquel a quien compete el ser por sí, es decir, el ser subsistente: por lo tanto, ni la materia, ni la forma, ni el accidente son creados en sentido propio, sino concreados. Lo que se crea en sentido propio es el ser subsistente, sea el que sea. Si no se pusiese el énfasis en eso, entonces habría que decir que la materia prima tiene semejanza con Dios, en cuanto que participa del ente. Pues, así como la piedra es semejante a Dios en cuanto ser, aunque no sea intelectiva como Dios, así la materia prima tiene semejanza con Dios en cuanto ente, no en cuanto que es ente en acto. El ente, en efecto, es en alguna manera común a la potencia y al acto.

2.219 13. Hablando con propiedad, la materia no tiene idea, sino el compuesto, ya que la idea es una forma que produce (las cosas). Sin embargo, se puede decir que se da alguna idea de la materia en cuanto que la materia imita en alguna manera a la esencia divina.

2.220 17. Dios, al conferir el ser produce simultáneamente el sujeto que recibe al ser, y así, no es preciso que ejerza su acción presuponiendo un sujeto.

Artículo 2

Si la creación es mutación

2.221 RESPUESTA: En toda mutación se requiere que haya algo común a ambos términos de la mutación: si los términos opuestos de la mutación no conviniesen en nada, no se podría llamar a la mutación el paso de una cosa a otra, ya que en el nombre de la mutación y tránsito se da a entender que una misma cosa se halla ahora de distinta manera que antes. Y también los términos mismos de la mutación no son incontingentes, cosa necesaria para que sean términos de una mutación, sino en cuanto que dicen relación a una misma cosa.

2218 GEIGER, o.c., p.325 nt.; FABRO, o.c., p.488 nt.2; REBOLLO, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.22.114.

2219 FABRO, o.c., p.488 nt.2; REBOLLO, o.c., p.115.
2220 FABRO, o.c., p.488 nt 2; GEIGER, o.c., p.200 nt.2.
2221-2224 SANTO TOMÁS, I *C. G.* c.16 c.17 c.21; *in III Phys.* lect.1.

2.222 Pero unas veces los términos de la mutación tienen un sujeto común existente en acto; entonces se tiene el movimiento propiamente dicho: es el caso de la alteración, del crecimiento y de la disminución y del movimiento local. En todos esos movimientos, un único sujeto existente en acto se cambia de un estado dado a su opuesto. Otras veces tienen los dos términos un sujeto común, pero no ente en acto, sino sólo en potencia, como sucede en la generación y composición simple: el sujeto de la forma sustancial y de la privación es la materia prima, que no es ente en acto: de ahí que ni la generación ni la corrupción se llaman movimiento en sentido propio, sino una suerte de mutación. Otras veces no se da un sujeto común existente ni en acto ni en potencia, sino un mismo tiempo continuo, en cuya primera parte existe uno de los contrarios, y en la segunda, el otro, como cuando decimos que esto se hace de esto otro, es decir, después de esto otro, como, por ejemplo, de la mañana, el mediodía. Pero eso no se llama en sentido propio mutación, sino sólo por semejanza, en cuanto que imaginamos el tiempo a modo de sujeto de los sucesos que transcurren en él.

2.223 Pues bien: en la creación no se da algo común de ninguna de las maneras dichas. No hay en ella un sujeto común existente en acto ni en potencia. Tampoco se da el mismo tiempo en el caso de la creación del universo, ya que antes del mundo no existía el tiempo. Lo que sí se da es un cierto sujeto común, sólo en la imaginación, en cuanto que imaginamos transcurrir un tiempo común cuando el mundo no existía y después que el mundo fue puesto en la existencia. Así, como fuera del universo no hay ninguna extensión real, pero podemos imaginarlo así, antes del comienzo del mundo no existió ningún tiempo real, pero podemos imaginarlo. Por ese capítulo, la creación, en la realidad y hablando con rigor, no tiene carácter de mutación, sino sólo en virtud de una imagen que nos forjamos; no lo es con propiedad, sino sólo por vía de semejanza.

Artículo 5

Si puede haber algo que no haya sido creado por Dios

2.224 RESPUESTA: Los filósofos posteriores, como Platón, Aristóteles y sus seguidores llegaron a la consideración del ser *(esse)* universal mismo; y por eso, ellos solos pusieron una causa universal de las cosas, de la cual todas recibiesen la existencia, como se ve por lo que dice Agustín (8 *De civ. Dei* c.4, cerca del fin). Eso es también lo que sostiene la fe católica. Se puede demostrar por tres razones:

Primera: Si se da algo común en muchos, tiene que ser causado en ellos por una sola causa; es imposible, en efecto, que eso común se halle en cada uno por virtud de sí mismo, ya que cada uno se distingue del otro en cuanto que es él: y la diversidad de causas produce efectos diversos. Por lo tanto, como el ser *(esse)* es algo común que se encuentra en todas las cosas, que, en lo que son, son distintas entre sí, el ser tiene que hallarse en ellas, no por ellas mismas, sino por la eficacia de una sola causa. Esta es, a lo que parece, la razón de Platón, que sostenía que antes de toda multitud existe alguna unidad, no sólo en los números, sino en las naturalezas de las cosas.

2.225 La segunda razón es: cuando algo se halla participado por muchos de diversa manera, tiene que ser conferido por aquel en quien se encuentra de la manera más perfecta a todos aquellos en quienes se encuentra menos perfectamente. Todos aquellos seres, en efecto, que reciben positivamente la denominación de más o menos, la tienen por su aproximación mayor o menor a algo uno, pues, si lo tuviesen cada uno por sí mismo, no habría razón para que se hallase más perfectamente en uno que en otro: así vemos que el fuego, que ocupa el grado superior de lo cálido, es el principio del calor en todos los seres cálidos. Ahora bien: hay que sostener que existe un

2224-2227 VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans les questions disputées «De potentia»*: Pensam. 25 (1969) 249-257; DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.121-127 nt. 128s 133; GEIGER, o.c., p.200 192 nt.1, 194 nt.1; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.54.

2225 GEIGER, o.c., p.176 nt.1, 241 nt.1, 283.287.294; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.52.62.

único ser, que es el ser más perfecto y verdadero, y se prueba eso porque se da algo que mueve, siendo él mismo absolutamente inmóvil y perfectísimo, como lo probaron los filósofos. Esta es la prueba que aduce el Filósofo (en II *Met.* texto coment. 4).

2.226 Tercera razón: Lo que es por otro se reduce como a su causa a lo que es por sí; por eso, si existiese un solo calor existente por sí mismo, debería ser él la causa de todas las cosas cálidas que tienen el calor por participación. Ahora bien: hay que sostener la existencia de un ser *(ens)* que sea su mismo ser *(esse)*; se prueba: porque tiene que existir un primer ser que sea acto puro, en el cual no haya composición alguna. Luego de él deben provenir todos los demás seres que no son su ser, sino que tienen el ser por participación. Esta es la razón que aduce Avicena (VIII *Met.* c.7 y IX c.4). En conclusión: la razón demuestra y la fe profesa que todas las cosas han sido creadas por Dios.

2.227 SOLUCIONES: 2. Por lo mismo que se confiere el ser *(esse)* a la quididad, no sólo el ser es creado, sino la quididad; ya que antes de tener el ser no es nada, sino, a lo sumo, en la inteligencia del Creador, donde no existe la creatura, sino la esencia creante.

CUESTIÓN 7

Artículo 2

Si en Dios se identifican la sustancia o esencia con el ser

2.228 SOLUCIONES: 5. Como se dice en el libro *De Causis* (prop. 4), el ser *(esse)* de Dios se distingue y se individualiza respecto de cualquier otro ser por el hecho mismo de que es el ser subsistente por sí *(esse per se subsistens)*, sin sobrevenir o ser añadido a alguna naturaleza que sea distinta del

2226 GEIGER, o.c., p.175-176 nt.1.

2227 GEIGER o.c., p.200 nt.2, 238 nt.2; FABRO, o.c., p.67.381; RAHNER, *Geist in Welt* p.112 (vers. esp., p.163); G. CAFFARENA, *Metafísica fundamental* p.475; ID., *Metafísica trascendental* p.187 nt.

2228 GEIGER, o.c., p.203; DE FINANCE, o.c., p.104; FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.57 nt.1 (o *Participation et causalité*... p.73 nt.).

ser mismo. En cambio, todo otro ser que no sea subsistente tiene que individuarse por la naturaleza y la sustancia que subsiste en dicho ser. Tratándose de ellos, es verdad que el ser de éste es distinto del ser de aquél, por el hecho de ser de otra naturaleza: así, por ejemplo, si existiese un solo calor existente por sí sin materia o sujeto, por ese mismo se distinguiría de todo otro calor, así como los calores que existen en sujeto no se distinguen más que por sus sujetos.

2.229 6. El ente *(ens)* en general es aquello a lo cual no se hace adición, pero a cuya esencia no pertenece el que no se la pueda hacer; en cambio, el ser divino es el ser *(esse)* al cual no se hace adición, y a cuya esencia pertenece el que no se la pueda hacer: por lo tanto, el ser divino no es el ser *(esse)* en general. Como también al animal en general no se le hace, en su concepto, adición de la diferencia racional; pero no pertenece a su esencia el que no se la pueda hacer: eso es más bien propio de la esencia del animal irracional, que es una especie de «animal».

2.230 7. La manera de significar en las expresiones que nosotros damos a las cosas sigue a nuestro modo de pensar, ya que las expresiones significan los conceptos de lo que pensamos, como se dice al principio del *Perihermenias*. Ahora bien: nuestro entendimiento concibe el ser *(esse)* del modo como lo encuentra en los seres particulares de los cuales toma su conocimiento; en ellas el ser no es subsistente, sino inherente a un sujeto. Mas la razón descubre que existe un ser subsistente en sí: por eso, aunque eso que llamamos ser *(esse)* lo signifiquemos como concreto, sin embargo, el entendimiento, al atribuir el ser *(esse)* a Dios, trasciende el modo de significar, atribuyendo a Dios lo que es significado, pero no el modo de significar.

2.231 9. Lo que llamamos ser *(esse)* es lo más perfecto de todo: Esto se ve claro por lo siguiente: el acto es siempre

2229 HAYEN, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.243-244; SLADECZEK, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin:* Schol. 5 (1930) 192-209; 523-550; MARC, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure:* Arch. Phil. 10 (1933).

2230 FABRO, o.c., p.226; MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.469-471 nt.; 832-843; GILSON, *L'être et l'essence* p.77; RAHNER, *Geist in Welt* p.128 nt.131.

2231 ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia»* p.189; GILSON, *Le tho-*

más perfecto que la potencia. Ahora bien: cualquier forma determinada no se entiende que esté en acto sino porque se la supone ser *(esse ponitur)*. Así, la humanidad o la igneidad puede ser considerada como existente en la potencia de la materia, o en la potencia de la causa agente, o también en el entendimiento: pero se constituye existente en acto por el hecho de poseer el ser *(esse)*. Así que está claro que lo que llamamos ser *(esse)* es la actualidad de todos los actos. Y, por ello, es la perfección de todas las perfecciones. Ni hay que pensar que a eso que llamamos ser se le añada algo que sea más formal, y que lo determine como el acto a la potencia: el ser que así se concibe es algo distinto en su esencia de aquello a lo cual se le añade para que lo determine; mas al ser no se puede añadir nada que sea extraño a él, ya que no hay nada extraño a él más que el no-ente, que no puede ser ni forma ni materia. El ser, pues, no es determinado por otro a modo de potencia por el acto, sino más bien a modo de acto por la potencia. Así, aun en la definición de las formas se ponen sus materias como diferencias, como cuando se dice que el alma es el acto de un cuerpo físico orgánico. De esa suerte, este ser *(esse)* se distingue de ese otro ser en cuanto que es propio de tal o cual naturaleza. Por eso dice Dionisio (c.5 *De div. nom.*, no lejos del princ.) que, aunque los seres vivientes sean más nobles o superiores que los (meramente) existentes, sin embargo, el ser es más noble (superior) que el vivir: los vivientes no sólo tienen vida, sino a la vez, con ella, el ser *(esse)*.

Artículo 5

Si los nombres que se dicen de Dios significan la sustancia divina

2.232 Soluciones: 2. Dionisio dice que las negaciones que implican esos nombres dichos de Dios son verdaderas, sin

misme p.51.52.53.54.108 nt.2, 114.115; Ramírez, *De hominis beatitudine* II p.138; *Opera omnia* III** p.190; Rahner, *Geist in Welt* p.112 nt.81.113 (vers. esp. p.107 nt.81; p.108); Geiger, o.c., p.60 nt.2; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.574, 2um. argum. 568; De Finance, o.c., p.113; Hayen, *La communication de l'être...* p.76 nt.1, 79; J. Bofill, *La escala de los seres* (Barcelona 1950) p.13; G. Caffarena, *Metafísica trascendental* p.185-188.

2232-2233 Maritain, *Les degrés du savoir* p.449 nt.1, 469; Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.87.246; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.784.788;

que, sin embargo, afirme que las afirmaciones son falsas, sino desajustadas (incompactas): ya que en cuanto a lo que significan se atribuyen a Dios con verdad, en el cual se da de algún modo, como ya se ha explicado: pero en cuanto al modo de significar, pueden ser negadas de Dios, pues cada uno de esos nombres significa una forma determinada. Y por eso no se atribuye a Dios, como hemos dicho. En consecuencia, pueden ser negados absolutamente de Dios, porque no le convienen del modo (que es) significado: pues éste es conforme al modo como son pensados por nuestro entendimiento, según hemos dicho, y a Dios le convienen de modo más elevado: por eso a la afirmación se la llama «incompacta», como igual a no ajustada del todo bien, por la diversidad del modo de hallarse en El. Por eso, conforme a lo que enseña Dionisio (c.1 *De myst. theol.* y c.2 *De cael. hierarq.*, y c.2 y 3 *De div. nom.)*, esos nombres se dicen de Dios de tres maneras. Primero, afirmativamente, diciendo: «Dios es sabio»; eso hay que afirmarlo de Dios porque en El se da la semejanza de la sabiduría que procede de El; pero, como la sabiduría no se halla en Dios como nosotros la pensamos, y la designamos con nombre, puede ser negada de Dios, y decir así: «Dios no es sabio». Asimismo, como no se niega de Dios la sabiduría porque carezca de ella, sino porque se halla en El de manera más eminente que como se dice o se piensa, por eso hay que decir que Dios es supersabio. Así, por estos tres modos de hablar por los cuales decimos que Dios es sabio, explica muy bien Dionisio cómo esos nombres se atribuyen a Dios.

2.233 14. Desde el punto en que nuestro entendimiento no llega a igualar a la sustancia divina, lo que es Dios en sí mismo supera a nuestro entendimiento, y permanece así, ignorado. Por eso, lo último a que llega el conocimiento humano sobre Dios es que sabe que no conoce a Dios, en el sentido de que sabe que lo que es Dios está por encima de eso mismo que de El entendemos.

Rahner, *Geist in Welt* p.112 nt.82 (vers. esp. p.168 nt.82); G. Caffarena, *Metafísica trascendental* p.276-279.

2232 Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los filósofos medievales* I n.838 839 845 796-799.

COMENTARIO AL LIBRO «SOBRE EL ALMA», DE ARISTOTELES

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis in Aristotelis librum «De anima» commentarium*, ed. 2.ª, cura ac studio P. F. A. M.ª PIROTTA, O. P. (Taurini 1936). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: R. A. GAUTHIER, *Quelques questions à propos du commentaire de S. Thomas sur le «De anima»*: Angel. 51 (1974) 419-472; A. FESTUGIÈRE, *La place du «De anima» dans le système aristotelicien d'après Saint Thomas*: Arch. d'Hist. doctr. litt. du M. A. (1932).

LIBRO I

Sobre la dignidad, la utilidad y dificultad de la ciencia sobre el alma

Lección 1

Expone la dignidad, la utilidad, el orden y la dificultad de esta ciencia comparada con las demás

2.234 15. Expone las dificultades que surgen a propósito de los elementos auxiliares de la definición del alma. En la definición hay que conocer no sólo los principios esenciales, sino también los accidentales. Si los principios esenciales se definiesen bien y se pudieran conocer, la definición no necesitaría de los accidentes. Pero, como nos son desconocidos los principios esenciales de las cosas, por eso, tenemos que echar mano de las diferencias accidentales para designar a los principios esenciales: así bípedo no es esencial, pero se pone para designar el principio esencial. De ahí la dificultad, ya que debemos conocer antes la quidiad del alma, para conocer más fácilmente sus accidentes: así, en las matemáticas es de mucha utilidad el conocer previamente la quididad de la recta, de la curva y del plano para saber que los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos. Y, a la inversa, también, los accidentes, previamente conocidos, ayudan mucho a conocer la quididad, como queda dicho. Por lo tanto, si se enuncia una definición por la cual no se llegue al conocimiento de los accidentes de la cosa definida, esa definición no es real, sino remota y dialéctica. En cambio, la definición por la cual se llega al conocimiento de los accidentes de la cosa definida es real, y consta de sus notas propias y esenciales.

2234 GARDEIL, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas*. III: *Psychologie* p.116; MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.411-414; SANTO TOMÁS, *De verit.* q.10 a.1 ad 5; *De pot.* q.9 a.2 ad 5; *In II Sent.* d.3 q.1 a.6; *S. th.* I q.72 a.1 ad 7; I-II q.49 a.2 ad 3.

Lección 2

Expuesta la dificultad de esta ciencia y los diversos géneros de definición y ciencia, explica a qué parte de la filosofía pertenece el estudio del alma

2.235 29. Es de advertir que el criterio de la división de la filosofía se toma de la definición y de los modos de definir. La razón es que la definición es el principio de la demostración de las cosas, y las cosas se definen por sus notas esenciales. En consecuencia, las diversas definiciones delatan diversos principios esenciales, por los cuales una ciencia se distingue de otra.

Lección 8

Contra Platón aduce diversas razones por las cuales prueba que el alma no tiene ninguna magnitud

2.236 107. Expuesta la teoría de Platón, la refuta aquí Aristóteles. A propósito de esto, es de advertir que, de ordinario, cuando refuta las opiniones de Platón, no las refuta en cuanto al pensamiento efectivo de Platón, sino en cuanto a lo que suenan las palabras. Hace esto porque Platón usó un mal método de enseñar: todo lo expresa figuradamente y se explica por símbolos, de suerte que su pensamiento es distinto de lo que suenan las palabras; así, por ejemplo, dijo que el alma era un círculo. Aristóteles, para evitar que alguien caiga en error llevado de esa manera de hablar, disputa contra él ateniéndose a sus expresiones.

2.237 108. Diez razones aduce Aristóteles para refutar dicha teoría: algunas afectan al pensamiento real de Platón;

otras, a las expresiones que usa. De hecho no fue la mente de Platón que el entendimiento fuese realmente una magnitud cuantitativa, o un círculo, o un movimiento circular, sino que se lo atribuye todo eso metafóricamente. Con todo, Aristóteles, para evitar ese error que hemos dicho, arguye contra él ajustándose a lo que suenan sus palabras.

LIBRO II

Sobre la definición del alma y sus potencias, el orden y razón de éstas. Sobre la potencia vegetativa. Sobre la potencia del alma sensitiva. Sobre el número de los sentidos... Sobre el sentido común...

Lección 1

Propone lo que va a decir; después de exponer algunas divisiones, enuncia la definición del alma y explica cómo se une al cuerpo

2.238 220 ... Trata de investigar la definición del alma. Y en primer lugar considera la cláusula: *el alma es acto;* después, que es acto primero. De lo anteriormente dicho deduce, pues, que como los cuerpos físicos parecen ser en grado máximo sustancias, y todo cuerpo que vive es un cuerpo físico, habrá que sostener necesariamente que todo cuerpo que vive es sustancia. Y como es ente en acto, tendrá que ser sustancia compuesta. Mas como al decir «cuerpo que vive», decimos dos cosas, que es cuerpo, y que es cuerpo de tal índole, es decir, que tiene vida, no se puede sostener que la parte del cuerpo que posee la vida y que se llama cuerpo sea el alma. Por alma, en efecto, entendemos aquello por lo cual lo que tiene vida vive; por lo tanto, hay que concebirla como algo que está en un sujeto, entendiendo aquí sujeto en sentido amplio, no sólo en cuanto que se llama sujeto algo que es ente en acto, conforme a lo cual se dice que el accidente está en un sujeto, sino también en el sentido en que a la materia prima, que es ente en potencia, se la llama sujeto. El cuerpo, en cambio, que recibe la vida, tiene más el carácter de sujeto y materia que el de algo que está en un sujeto.

2238-2242 Gilson, *Le thomisme* p.264; J. P. Bledsoe, *Aquinas on the Soul:* Laval phil. théol. 29 (1973) 273-289; J. C. Doig, *Toward undersanding Aquinas «Commt. in De anima». A comparative study of Aquinas and Averroes on the definition of Soul:* Riv. Fil. neosc. 66 (1974) 463-474.

2.239 221. Así que, como hay tres clases de sustancias, el compuesto, la materia y la forma, y como el alma no es el compuesto, que es el cuerpo que tiene vida; ni la materia, que es el cuerpo que como sujeto recibe la vida, queda, por exclusión, que el alma es sustancia como la forma o especie de tal cuerpo, es decir, del cuerpo físico que tiene en potencia la vida.

2.240 222. Y dice: *Que tiene en potencia la vida* y no: *que tiene vida.* Pues por cuerpo que tiene vida se entiende la sustancia compuesta viviente, y el compuesto no se pone en la definición de la forma. En cambio, la materia del cuerpo que vive está, respecto de la vida, en la relación de potencia a acto: eso es el alma, el acto por el cual vive el cuerpo. Es como si dijéramos que la figura es el acto, no del cuerpo que tiene ya la figura en acto—ya que eso es el compuesto de la figura y del cuerpo—, sino del cuerpo que es el sujeto de la figura, que está respecto de la figura en la relación de potencia a acto.

2.241 223. Y para evitar que alguien piense que el alma es acto como lo es una forma accidental, añade que el alma es acto como lo es la sustancia, es decir, como forma. Y como toda forma está en una determinada materia, se sigue que es forma de tal cuerpo, como queda dicho.

2.242 224. Es de saber que la diferencia entre la forma sustancial y la accidental está en que la forma accidental no hace o constituye al ente en acto absolutamente, sino al ente tal o cuanto en acto, por ejemplo, grande o blanco o cosa parecida. Por el contrario, la forma sustancial hace ser en acto absolutamente. La forma accidental, pues, sobreviene al sujeto que ya preexiste en acto: en cambio, la forma sustancial no sobreviene a un sujeto preexistente en acto, sino existente sólo

2239 Gardeil, o.c., p.32.

en potencia, es decir, a la materia prima. De eso se deriva evidentemente la conclusión de que no puede haber varias formas sustanciales de una misma cosa: la primera la constituiría ente en acto absolutamente, y todas las demás sobrevendrían al sujeto existente ya en acto, con lo que le sobrevendrían accidentalmente, al no constituirla ente en acto absolutamente, sino sólo en un sentido o en una línea del ser.

Lección 6

Trata de las potencias del alma en particular; y dice que hay que empezar por los objetos, por los cuales se explican los actos, y por éstos, las potencias y la misma alma

2.243 304. Dice que, si hay que exponer qué es una parte del alma, es decir, qué es la parte intelectiva, o la sensitiva, o la vegetativa, antes es preciso hablar sobre los actos, y decir qué es el entender y qué el sentir. La razón es que los actos y las operaciones son anteriores a las potencias: la potencia, por su mismo concepto, implica una relación al acto, pues es un principio de obrar o de ser sujeto; por lo cual, hay que poner a los actos en la definición de las potencias. Siendo esto así, por lo que hace a los actos y a las potencias, todavía hay algo anterior a los actos que se opone a ellos: sus objetos.

2.244 305. En efecto, las especies de los actos y de las operaciones se toman de la relación que tienen a los objetos. Toda operación del alma es acto, o de una potencia activa, o de una potencia pasiva. Los objetos de las potencias pasivas se comportan como activos respecto de sus operaciones, porque las reducen al acto, como, por ejemplo, lo visible, a la vista, y todo objeto sensible, al sentido. Los objetos de las potencias activas son respecto de ellas como fines. En efecto, los objetos de las potencias activas son lo que ellas obran, y es evidente

2243-2246 H. Lennerz, *De vero sensu «actus specificantur ab obiecto formali»*: Gregor. (1936) 142-146; C. Hubatka, *Actus specificantur ab obiecto formali:* Div. Th. (Fr.) 27 (1949) 412-420; Lonergan, *La notion de Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.77; Gardeil, o.c., 36-37; Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.184.

2244 Lonergan, o.c., p.131.

Aristóteles, *Eth.* I 1094 a 5 *(Los filósofos antiguos 760).*

que siempre que hay algo obrado o producido, lo producido es fin de la operación, como se dice en el libro I *Etic.;* así, por ejemplo, la casa es el fin de la acción de edificar. Queda, pues, claro que todo objeto reviste respecto de la operación del alma el carácter de algo activo o de fin. Pues bien: de uno y otro recibe especificación la operación: es evidente que las causas agentes diversas específicamente tienen operaciones también específicamente diferentes; el calentar procede del calor, y el enfriar, del frío. Igualmente del término y el fin recibe su especie la operación: el sanar y el enfermar difieren específicamente, conforme a las diferencias que hay entre la salud y la enfermedad. Así que los objetos son anteriores a las operaciones del alma por lo que atañe a la definición.

2.245 306. Por eso, habrá que hablar primero de los objetos antes que de los actos, por la misma razón por la cual hay que tratar de los actos antes que de las potencias. Los objetos vienen a ser como el alimento respecto de la potencia vegetativa, y lo sensible, respecto de los sentidos, y lo inteligible, respecto del entendimiento.

2.246 307. Mas es de saber que los actos y las potencias del alma no se diversifican por los objetos diversos más que cuando los objetos difieren en cuanto objetos, es decir, en la razón formal del objeto, como, por ejemplo, difiere lo visible de lo audible. Por lo contrario, si la razón de objeto es la misma, cualquiera otra diversidad no induce diversidad específica de los actos y de la potencia. Es propio, en efecto, de la misma potencia el ver el hombre con color y a la piedra con color, ya que tal diversidad es algo accidental en el objeto en cuanto tal.

Lección 12

Explica cómo el sentido es reducido de la potencia al acto de modo diferente de como lo es el entendimiento

2.247 377. Hay que examinar por qué los sentidos tienen por objeto los singulares, y la ciencia, en cambio, lo uni-

2247-2250 Lonergan, o.c., p.118; Gilson, *Le thomisme* p.323; Ramírez, *De hominis beatitudine* I p.199 *(Opera omnia* III* p.270).

2247 Santo Tomás, II *C. G.* c.75; *De anima* a.3 ad 7; Lonergan, o.c.,

versal, y cómo está lo universal en el alma. A propósito del primer punto, es de saber que el sentido es una facultad que reside en un órgano corporal, y el entendimiento, en cambio, es una facultad inmaterial que no es acto de un órgano corporal. Ahora bien, todo lo que se recibe en un sujeto es recibido según el modo de ser propio del sujeto. Por otra parte, el conocimiento se verifica por el hecho de que lo conocido está de algún modo en el que conoce, es decir, por semejanza, ya que el que conoce en acto es lo conocido en acto. Por lo tanto, el sentido debe recibir corporal y materialmente la semejanza del objeto que se siente, y el entendimiento recibe incorporal e inmaterialmente la semejanza del objeto entendido. Ahora bien: la individuación de la naturaleza común en los seres corporales y materiales proviene de la materia corporal, contenida dentro de determinadas dimensiones; el universal, en cambio, se obtiene por la abstracción de esa materia y de las condiciones materiales individuantes. Es, pues, evidente que la semejanza recibida de los sentidos representa al objeto en cuanto que es singular, y lo que se recibe en el entendimiento lo representa en su naturaleza universal; por eso los sentidos conocen los singulares, y el entendimiento, lo universal, que es el objeto de la ciencia.

2.248 378. A propósito del segundo punto, hay que tener en cuenta que el universal tiene dos acepciones. Se puede entender por universal la naturaleza común en cuanto que es término de la intención de universalidad; o, también, la naturaleza en sí misma. De manera parecida a como blanco tiene dos acepciones: aquello que resulta ser blanco o ese mismo sujeto en cuanto que es blanco. Esa naturaleza, a la cual le sobreviene la intención de universalidad, por ejemplo, la naturaleza humana, tiene dos existencias o maneras de ser: una material, en cuanto que existe en la materia natural; otra inmaterial, en cuanto que existe en el entendimiento. En cuanto que tiene existencia en la materia natural, no puede sobrevenirle la intención de universalidad, ya que se individua por la materia: le sobreviene, pues, en cuanto que es abstraída de la

p.154; REBOLLO, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás de Aquino* p.140.157.183.

2248 D'IZZALINI, *Il principio intellettivo della ragione nella filosofia de San Tommaso d'Aquino* p.5; HAYEN, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.190.

materia individual. Ahora bien, no es posible que esté abstraída realmente en la realidad de la materia individual, como sostuvieron los platónicos: el hombre natural, es decir, real, no se da más que con esta carne y con estos huesos, como prueba el Filósofo en el libro VII *Met.* Se impone, pues, la conclusión que la naturaleza humana no existe sin los principios individuantes más que en el entendimiento.

2.249 379. Mas el entendimiento no incurre en falsedad al aprehender la naturaleza común sin los principios individuantes, sin los cuales no puede existir en la realidad. Pues no aprehende que la naturaleza común existe sin los principios individuantes, sino que aprehende la naturaleza común sin aprehender los principios individuantes, en lo cual no hay falsedad. Lo primero sí que sería falso, lo mismo que si separásemos del hombre blanco la blancura de tal suerte que pensásemos que no es blanco, pues eso es falso. Pero si la separación consiste en que pensamos el hombre sin pensar en su blancura, no sería un conocimiento falso. Para la verdad de un conocimiento no es necesario que el que conoce alguna cosa conozca todo lo que hay en ella. Así, pues, el entendimiento abstrae, sin incurrir en falsedad, el género de las especies, en cuanto que piensa en la naturaleza del género no pensando en las diferencias. Y de la misma manera abstrae la especie de los individuos, en cuanto que piensa la naturaleza de la especie, no pensando en los principios individuantes.

2.250 380. Es, pues, claro que a la naturaleza común no se le puede atribuir la intención de la universalidad más que en el ser (o existencia) que tiene en el entendimiento, pues sólo así es uno en muchos, en cuanto que se la piensa como distinta de los principios por los cuales algo uno se multiplica en muchos. La conclusión es pues, que los universales, en cuanto tales, no existen más que en el alma. Pero las naturalezas, a las cuales sobreviene la intención de universalidad, existen en las cosas. Por eso se predican de los individuos los nombres comunes que significan las naturalezas comunes, pero no los nombres que significan las intenciones. Sócrates es hombre, pero no especie, aunque hombre era especie.

2249 REBOLLO, o.c., p.168.185; HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.43.

LIBRO III

Sobre el número de los sentidos. Sobre el sentido común. Sobre la imaginación y sus diferencia del entendimiento. Sobre el entendimiento...

Lección 8

Investiga cuál es el objeto del entendimiento humano y llega a la conclusión de que es la quididad de las cosas materiales, y no una especie inteligible

2.251 705. Explica el Filósofo cuál es el objeto del entendimiento. Para tener claridad en esta cuestión, es de saber que el Filósofo, en I *Met.*, se pregunta si la quididad o esencia de una cosa, que significa la definición, se identifica con ella. Y como Platón sostenía que las quididades de las cosas están separadas de los singulares, llamándolas ideas o especies, por eso se pone a demostrar que las quididades de las cosas no son algo distinto de las cosas, sino sólo a título accidental: por ejemplo, no es lo mismo la quididad del hombre blanco y el hombre blanco, pues la quididad del hombre no contiene en sí más que lo que pertenece a la especie del hombre, y hombre blanco tiene en sí algo además de lo que pertenece a la especie humana.

2.252 706. Eso tiene lugar en todos los seres que constan de materia y forma, ya que en ellos hay algo además de los principios de la especie. (En ellos) la naturaleza específica se individua por la materia; por lo cual, los principios individuantes y los accidentes del individuo son algo extraño a la esencia específica. De ahí que bajo una misma especie se encuentren muchos individuos, los cuales, aunque no difieren en la naturaleza específica, difieren en los principios individuantes. Por eso, en todos los seres que constan de materia y forma no son completamente lo mismo la cosa y su quididad. Sócrates no es su humanidad. En los seres, en cambio, que no constan de materia y forma, como son las formas simples, no puede haber nada fuera de la esencia específica, ya que la forma es

2251 Lonergan, o.c., p.36.165.

toda la esencia. Por eso en tales seres ni puede haber muchos individuos de una misma especie ni puede en ellos diferir la cosa y su quididad.

2.253 707. Hay que tener en cuenta también que no sólo los seres naturales tienen la especie constituida por la materia, sino también los seres matemáticos. Es que hay dos clases de materia: la sensible, de la cual abstrae la matemática, y que atañe a los seres naturales, y la inteligible, que atañe a los seres matemáticos. Esto hay que entenderlo así: cosa sabida es que la cuantidad inhiere inmediatamente en la sustancia, y que las cualidades sensibles se fundan en la cuantidad, como, por ejemplo, la blancura y la negrura, el calor y el frío. Ahora bien: desaparecido lo que es posterior, queda lo que es anterior; por lo tanto, retiradas o suprimidas por el entendimiento las cualidades sensibles, todavía queda en el entendimiento la cuantidad continua.

2.254 708. Pues bien: hay algunas formas que requieren una materia que esté bajo una determinada disposición de las cualidades sensibles: tales formas son todas las formas naturales; y, por eso, a los seres naturales les compete la materia sensible. Otras formas hay que, por el contrario, no exigen una materia que esté bajo una determinada disposición de cualidades sensibles, pero sí requieren una materia que esté bajo la cuantidad. Así, por ejemplo, el triángulo y el cuadrado, y similares; ésas reciben el nombre de seres matemáticos, y abstraen de la materia sensible, pero no de la materia inteligible, ya que en el entendimiento queda la cuantidad continua, abstraída de las cualidades sensibles. Así, se ve claro que tanto los seres naturales como los matemáticos tienen una forma en la materia: y por eso, en unos y otros es algo diferente la cosa y su esencia, y por lo mismo, en unos y otros también se dan muchos individuos bajo una misma especie: así como hay muchos hombres de una misma especie, también hay muchos triángulos de una misma especie.

2.255 711. Y como para el conocimiento de diversos objetos se requieren diversas potencias cognoscitivas, propone

2253-2255 Lonergan, o.c., p.41.
2253 Lonergan, o.c., p.171.

la tesis de que el alma o conoce con una potencia a la cosa y con otra a su quidicidad, o la conoce con la misma potencia, pero procediendo ésta de diversa manera. Ahora bien, es evidente que la carne no se da sin la materia, sino que la forma de la carne es una forma determinada y en una materia determinada sensible, como, por ejemplo, chato tiene un sujeto sensible determinado, la nariz. Esa naturaleza la conoce el alma por medio del sentido...

2.256 712. Pero tiene que ser otra potencia la que discierna la quididad de la carne. Eso se verifica de dos maneras: la una, conociendo potencias completamente diversas: la carne y la quididad de la carne, es decir, que la potencia intelectiva conoce la quididad de la carne, y la potencia sensitiva, la carne: eso tiene lugar cuando el alma conoce por sí el singular y por sí también el universal. Otra manera es conociéndose la carne y la quididad de la carne, pero sin que intervengan distintas potencias,; sino que una misma potencia, de diverso modo, conoce la carne y la quididad de la carne: ése es el caso que se da necesariamente cuando el alma refiere el universal al singular. Pues así como no podríamos, según hemos dicho antes, sentir la diferencia de lo dulce y de lo blanco si no existiese una potencia sensitiva común que conociese ambos extremos, así tampoco podríamos referir el universal al particular, si no existiese una potencia que los conociese a ambos. A ambos, pues, los conoce el entendimiento, pero de diverso modo.

2.257 713. A la naturaleza específica, o quididad, la conoce aplicándose directamente, y al singular, por una cierta reflexión, por la cual vuelve sobre los fantasmas de los cuales son abstraídas las especies inteligibles...

2.258 716. Y como podría alguno decir que se entienden del mismo modo los seres matemáticos y los naturales, añade que, según como son separables las cosas de la materia, así son cognoscibles para el entendimiento. Las que están separadas realmente de la materia sensible las percibe sólo el

2257 Lonergan, o.c., p.165.28.78; Peghaire, *Intellectus et ratio dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.201.
2258 D'Izzalini, o.c., p.133.

entendimiento; las que no están separadas de la materia sensible en la realidad, sino sólo conceptualmente, son entendidas sin la materia sensible, pero no sin la materia inteligible. Los seres naturales son conocidos por el entendimiento por abstracción de la materia individual, pero no por abstracción de la materia sensible totalmente. Así el hombre es conocido como compuesto de carne y huesos, pero abstrayendo de esta carne y de estos huesos. Por eso el entendimiento no conoce directamente los singulares, sino los sentidos o la imaginación.

2.259 717. De esta exposición del Filósofo se desprende que el objeto propio del entendimiento es la quididad de la cosa, que no existe separada de las cosas, como sostuvieron los platónicos. Así que lo que es objeto de nuestro entendimiento no es algo existente fuera de las cosas sensibles, como pensaban los platónicos, sino algo que existe en ellas: si bien el entendimiento aprehende las quididades de las cosas de modo distinto de como se hallan en las cosas sensibles. No las aprehende con las condiciones individuantes que se dan a la vez con ellas en las cosas sensibles. Eso puede verificarse sin que el entendimiento incurra en falsedad. Nada impide, en efecto, que de dos cosas que se dan a la vez, sea pensada la una sin que sea pensada la otra. Lo mismo que la vista percibe el color sin percibir el olor, pero no sin percibir la magnitud, que es el sujeto propio del color. Pues bien: también el entendimiento puede entender una forma sin los principios individuantes, pero no sin la materia, de la cual depende la esencia de esa forma; así, no puede entender chato sin la nariz, pero puede entender curvo sin la nariz. Por no hacer esa distinción los platónicos, dieron en pensar que los seres matemáticos y las quididades de las cosas están separadas en la realidad, como lo están en el entendimiento.

2259 D'Izzalini, o.c., p.156; Gardeil, o.c., III p.86; Lonergan, o.c., p.36 nt.156; Rebollo, o.c., p.184.

SUMA TEOLOGICA

EDICIÓN CITADA: *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.* Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de Padres Dominicos, presidida por el excelentísimo y reverendísimo señor doctor fray F. BARBADO VIEJO, O. P., obispo de Salamanca. Introducción general por el R. P. M. Fr. Santiago RAMÍREZ, O. P. (BAC, Madrid).

T. I: *Tratado de Dios uno en esencia.* Traducción del R. P. R. SUÁREZ, O. P. Introducciones particulares, anotaciones y apéndices del R. P. F. MUÑIZ, O. P. (BAC, Madrid [3]1964).

T. II-III: *Tratado de la Santísima Trinidad.* Traducción del P. R. SUÁREZ, O. P. Introducciones del P. M. CUERVO, O. P. *Tratado de la Creación en general.* Traducción e introducciones del P. J. VALBUENA, O. P. *Tratado de los ángeles.* Traducción del P. R. SUÁREZ, O. P. Introducciones y apéndices del P. A. MARTÍNEZ, O. P. *Tratado de la creación corpórea.* Traducción e introducciones del P. A. COLUNGA, O. P. (BAC, Madrid [3]1959).

T. III (2.°): *Tratado del hombre.* Versión e introducciones del P. M. UBEDA PURKISS, O. P., con la colaboración de los PP. A. GONZÁLEZ y F. SORIA, O. P. (q.75-89). Introducciones a las cuestiones 90-102 por el P. M. CUERVO, O. P. *Tratado del gobierno del mundo.* Versión e introducciones del P. J. VALBUENA, O. P. (BAC, Madrid 1959).

T. IV: *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos.* Versión e introducciones del P. fray T. URDÁNOZ, O. P. *Tratado de las pasiones.* Versión e introducciones de los PP. fray M. UBEDA PURKISS, O. P., y fray F. SORIA, O. P. (BAC, Madrid 1954).

T. V: *Tratado de los hábitos y virtudes.* Versión e introducciones del P. fray T. URDÁNOZ, O. P. *Tratado de los vicios y los pecados.* Versión del P. fray C. ANIZ, O. P. Introducciones y apéndices del P. fray P. LUMBRERAS, O. P. (BAC, Madrid 1954).

T. VI: *Tratado de la ley en general.* Versión e introducciones del P. fray C. SORIA, O. P. *Tratado de la ley antigua.* Versión e introducciones del P. fray A. COLUNGA, O. P. (BAC, Madrid).

T. VII: *Tratado de la fe y de la esperanza.* Introducciones del P. fray T. URDÁNOZ, O. P. *Tratado de la caridad.* Introducciones del P. fray H. LLAMERA, O. P. Versiones de los tres tratados por el P. fray T. URDÁNOZ, O. P. (BAC, Madrid 1959).

T. VIII: *Tratado de la prudencia.* Introducciones del P. maestro fray S. RAMÍREZ, O. P. *Tratado de la justicia.* Versión e introducciones y apéndices del P. fray T. URDÁNOZ, O. P. (BAC, Madrid 1956).

T. IX: *Tratado de las virtudes sociales. Tratado de la fortaleza.* Versión bajo la dirección del P. fray T. URDÁNOZ, O. P. Introducciones y apéndices por el P. fray P. LUMBRERAS, O. P. (BAC, Madrid 1955).

BIBLIOGR. GEN.: *Thomas von Aquin, Die deutsche Thomas-Ausgabe. Summa Theologica.* Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Osterreichs, t.I-XVII (Heidelberg 1966); A. D. SERTILLANGES, O. P., *Somme Théologique,* trad. française, avec notes et append. (Paris 1927); *Thomas Aquinas (Saint), Summa Theologiae,* latin texte, introd., notes, append. and glossaires (London-New York 1970); *Tommaso d'Aquino (San), La Somma Teologica,* traduz. e commento a cura dei Domenicani italiani, t.I-XXVII (Firenze 1966);

A. MICHELITSCH, *Kommentatoren zur «Summa Theologiae» des hl. Thomas von Aquin* (Graz und Wien 1924); CAIETANUS, THOMAS DE VIO, Card., O. P., *Commentaria in Summam Theologiae Sancti Thomae Aquinatis,* ed. Leonina (Romae 1888-1906); IOANNES a STO. THOMA, O. P., *Cursus theologicus* (ed. Vivès, 1886; ed. Solesmes, 1931); ID., *Isagoge ad Divi Thomae Theologiam. Explicatio connexionis et ordinis totius «Summae Theologiae» Divi Thomae..., Cursus theologicus* I (Paris 1931) p.143-219; D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in I partem «Summae Theologiae» Sancti Thomae Aquinatis* (Salmanticae 1548); F. SUÁREZ, *Commentaria et disputationes in Summam Sancti Thomae Aquinatis* (ed. Vivès, Parisiis 1856); G. VÁZQUEZ, S. I., *Commentaria ac disputationes in «Summam» Divi Thomae* (Compluti 1598-1615); G. DE VALENCIA, S. I., *Commentarii theologici tomi IV, in quibus omnes materiae quae continentur in «Summa» Divi Thomae Aquinatis explicantur* (Ingolstadii 1591-1597); F. ZUMEL, O. B. M. V. DE MERCEDE, *Commentarii in I partem Divi Thomae* (Venetiis 1597); M. GRABMANN, *Einführung in die «Summa» des hl. Thomas von Aquin* (Freib. i. Br. 1919); A. LEGENDRE, *Introduction à l'étude de la «Somme théologique» de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1923); A. MASNOVO, *Introduzione alla «Somma Teologica» de s. Tommaso* (Torino 1918); M. CHENU, O. P., *Le plan de la «Somme»*: Rev. Thom. 45 (1939) 93-107; ID., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris [2]1954); H. D. NOBLE, O. P. Apéndices a: FOLGHERA, trad. francesa de la *Suma Teológica* (éd. de la Rev. des Jeunes, 1926); T. PÈGUES, *Commentaire littéral de la Somme théologique* (Toulouse 1907); Ch. BOYER, *Introduction à la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin:* Doctor Communis 27 (1974) 13-29; R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Deo uno. Commentarium in I partem Divi Thomae* (Paris 1939); ID., *Dieu, son existence, sa nature* (Paris [11]1950); I. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Interpretación textual del sentido de la temática y problemática filosóficas de la «Suma Teológica»*: Studium 11 (1971) 465-508; ID., *Carácter circunstancial de la incorporación de la temática y problemática filosóficas a la «Suma Teológica»*: Studium 12 (1972) 291-318; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *El problema de Dios en la «Suma Teológica»: ¿Perspectiva teológica o perspectiva antropológica?:* Studium 14 (1974) 341-370; J. LORITE, *Preliminares al estudio del estatuto científico de la «Suma Teológica»*: Pens. 30 (1974) 289-305.

PRIMERA PARTE

PRÓLOGO

2.260 Como el doctor de la verdad católica debe no sólo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que empiezan, según aquello del Apóstol: *Como a niños en Cristo*

2260 CAYETANO, o.c., IV p.5; D. BÁÑEZ, O. P., *In divi Thomae prooemium meditatio. Commentarii in I partem Summae Theol.* (ed. L. Urbano, Madrid-Valencia 1934) p.2-7; GRABMANN, *Commentatio historica in Prologum Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis:* Angel. 3 (1926) 146-165; H. D. GARDEIL, *Thomas d'Aquin (Saint), Somme théologique. La théologie.* I: *prologue et question I.* Traduction, notes et appendices (Paris 1969); GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.450 nt.1.

os di a beber leche, no comida (1 Cor 3,1-2), nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes.

Hemos comprobado que los que se inician en estos estudios tropiezan con graves dificultades en la lectura de lo escrito por diversos autores, debido, en parte, a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte, debido también a que aquello mismo que necesitan saber no se expone según exige el buen método, sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan o según lo requiere la oportunidad de la controversia, y, por último, debido a que sus frecuentes repeticiones provocan confusión y hastío en los oyentes.

Atentos, pues, a remediar estos y otros inconvenientes, intentaremos, puesta la confianza en el auxilio divino, seguir el hilo de la doctrina sagrada con brevedad y precisión en cuanto la materia lo consienta.

CUESTION 1

Cuál sea la doctrina sagrada y a qué cosas se extiende

Para encuadrar nuestro intento dentro de algunos límites fijos se impone en primer término averiguar qué sea y a qué se extiende la doctrina sagrada.

Acerca de esta cuestión se han de averiguar diez cosas.
Primera: de la necesidad de esta doctrina.
Segunda: si es ciencia.
Tercera: si es ciencia una o múltiple.
Cuarta: si es especulativa o práctica.
Quinta: de su comparación con las otras ciencias.
Sexta: si es sabiduría.
Séptima: cuál sea su sujeto.
Octava: si utiliza el raciocinio.
Novena: si debe emplear locuciones metafóricas o simbólicas.
Décima: si los textos sagrados que utiliza pueden exponerse en varios sentidos.

Artículo I

Si es necesario que haya una doctrina distinta de las ciencias filosóficas

2.261 Respuesta: Fue necesario para la salvación del género humano que, aparte de las disciplinas filosóficas, campo de investigación de la razón humana, hubiese alguna doctrina fundada en la revelación divina. En primer lugar, porque el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la capacidad de comprensión de nuestro entendimiento, como se dice en Isaías: *Fuera de ti, ¡oh Dios!, no vio el ojo lo que preparaste para los que te aman* (Is 44,4). Ahora bien, los hombres que han de ordenar sus actos e intenciones a un fin deben conocerlo. Por tanto, para salvarse necesitó el hombre que se le diesen a conocer por revelación divina algunas verdades que exceden la capacidad de la razón humana.

2.262 Más aún, fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en Dios. Luego para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina.

Por consiguiente, fue necesario que, aparte de las disciplinas filosóficas, en cuya investigación se ejercita el entendimiento, hubiese una doctrina sagrada conocida por revelación.

2261-2262 Muñiz, o.c., p.225.257 (bibliogr. p.257); Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* p.342; Cayetano, o.c., IV p.7.8.
2261 Santo Tomás, II-II q.2 a.3-4; *In I Sent.* d.1 prol. a.1; *De verit.* q.14 a.10; I *C. G.* c.4 c.5.
2262 Ramírez, *De hominis beatitudine* II p.207 (*Opera omnia* III** p.280).

Artículo 5

Si la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias

2.263 SOLUCIONES: 1. No hay inconveniente en que lo que es más cierto por su naturaleza lo sea menos respecto a nosotros, debido a la flaqueza de nuestro entendimiento, que, como dice el Filósofo, *se comporta, a la vista de las cosas más claras de la naturaleza, como el ojo de la lechuza frente a los rayos del sol;* y de aquí que las dudas que ocurren acerca de algunos artículos de fe no son debidas a la incertidumbre del objeto, sino a la debilidad del entendimiento humano. Y esto no obstante, el escaso conocimiento que podemos alcanzar de cosas tan altas es más de desear que el conocimiento indudable que tenemos de las cosas ínfimas, como asimismo dice Aristóteles.

CUESTION 2

De la existencia de Dios

Artículo 3

Si Dios existe

2.264 DIFICULTADES: Parece que Dios no existe.

1. Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término *Dios* significa precisamente un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe.

2.265 2. Lo que pueden realizar pocos principios, no lo hacen muchos. Pues en el supuesto de que Dios no exista, pueden otros principios realizar cuanto vemos en el mundo, pues las cosas naturales se reducen a su principio, que es la naturaleza, y las libres, al suyo, que es el entendimiento y la voluntad humana. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios.

Por otra parte, en el libro del Exodo dice Dios de sí mismo: *Yo soy el que soy* (Ex 3,14).

2.266 RESPUESTA: La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el

2263 SANTO TOMÁS, *S. th.* I-II q.66 a.5 ad 3; *In I Sent.* prol. a.1; II *C. G.* c.4; CAYETANO, o.c., IV p.16.17.

2264-2273 CAYETANO, o.c., IV p.32-34; MUÑIZ, o.c., p.282-313; ARNOU, *De quinque viis S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud Antiquos Graecos et Arabes et Iudaeos praeformatis et adumbratis textus selecti.* Textus et Documenta: Series philos. 4. Pont. Univ. Greg. (Romae 1932); F. BERGENTHAL, *Die fünf Wege des Aquinaten und das Wesengesetz der Sophia:* Theol. und Glaube 54 (1964) 285-297; G. BORTOLASO, S. I., *Nuovi aspetti delle cinque vie tomistiche:* Civiltà catt. 16 (1965) 353-360; A. KENY, *The five ways St. Thomas Aquinas'proofs of God's existence* (New York 1969); E. NICOLETTI, *La struttura delle cinque vie di San Tommaso:* Aquinas 12 (1969) 47-58; H. BOEDER, *Die «fünf Wege» und das Prinzip der thomistischen Theologie:* Phil. Jahrb. 37 (1970) 66-86; L. IAMMARRONE, O. F. M., *Il valore metafisico delle cinque vie tomistiche* (Roma 1970): Miscel. francesc. 68 (1968) 3-80; 278-315; 69 (1969) 62-133; 70 (1970) 115-213; ST. ADAMCZYK, *De modo existentiam Dei a S. Thoma Aquinate probandi:* Div. Thom. (Pi.) 74 (1971) 180-188; M. D. PHILIPPE, *Kann man die Existenz Gottes beweisen? Kritische Betrachtung der fünf Wege des hl. Thomas:* Theol. und Glaube 63 (1973) 401-424; L. VELECKY, *The—«five ways»—proof of God's existence?:* Monist 58 (1974) 36-51; J. OWENS, *Aquinas and the five ways:* Monist 58 (1974) 16-35; F. VAN STEENBERGHEN, *Le «processus in infinitum» dans les trois premières «voies» de Saint Thomas:* Rev. port. Fil. 30 (1974) 127-134; G. CENACCHI, *Esame critico e vigorizzazione delle vie tomistiche per l'esistenza di Dio:* Divinitas 18 (1974) 40-46; L. DEMAN, *The number and order of St. Thomas's five ways:* Downs. Rev. 92 (1974) 1-18; G. CORRADI, *Le «cinque vie» e la teoria del caso:* Rass. 27 (1974) 269-303; L. ELDERS, *Justification des «cinque voies»:* Re. Tho. 62 (1961) 207-225; J. M. SÁNCHEZ RUIZ, *Las pruebas de la existencia de Dios en el tomismo:* Est. filos. 6 (1957) 53-96; A. R. MOTTE, *A propos des «cinque voies»:* Rev. sc. phil. théol. 27 (1938); GILSON, *Le thomisme* (Paris [5]1948) p.88; SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu* (Paris 1905); GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...* p.223; Append. p.760-773.

2264-2265 GILSON, *Le thomisme* p.88.89-95.

2264 SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.3 div. text.; *De verit.* q.5 a.2; I *C. G.* c.13 c.15 c.16 c.44; II *C. G.* c.15; III *C. G.* c.44; *De pot.* q.3 a.5; *In VII Phys.*, lect.2 (n.891-896); *In VIII Phys.*, lect.9 (n.1037-1049); *In XII Met.*, lect.5s (n.2488-2499); *S. th.* I q.7 a.4; q.46 a.2 ad 7.

2266 U. DEGL'INNOCENTI, *L'esistenza di Dio; validità della prima via:* Divinitas 15 (1971) 20-25; G. GIANNINI, *L'istanza metafisico-antropologica nella prima via tomistica:* Doctor Communis 21 (1968) 316-326; A. MITTERER, *Der Bewegungsatz («omne quod movetur, ab alio movetur») nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart:* Schol. 9 (1934) 372-399; 481-519 (cf. DE MUNNYNCK, «Div. Thom.» [Fr.] 13 [1935] 226-229); MUÑIZ, o.c., p.860 nt.4; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.224-235; 283-310 (bibliogr. p.290 nt.1); II p.843-845 850-852; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...* p.241-266; F. BARBO RIVETTI, *La struttura della prima via per provare l'esistenza di Dio:* Riv. fil. neosc. 52 (1960) 23ss.

fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

2.267 La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta, causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

2267 SANTO TOMÁS, I *C. G.* c.13; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.311-319 (bibliogr. p. 311); GILSON, *Le thomisme* p.99-102; E. NICOLETTI, *Riflessioni metafisiche sulla seconda via di S. Tommaso:* Filos. Vita 10 ((1968) 26-38; G. GIANNINI, *Considerazioni sulla «seconda via» tomistica:* Doctor Communis 23 (1970) 270-277; A. FRANCHI, *Ricerche sulla seconda via di S. Tommaso. L'«ordo causarum» e le sue implicazioni cosmologiche.* Sapienza 25 (1972) 210-221; P. BORDOY-TORRENTS, *De secunda via D. Thomae:* Ciencia tomista 35 (1927) 197-207.

2.268 La tercera vía considera el ser posible, o contingente, y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

2268 SANTO TOMÁS, I *C. G.* c.15; *De pot.* q.5 a.3; *In De caelo et mundo,* lect.22-29; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.236-285 (bibliogr. p.236); ID., en «Arch. Phil.» 3 (1926) 98; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...* p.269-276; SERTILLANGES, *A propos des preuves de Dieu. La troisième voie thomiste:* Rev. de Phil. 32 (1925) 319-330; P. GENY, *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu:* Rev. de Phil. 31 (1924) 575-601; M. BOUYGHES, *L'exegèse de la «tertia via» de S. Thomas d'Aquin:* Rev. de Phil. 32 (1932) 113-146; Bulletin thomiste 10 (1933) n.826 p.727; L. CHAMBAT, O. S. B., *La «tertia via» dans Saint Thomas et Aristote:* Rev. Thom. (1927) 334-338; C:. V. HÉRIS, en «Bulletin thomiste» (1928) 317-320; TH. MAUTNER, *Aquinas's third way:* Amer. philos. Quart. 6 (1969) 298-304; N. D. O. DONOGHUE, *In defence of the third way:* Philos. Stud. 18 (1969) 172-177; M. DURRANT, *St. Thomas third way:* Rel. Stud. 4 (1968-1969) 229-243; C. G. PRADO, *The third way revisited:* New Schol. 45 (1971) 495-501; R. B. EDWARDS, *The validity of Aquinas'third way:* Proceed. Amer. cathol. phil. Assoc. 46 (1972) 78-83; G. GIANNINI, *Rilievi sulla terza via tomistica:* Doctor communis 25 (1972) 213-224; T. P. SOLON, *The logic of Aquinas'tertia via:* Mind 82 (1973) 598ss; St. ADAMCZYK, *L'argument de contingence formulé par S. Thomas d'Aquin:* Div. Thom. (Pi.) 75 (1972) 413-430; CH. CURRIAN, *The third way: an existential reconstruction:* Proceed. Amer. cathol. phil. Assoc. 46 (1972) 84-90; N. JR. MABEY, *Confusion and the cosmological argument:* Mind. 80 (1971) 124-126; J. OWENS, *«Cause of necessity» in Aquinas'tertia via:* Med. Stud. 33 (1971) 21-45.

2.269 La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

2.270 La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

2269 SANTO TOMÁS, I *C. G.* c.13; MUÑIZ, o.c., p.860 nt.7; ID., *La «quarta via» de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios:* Rev. de Fil. 3 (1944) 383-433; 4 (1945) 48-101; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*... p.276-314; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.15-74 (bibliogr., p.15.16); ID., en «Arch. Phil.» 3 (1925) cah.3 p.103-111; M. CUERVO, O. P., *El argumento de las «verdades eternas» según Santo Tomás:* Ciencia Tomista 37 (1928) 18-34; CH., V. HÉRIS, O. P., *La preuve de l'existence de Dieu par las vérités éternelles:* Rev. Thom. 10 (1926) 330-341; M. CARIGNAN, *L'argument idéologique chez Saint Thomas d'Aquin:* Eglise et théol. 2 (1971) 321-358; F. FDEZ. DE VIANA, *Cuarta vía y causalidad ejemplar:* Est. filos. 11 (1962) 415-433; GILSON, *Le thomisme* p.105-111; DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.123; G. ISAYE, *La théorie de mesure et l'existence d'un maximum selon Saint Thomas:* Arch. Phil. 14 (1937) cah.1; U. DEGL'INNOCENTI, *Alla ricerca del vero significato della IV via:* Divinitas 14 (1970) 304-319; R. LAVATORI, *La quarta via di S. Tommaso d'Aquino secondo il principio dell'ordine:* Divinitas 18 (1974) 62-87; J. M. BRADY, *Note on the fourth way:* New Schol. 48 (1974) 219-232; GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas* p.282-284; 342-363; CHOSSAT, art. «Dieu», en *Dict. théol. cath.* c.945-946; DE VRIES, *Pensar y ser* p.259 nt.12.

2270 SANTO TOMÁS, I *C. G.* c.13; *In II Sent.* d.1 q.1 a.1; *S. th.* I q.103 a.1; *De verit.* q.2 a.3; MUÑIZ, o.c., p.861 nt.8; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*... p.314-338; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.320-443 (bibliogr. p.326.327); II p.852-862; GILSON, *Le thomisme* p.111-114; FDEZ. DE VIANA, *La quinta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios:* Est. filos. 11 (1962) 415-443; VAN STEENBERGHEN, *La demonstration de l'existence de Dieu par la finalité de S. Thomas d'Aquin* (Firenze 1955); ST. KOWALCZYK, *L'argument de la finalité chez Saint Thomas d'Aquin:* Div. Thom. (Pi.) 77 (1974) 41-68.

2.271 SOLUCIONES: 1. Dice San Agustín que *siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien.* Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes.

2.272 2. Como la naturaleza obra para conseguir un fin en virtud de la dirección de algún agente superior, en lo mismo que hace la naturaleza interviene Dios como causa primera. Asimismo, lo que se hace deliberadamente, es preciso reducirlo a una causa superior al entendimiento y voluntad humanos, porque éstos son mudables y contingentes, y lo mudable y contingente tiene su razón de ser en lo que de suyo es inmóvil y necesario, según hemos dicho.

Artículo 4

Si en Dios se identifican la esencia y la existencia

2.273 RESPUESTA: Hay que decir que no sólo se identifica Dios con su esencia, según hemos visto, sino también

2271 SAN AGUSTÍN, *Enchiridion* c.XI *(Los filósofos medievales I 714);* MUÑIZ, o.c., p.861 nt.9.

2272 SANTO TOMÁS, I *C. G.* c.68; III *C. G.* c.89 c.90; *De verit.* q.22 a.8 a.9; q.24 a.1 ad 5; *De malo* q.3 a.2 ad 4; *S. th.* I q.22 a.2 ad 4; q.83 a.1 ad 3; q.103 a.8; q.105 a.4 ad 1, ad 2; I-II q.10 a.4 ad 3; q.68 a.2; q.109 a.2 ad 1; MUÑIZ, o.c., p.862 nt.10.

2273-2277 SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.8 q.4 a.1, a.2; q.5 a.2; d.34 q.1 a.1; *De ente et essentia* c.5 (n.27); *De pot.* q.7 a.2; *In De hebdom.* lect.2; *De spirit. creat.* a.1; CAYETANO, o.c., p.42.43; MUÑIZ, o.c., p.327-333; N. DEL PRADO, O. P., *Praelectiones in I partem D. Thomae. De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Frig. Helv. 1911) p.217-232; 255-276.311-330; MARXUACH, S. I., *La fundamental diferencia entre Dios y los demás seres según Santo Tomás* (Madrid 1928); GILSON, *Le thomisme* (Paris [5]1948) p.42ss; 123ss; ID., *L'être el l'essence* p.78-120; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.569-577; E. RÜPPEL, *Das Sein bei Thomas von Aquin:* Freib. Z. Phil. Theol. 20 (1973) 198-223; C. GIACON, S. I., *La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in San Tommaso:* Doctor Communis 27 (1974) 30-45; ID., *S. Tommaso e l'esistenza come atto: Maritain, Gilson, Fabro:* Medievo (Padova) 1 (1975) 1-28.

2273 MUÑIZ, o.c., p.864 nt.13; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.573; FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.170-204; GEIGER, *La participation*... p.183 nota.

con su existencia, y esto se puede demostrar de varias maneras. Primero, porque cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia tiene que ser causado, o bien por los principios esenciales, cual sucede con los accidentes propios de cada especie, v.gr., la cualidad de poder reír, que es inseparable del hombre y proviene de los principios esenciales de su especie, o bien por algún agente externo, como el calor del agua es producido por el fuego. Si, pues, la existencia de algún ser es distinta de su esencia, la existencia forzosamente ha de provenir de un agente exterior o de los principios esenciales del propio ser. Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y, por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia tiene una existencia causada por otro. Mas nada de esto es aplicable a Dios, pues sabemos que es la primera causa eficiente, y, por tanto, es imposible que en Dios el ser sea distinto de la esencia.

2.274 Segundo, porque la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no habría bondad o humanidad actual si de hecho no existiesen. Por tanto, toda existencia que sea distinta de la esencia tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna, según hemos visto, síguese que en El no es la esencia cosa distinta de la existencia, y, por consiguiente, su esencia es su misma existencia.

2.275 Tercero, porque así como lo que tiene fuego y no es el fuego está encendido por participación, así también lo que tiene existencia y no es la existencia es ser o cosa por participación. Pero Dios se identifica con su esencia, según hemos visto, y, por tanto, si no se identificase con su existencia, sería un ser por participación y no por esencia, y, por consiguiente, no sería el primer ser. Esto es absurdo. Luego Dios no es sólo su esencia, sino también su existencia.

2274 RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* II p.190 *(Opera omnia* III** p.147-164); DESCOQS, o.c., II p.574, *2um. argumentum* p.568.532-534.
2275 C. P. COURTÈS, O. P., *Participation et contingence selon Saint Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 69 (1969) 201-235; GEIGER, o.c., p.168 nt.4.

2.276 SOLUCIONES: 1. La frase *algo a lo cual nada se añade* puede entenderse de dos maneras: de una, cuando se trata de seres que por su naturaleza excluyen la adición, como la naturaleza del animal irracional excluye el entendimiento; y de otra, cuando la naturaleza de una cosa no exige que se le haga adición; y así, el animal, en general, no tiene entendimiento, porque su naturaleza ni requiere tener entendimiento ni no tenerlo. Pues bien, en el primer sentido, el ser sin adición es el ser divino; en el segundo, el ser sin adición es el ser en general.

2.277 2. La palabra *ser* tiene dos sentidos, pues unas veces significa el acto de existir y otras la unión que halla el entendimiento entre los dos términos de una proposición cuando compara el predicado con el sujeto. Tomada la palabra *ser* en el primer sentido, no podemos conocer el ser o existencia de Dios, como tampoco conocemos su esencia; pero sí en el segundo, porque sabemos que la proposición que formamos acerca de Dios al decir *Dios es o existe* es verdadera, y esto lo sabemos por sus efectos, como hemos dicho.

CUESTION 4

De la perfección de Dios

Artículo 1

Si Dios es perfecto

2.278 3. El ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas. Por consiguiente, no se compara con las cosas como el recipiente con lo recibido, sino más bien como lo recibido con el recipiente. Y

2276 SANTO TOMÁS, *De ente et essentia* c.5 (n.27); DESCOQS, o.c., II p.576 N. B. 682.532.
2278-2295 MUÑIZ, o.c., p.353-360.
2278 SANTO TOMÁS, *De verit.* q.2 a.3 ad 13; I *C. G.* c.28; *In De div. nomin.*, c.13 lect.1; CAYETANO, o.c., p.51; GILSON, *Le thomisme* p.51-54; ID., *L'être et l'essence* p.102 nt.; p.108 nt.2.

así, cuando digo, por ejemplo, el *ser* del hombre, o del caballo, o de otra cosa cualquiera, entiendo el ser como algo formal y recibido, no como sujeto a quien compete el ser.

Artículo 2

Si están en Dios las perfecciones de todas las cosas

2.279 RESPUESTA: Hay que decir que en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto porque no le faltan ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género, como dice el Comentador, y a esta conclusión se puede llegar desde diversos puntos de mira.

Primero, basándose en que cuanto hay de pefección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, cual sucede cuando un hombre engendra a otro hombre, o bien de modo más elevado, cuando el agente es equívoco, y así en el sol hay el equivalente de lo producido por su energía. Pues todos saben que el efecto preexiste virtualmente en su causa agente, y preexistir virtualmente en la causa agente no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, sino más perfecto; no obstante que preexistir en la potencia de la causa material sea un género de existencia más imperfecto que el real, debido a que la materia, como tal, es imperfecta, y, en cambio, el agente, en cuanto agente, es perfecto. Si, pues, Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en El las perfecciones de todos los seres del modo más eminente, y esto es lo que viene a decir Dionisio cuando escribe, hablando de Dios, que *ni es esto ni deja de ser lo otro, sino que es todas las cosas, porque de todas es causa.*

2.280 Segundo, porque si, como hemos dicho, Dios es el mismo ser subsistente, ha de tener en sí toda la perfección del ser. Si, por ejemplo, un cuerpo caliente no tiene toda la perfección del calor, es evidente que esto se debe a que no lo participa en toda su intensidad; pero si, en cambio, existiese un calor subsistente por sí, a éste no le faltaría nada de su intensidad. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser, y como la razón de ser va incluida en la perfección de todas las cosas, puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser, síguese que en Dios no puede faltar la perfección de cosa alguna; y esto lo indicó Dionisio al decir que Dios *no existe de un modo cualquiera, sino que absolutamente, sin límites y sin oscilaciones, concentra en sí todo el ser,* y después añade que *es el ser de todo lo que subsiste.*

2279 SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.2 q.2 a.2, a.3; I *C. G.* c.28 c.31; II *C. G.* c.2; *De verit.* q.2 a.1; *In De div. nomin.* c.5, lect.1, lect.2; CAYETANO, o.c., p.52.53; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.784.985; L. ELDERS, S. V. D., *«Contineri» as a fondamental structure of St. Thomas'ontology:* Aquinas 17 (1974) 97-106.

2280 GILSON, *Le thomisme* p.42ss, 123s; ID., *L'être et l'essence* p.78-120; FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.170-204; GEIGER, *La participation...* p.315ss; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.670-683; M. LA SPISA, *L'essere come atto secondo San Tommaso d'Aquino* (Firenze 1970); B. LAKEBRINK, *La interpretación existencial del concepto tomista del acto de ser:* Veritas et sapientia, en el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino (Pamplona 1975); J. D. DOYLE, *«Ipsum esse» as God surrogate. The point of convergence of faith and reason for St. Thomas Aquinas:* Mod. Schoolm. 50 (1972-1973) 293-296.

CUESTION 5

Del bien en general

Artículo 1

Si el bien se distingue realmente del ser

2.281 RESPUESTA: En efecto, bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo que bueno es «lo que todas las cosas apetecen». Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la ac-

2281-2283 CAYETANO, o.c., IV p.57.

2281-2282 RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* II p.191 *(Opera omnia* III** p.256ss); GEIGER, o.c., p.251 nt.2.

2281 SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.1, expos. text.; d.8 q.1 a 3; d 19 q.5 a.1 ad 3; *De verit.* q.1 a.1; q.21 a.1; *De pot.* q.7 a.7 ad 6; ARISTÓTELES, *Eth.* I 1 (1094 a.3) *(Los filósofos antiguos* n.760).

tualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible que no tiene el ser.

2.282 Soluciones: 1. Aunque ser y bien se identifican en la realidad, como sus conceptos son distintos, no significa lo mismo decir *ser en absoluto* que *bien en absoluto;* porque ser quiere decir algo que está en acto, y como el acto dice relación a la potencia, propiamente se le llama ser por aquello en que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia. Pues éste es el ser sustancial de las cosas, y en atención al ser sustancial les llamamos simplemente seres. Pero si al ser sustancial se añaden otras actualidades, ya no le llamamos simplemente ser, sino *ser de algún modo,* y así, por ejemplo, ser blanco es una modalidad del ser, porque la actualidad de la blancura no saca al ser de la pura potencia, sino que sobreviene a un ser que ya existía de hecho. El bien, por el contrario, incluye el concepto de lo perfecto, que es lo apetecible, y, por tanto, el concepto de perfección acabada. Pues debido a esto, del ser que tiene ya su última perfección decimos que es bueno en absoluto, y del que carece de alguna de las perfecciones que debe tener, aunque por el hecho de existir tenga ya alguna, no decimos que sea perfecto ni bueno en absoluto, sino que lo es de alguna manera.

2.283 Con arreglo a esto, cuando se considera el primer ser de las cosas, que es el sustancial, decimos que son, en absoluto, seres, y de algún modo, buenas. En cambio, cuando se las considera en posesión de su última actualidad, decimos que son buenas en absoluto, y de algún modo, seres; y por esto la frase de Boecio, cuando dice que *una cosa es por lo que existen los seres y otra por lo que son buenos,* se ha de entender del ser y del bien *en absoluto,* pues una cosa es ser en absoluto en virtud de su primera actualidad, y buena en absoluto en virtud de la última, aunque sin olvidar que en virtud de la primera es de algún modo buena y en virtud de la última es también de algún modo ser.

2282-2283 De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.191.
2283 Boecio, *De hebdom. (Los filósofos medievales* I 904).

Artículo 2

Si en el orden de los conceptos el bien es anterior al ser

2.284 Respuesta: El concepto de ser precede al de bien, porque si el significado del nombre de una cosa es lo que el entendimiento concibe acerca de ella, será lo primero en orden intelectual lo que primeramente concibe el entendimiento. Pues lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser, ya que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto está en acto, como dice el Filósofo. Por donde se ve que el ser es el objeto propio del entendimiento, y por ello es lo primero que se entiende, como el sonido es lo primero que se oye. Luego el concepto de ser precede al de bien.

2.285 Soluciones: 3. La no existencia no es apetecible por sí misma, y sólo accidentalmente se puede desear, en cuanto se apetece la desaparición de un mal que se suprimiría con no existir; y, por su parte, tampoco sería apetecible la desaparición de un mal si no fuese porque aquel mal es la privación de un determinado bien. Por tanto, lo que por sí mismo se apetece es el ser, y el no-ser sólo accidentalmente, y debido a que el hombre codicia un determinado modo de ser, del que no sufre verse privado, y en este aspecto el mismo no-ser es accidentalmente un bien.

Artículo 3

Si todo ser es bueno

2.286 Respuesta: Todo ser es bueno en la medida en que es ser. Todo ser, en cuanto tal, está en acto y es de algún modo perfecto, porque todo acto es una perfección. Pues bien, lo perfecto tiene razón de apetecible y de bueno, según hemos dicho, y, por consiguiente, todo ser, en cuanto tal, es bueno.

2284-2285 Santo Tomás, *In I Sent.* d.8 q.1 a.3; *De verit.* q.21 a.2 ad 5 a.3; III *C. G.* c.20; Cayetano, o.c., p.58.59.
2284 Aristóteles, *Met.* VIII c.9 (1051 a 31).
2285 Descoqs, *Theol. Nat.* II p.654.
2286-2287 Santo Tomás, *In I Sent.* d.8 q.1 a.3; *De verit.* q.21 a.2; II *C. G.* c.41; III *C. G.* c.20; *In Boeth. De hebdom.,* lect. 2; Cayetano, o.c., p.60.61.

2.287 Soluciones: 3. Como la materia prima no es ser más que en potencia, tampoco es bien más que en potencia. Pero aun en el caso que digamos con los platónicos que la materia prima, debido a la privación a ella inherente, es el no-ser, en algo, sin embargo, participa del bien, o sea en el mismo orden que dice y aptitud que tiene para el bien, y precisamente por esto no le conviene ser apetecible, sino tender a apetecer.

Artículo 4

Si el bien tiene razón de causa final

2.288 Respuesta: Se ha de decir que si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin. Pero el concepto de bien presupone los de las causas eficiente y formal, pues vemos que lo primero que entra en actividad por parte de la causa es lo último que el efecto consigue; y así, por ejemplo, el fuego calienta los cuerpos antes de infundirles la forma de fuego, y, sin embargo, el calor no es la forma, sino una derivación de la forma sustancial del fuego. Así, pues, en el orden de la causalidad hallamos: primero, el fin y el bien que mueven a la causa eficiente; segundo, la acción del agente que impulsa a la consecución de la forma; tercero, el advenimiento de la forma. En cambio, por parte del efecto hay que invertir este orden, de suerte que lo primero es la forma que confiere el ser; lo segundo, el poder operativo, indicador de la perfección en el ser (pues, como dice el Filósofo, las cosas no tienen su ser perfecto hasta que pueden hacer algo semejante a ellas mismas), y tercero, la razón de bien, en que se funda la perfección del ser.

2.289 Soluciones: 1. En un sujeto determinado, la belleza y la bondad son una misma cosa, pues se fundan en una misma realidad, que es la forma, y por esto lo bueno se considera como bello. No obstante, difieren sus conceptos, porque el bien propiamente se refiere al apetito, ya que bueno es lo que todas las cosas apetecen, y, por tanto, debido a que apetito es un a modo de movimiento hacia las cosas, tiene razón de fin. En cambio, lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello cuya vista agrada, y por esto la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como en algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son de algún modo entendimiento. Si, pues, el conocimiento se realiza por asimilación, y la semejanza se basa en la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal.

2. Difundirse es lo propio del bien, en el mismo sentido que mover es lo propio del fin.

3. Los seres que tienen voluntad se llaman buenos en cuanto tienen buena voluntad, pues por la voluntad usamos de cuanto hay en nosotros, y por eso no se llama bueno al hombre de gran entendimiento, sino al que tiene buena voluntad. Ahora bien, la voluntad tiene como objeto propio el fin, y, por tanto, el dicho *existimos porque Dios es bueno* se ha de entender con referencia a la causa final.

2288 Santo Tomás, *S. th.* 1 q.5 a.2 ad 1; *In I Sent.* d.34 q.2 a.1 ad 4; *De verit.* q.21 a.1; I *C. G.* c.40; *In De div. nomin.* c.1 lect. 3; *In II Phys.* lect.5 (n.176-186); Cayetano, o.c., IV p.62.

CUESTION 6

De la bondad de Dios

Artículo 1

Si es propio de Dios el ser bueno

2.290 Soluciones: 2. Al apetecer los seres su propia perfección, apetecen al mismo Dios, en el sentido de que las perfecciones de las cosas son determinadas semejanzas del ser divino, conforme hemos visto. Según esto, de entre los seres que apetecen a Dios, unos le conocen en sí mismo, y esto es lo propio de la criatura racional. Hay otros que conocen algunas participaciones de su bondad, cosa a que alcanza incluso el conocimiento sensitivo. Otros, por fin, tienen ape-

2290 Santo Tomás, I *C. G.* c.37; *In XII Met.* lect.7 (n.2519-2535).

tencia natural, sin conocimiento alguno, por cuanto están impulsados a sus fines por una inteligencia superior.

Artículo 2

Si Dios es el sumo bien

2.291 RESPUESTA: Dios es el sumo bien, y no sólo en algún género u orden de cosas, sino en absoluto. Hemos dicho que el sentido en que atribuimos el bien a Dios es en cuanto de El dimanan todas las perfecciones deseadas, como de la causa primera. Hemos visto también que no dimanan de Dios como de agente unívoco, sino como de agente que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico, y que la semejanza del efecto con su causa unívoca exige uniformidad, y, en cambio, el efecto de la causa equívoca se encuentra en ella de modo más excelente, a la manera como el calor se halla en el sol de modo más elevado que en el fuego. Por consiguiente, si el bien está en Dios como en la causa primera, no unívoca, de todas las cosas, es indispensable que esté en El de modo excelentísimo, y por esta razón llamamos a Dios sumo bien.

2.292 SOLUCIONES: 2. El aforismo *bueno es lo que todas las cosas apetecen* no quiere decir que todos los seres hayan de apetecer cada uno de los bienes, sino que cuanto es apetecido tiene razón de bien. Asimismo el texto *nadie es bueno sino sólo Dios* se entiende del bien por esencia, como adelante diremos.

Artículo 3

Si ser bueno por esencia es lo propio de Dios

2.293 RESPUESTA: Sólo Dios es bueno por esencia. Los seres son buenos en la medida en que son perfectos; pero en la

2291-2292 CAYETANO, o.c., IV p.67.68.
2291 SANTO TOMÁS, *In II Sent.* d.1 q.2 a.2 ad 4; I *C. G.* c.41; F. J. VON RINTELEN, *The good and the highest good in the thought of St. Thomas:* Proceed. Amer. cathol. Assoc. 46 (1972) p.166-176; ST. KOWALCZYK, *Dieu en tant que «summum Bonum» d'après St. Thomas d'Aquin:* Div. Thom. (Pi.) 74 (1971) 339-354.
2293 CAYETANO, o.c., IV p.69; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.577-581.

perfección de un ser se distinguen tres grados. Es el primero su propio ser; obtienen el segundo mediante la adición de ciertos accidentes indispensables para que sus operaciones sean perfectas, y consiste el tercero en que alcancen algo que tenga razón de fin. Por ejemplo, la primera perfección del fuego consiste en ser fuego, cosa que debe a su forma sustancial; la segunda, en las cualidades de cálido, ligero, seco, etc., y la tercera, en detenerse en su lugar propio.

Ahora bien, a ningún ser criado compete tener por esencia esta triple perfección, y sólo compete a Dios, porque sólo en El se identifican la esencia y el ser y porque no le sobreviene accidente alguno, pues lo que en los otros es accidental, como el poder, la sabiduría y otras cualidades, en El es esencial, según hemos visto, y porque no está subordinado a ninguna otra cosa como fin, sino que El es el fin último de todas las cosas. Por tanto, aparece claro que sólo Dios posee por esencia todos los modos de perfección, y, por consiguiente, que únicamente Dios es bueno por esencia.

Artículo 4

Si todas las cosas son buenas con la bondad divina

2.294 RESPUESTA: No hay inconveniente en que los términos relativos se tomen de algo extrínseco al ser, y así aplicamos a un cuerpo las denominaciones de localizado o medido, tomadas del lugar y de la medida. Pero en cuanto a las denominaciones absolutas ha habido diversos pareceres. Platón, que propugnaba la existencia de las especies separadas, opina que los individuos, como partícipes de aquellas especies, toman de ellas su denominación, y así se llama a Sócrates hombre por la idea separada de hombre. Además, así como admitía la idea separada, v. gr., de hombre y de caballo, a las que llamaba *hombre por sí* y *caballo por sí,* admitía también la idea separada de ser y de uno, a las que llamaba *ser por sí* y *uno por sí;* y por participar de ellos se dice de cada cosa que es buena

2294-2295 CAYETANO, o.c., IV p.70.71.
2294 SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.19 q.5 a.2 ad 3; *De verit.* q.21 a.4; I C. G. c.40; GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* p.44.239 nt.3; p.371 nota.

y una. Por fin, admitía que el ser por sí y el uno por sí es el sumo bien, y como el bien, lo mismo que la unidad, se identifican con el ser, sostenía que el bien por sí es Dios, del cual se denominan buenas todas las cosas por modo de participación. Pero aunque esta opinión no parece tener base racional en cuanto a lo de admitir que subsistan por sí y separadas las especies de las cosas naturales, como por muchas razones demuestra Aristóteles, es, sin embargo, absolutamente cierta, y así se deduce de lo que hemos dicho, que hay un primero que es por su esencia ser y bueno, a quien llamamos Dios, y esto lo admite también Aristóteles.

2.295 Pues bien, de este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente, según hemos dicho; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad. Esto no obstante, las cosas son también buenas por la semejanza de la bondad de Dios, inherente a cada una de ellas, y ésta es su bondad formal y por la que se dicen buenas, y de este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades.

Y así quedan resueltas las dificultades.

CUESTION 7

De la infinidad de Dios

Artículo 1

Si Dios es infinito

2.296 Respuesta: Todos los antiguos filósofos atribuyeron al primer principio el carácter de infinito, como dice Aris-

2295 Geiger, o.c., p.242 nt.2; p.367 nt.3; p.371 nt.

2296 Santo Tomás, *In I Sent.* d.43 q.1 a.1; I *C. G.* c.43; *De verit.* q.2 a.2 ad 5; q.29 a.3; *De pot.* q.1 a.2; *Quodl.* III a.3; *S. th.* I q.4 ad 3; q.3 a.4; Cayetano, o.c., IV p.73.74; Muñiz, o.c., p.864 nt.16; Garrigou-Lagrange. *Dieu...* p.383-386; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.578-704 581-592 630-635 670-683 704-715 672; O. Argerami, *El infinito actual en Santo Tomás:* Sapientia 26 (1971) 217-232; L. Sweeney. S. J., *Bonaventure and Aquinas on the Divine Being as infinite:* Southw. J. Phil. 5 (1974) 71-91.

tóteles, y es esto razonable si se toma en cuenta que del primer principio emanan infinitas cosas. Pero como algunos se engañaron acerca de la naturaleza del primer principio, fue lógico que se engañasen también respecto a su infinidad; pues debido a que admitían un primer principio material, se vieron obligados a atribuirle infinidad material diciendo que el primer principio de las cosas es un cuerpo infinito.

Para explicar esto adviértase que llamamos infinito a lo que no tiene límites, y que, en cierto modo, la materia está limitada por la forma, y la forma por la materia. Lo está la materia por la forma, porque antes de recibir una forma determinada está en potencia para recibir otras muchas; pero, recibida una, queda limitada por ella. La forma, a su vez, está limitada por la materia, ya que, considerada en sí misma, puede adaptarse a muchas cosas; pero, recibida ya en una materia, no es más que la forma concreta de esta materia determinada.—La materia, por su parte, recibe su perfección de la forma que la limita, y por esto la infinidad que se le atribuye tiene carácter de imperfecta, pues viene a ser como una materia sin forma. En cambio, la forma no sólo no recibe perfección alguna de la materia, sino que más bien ésta restringe su amplitud, por lo cual la infinidad de una forma no determinada por la materia tiene carácter de algo perfecto.

Ahora bien, lo más formal de cuanto hay es el ser en sí mismo. Por consiguiente, puesto que el ser divino no está concretado en nada, sino que Dios es su mismo ser subsistente, es indudable que Dios es infinito y perfecto.

CUESTION 9

De la unidad de Dios

2.297 Respuesta: Ser uno no añade al ser más que la negación de división, pues uno no significa otra cosa que el ser no dividido; por donde se comprende que uno se identifica con ser. El ser, en efecto, o es simple o compuesto. Si es sim-

2297-2302 Muñiz, o.c., p.452-456.

2297-2299 Santo Tomás, *S. th.* I q.30 a.3; *In I Sent.* d.19 q.4 a.1 ad 2; d.24 a.3; *De pot.* q.9 a.7; *Quodl.* X q.1 a.1; *In IV Met.*, lect. 2; *In X Met.*, lect.3; Cayetano, o.c., IV p.108.109.

ple, es de hecho indiviso y, además, indivisible. Si es compuesto, no adquiere el ser mientras sus componentes estén separados, sino cuando, unidos, constituyen el compuesto; por donde se ve que el ser de cada cosa consiste en la indivisión, y por esto las cosas ponen el mismo empeño en conservar su ser que su unidad.

2.298 SOLUCIONES: 1. Algunos, por confundir el uno que se identifica con el ser con el uno que es principio del número, se dividieron en opiniones contrarias. Pitágoras y Platón, convencidos de que el uno que se identifica con el ser no le añade nada, y sólo significa su misma sustancia en cuanto indivisa, pensaron que lo mismo debe suceder con el uno, principio del número; y como el número se compone de unidades, creyeron que los números son las sustancias de todos los seres. En cambio, Avicena, percatado de que el uno, principio del número, añade algo a la sustancia del ser (pues, de lo contrario, el número compuesto de unidades no sería una de las especies de la cantidad), pensó que el uno que se identifica con el ser añade algo a su sustancia, lo mismo que la blancura lo añade al hombre.—Pero todo esto es, sin duda, falso, porque cada ser es uno por su sustancia, y si lo fuese por algo distinto de ella, como este algo es también uno, si lo es a su vez por otro, entraríamos en el camino de lo infinito, por lo cual es preciso atenerse a lo primero.—Por consiguiente, se ha de decir que el uno que se identifica con el ser no le añade nada, y, en cambio, el que es principio del número añade al ser algo perteneciente al género de la cantidad.

2.299 2. No hay inconveniente en que el mismo ser que en un sentido está dividido, en otro sea indiviso; por ejemplo, lo dividido en el orden numérico e indiviso en el específico; y, por tanto, que el mismo ser sea uno en un aspecto y en otro muchos. Pero adviértase que si se trata de un ser de suyo indiviso, bien porque lo sea en cuanto a su esencia, aunque por razón de sus elementos no esenciales esté dividido, como sucede en lo que es uno por substancia y múltiple por sus accidentes; o bien porque de hecho no está dividido, aunque potencialmente sea divisible, cual sucede a lo que es uno en cuanto

2299 PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.* c.13 *(Los filósofos medievales* I *836).*

todo y múltiple por razón de sus partes, en este caso tenemos un ser que de suyo es uno y en ciertos aspectos es muchos. Si, por el contrario, tomamos un ser que de suyo es múltiple, y bajo algún aspecto es uno, por ejemplo, múltiple por su esencia y uno porque así lo concibe nuestro entendimiento, o por razón de su principio o causa, éste de suyo es múltiple y en ciertos aspectos uno, como sucede a lo que numéricamente es mucho y uno por la unidad de su especie. Por tanto, decir que el ser se divide en uno y muchos significa que de suyo es uno y en determinados aspectos es muchos, pues la misma multitud no estaría comprendida en el ser si de algún modo no lo estuviese en la unidad. Esto es lo que enseña Dionisio cuando dice que *no hay multitud que no participe de la unidad, pues lo múltiple por sus partes es uno en el todo; lo múltiple por los accidentes, tiene unidad de sujeto; lo múltiple en número, es uno por su especie; lo múltiple en especie, tiene unidad de género, y lo múltiple por sus derivaciones, tiene unidad de principio.*

Artículo 2

Si hay oposición entre uno y muchos

2.300 4. Cierto que lo uno se opone a lo múltiple a modo de privación, en cuanto el concepto de muchos supone que están divididos; por lo cual es necesario que la división o diversidad sea anterior a la unidad, pero no de suyo, sino por exigencia de nuestro modo de entender, ya que conocemos las cosas simples por las compuestas, y por esto definimos el punto diciendo *que no tiene partes* o que *es principio de la línea.* Sin embargo, la multitud viene después de lo uno, incluso según nuestro modo de entender, pues no concebimos las cosas diversas como multitud si no atribuimos unidad a cada una de ellas; y por esto, lo uno entra en la definición de la multitud, y no la multitud en la definición de uno. La división, en cambio, la entendemos primeramente como negación del ser, de tal suerte que lo primero que concebimos es el ser;

2300 SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.24 q.1 a.3 ad 4; *De pot.* q.3 a.16 ad 3; q.9 a.7 ad 14; *In X Met.,* lect.4, lect.8; CAYETANO, o.c., IV p.110.

después vemos que este ser no es el otro ser, y de este modo percibimos en segundo lugar el concepto de división; en tercer lugar, el de unidad, y en cuarto, el de multitud.

Artículo 3

Si Dios es uno

2.301 Respuesta: Que Dios es uno se puede demostrar de tres maneras. En primer lugar, por su simplicidad. Aquello por virtud de lo cual una cosa singular es precisamente *esta cosa,* no puede comunicarse a otros. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea hombre pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea este hombre sólo puede tenerlo uno. Por consiguiente, si lo que hace que Sócrates sea hombre hiciese también que fuese este hombre, por lo mismo que no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Pues éste es el caso de Dios, que, según hemos visto, es su propia naturaleza; por lo cual, lo mismo que hace que sea Dios, hace también que sea este Dios. Por tanto, es imposible que haya muchos dioses.

2.302 En segundo lugar, por su infinita perfección. Hemos visto que Dios encierra en sí todas las perfecciones del ser. Pero en el caso de haber muchos dioses, tendrían que ser distintos, y, por tanto, algo habría de tener uno que no tenga otro. Pues bien, si este algo fuese una privación, el afectado por ella no sería absolutamente perfecto. Si, por el contrario, fuese una perfección, le faltaría a uno de los dos. Por consiguiente, es imposible que haya muchos dioses. Esta verdad es la que forzó a los filósofos antiguos que admitieron la existencia de un principio infinito a deducir que no había más que uno.

En tercer lugar, por la unidad del mundo. Vemos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven

2301-2302 Santo Tomás, *S. th.* I q.103 a.3; *In I Sent.* d.2 a.1; *In II Sent.* d.1 q.1 a.1; I *C. G.* c.42; *De pot.* q.3 a.6; *In De div. nomin.* c.13 lect. 2, lect. 3; *In VIII Phys.,* lect. 12 (n.1069-1076); *In XII Met.,* lect. 10 (n.2567-2599); Cayetano, o.c., IV p.112; Descoqs, *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.186 nt.
2302 Geiger, *La participation...* p.172.

a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase, pues en toda multitud, mejor impone el orden uno que muchos, ya que uno es de suyo causa de la unidad, y muchos no causan la unidad más que accidentalmente, esto es, en cuanto de alguna manera son uno. Por tanto, como lo que ocupa el primer lugar ha de ser lo más perfecto en cuanto tal y no accidentalmente, lo primero que somete todas las cosas al mismo orden necesariamente ha de ser uno y único, y esto es Dios.

CUESTION 12

De la manera como conocemos a Dios

Artículo 1

Si algún entendimiento creado puede ver a Dios en su esencia

2.303 Respuesta: Como en tanto es cognoscible un ser en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, por sí mismo es lo más cognoscible. Pero sucede que lo más cognoscible en sí deja de ser cognoscible para algún entendimiento, debido a que sobrepase el alcance de su poder intelectual; y así, por ejemplo, el murciélago no puede ver lo que hay de más visible, que es el sol, a causa precisamente del exceso de luz. Así, pues, basándose en esto, hubo quienes dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina.

Pero esta opinión no es aceptable, porque como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no puede ver nunca la esencia divina, se sigue o que el hombre jamás alcanzaría su

2303-2309 Muñiz, o.c., p.467-485.
2303 Santo Tomás, *S. th.* I q.12 a.4 ad 3; I-II q.3 a.8, q.5 a.1; *In IV Sent.* d.49 q.2 a.1; III *C. G.* c.51 c.54 c.57; *De verit.* q.8 a.1; *Quodl.* X q.8 a.1; Cayetano, o.c., IV p.115.116; Muñiz, o.c., p.864 nt.18; Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique* (ed. Rev. des Jeunes II, Paris 1926) p.324 nt.1, 375; «Bulletin thomiste» (1932) 125-130; H. D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas* III p.90-94; A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 2 vols. (Paris 1927) I p.268-348; Descoqs, *Inst. met. gen.* p.552; Id., *Theol. Nat.* II p.134-253.191.218 (bibliogr., p.215.216).

felicidad o que ésta consiste en algo distinto de Dios, cosa opuesta a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio.—Pero es que, además, se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana, de donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura racional no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por consiguiente, se ha de reconocer que los bienaventurados ven la esencia divina.

Artículo 4

Si hay algún entendimiento creado que con sus fuerzas naturales pueda ver la esencia divina

2.304 RESPUESTA: Es imposible que ningún entendimiento creado vea con sus fuerzas naturales la esencia divina. El conocimiento se verifica al modo como lo conocido está en el que lo conoce. Lo conocido está en el que lo conoce, según sea su modo natural de ser; por lo cual el conocimiento se adapta al modo natural de ser del cognoscente. Por tanto, si el modo de ser de un objeto de conocimiento es de orden superior al modo natural de ser del que conoce, su conocimiento está necesariamente por encima de la naturaleza de tal cognoscente.

2.305 Ahora bien, el modo de ser de las cosas es muy variado. Las hay cuya naturaleza no adquiere el ser más que en determinada materia individual, y así es todo lo corpóreo. Otras hay, en cambio, cuya naturaleza subsiste por sí y no en la materia, pero no son su mismo ser, sino que tienen ser,

2304-2307 SANTO TOMÁS, *S. th.* I q.64 a. ad 2; I-II q.5 a.5; q.69 a.1; *In II Sent.* d.4 a.1; d.23 q.2 a.1; *In IV Sent.* d.49 q.2 a.6; *De verit* q.8 a.3; I *C. G.* c.3; III *C. G.* c.49.52; *De anima* a.17 ad 10; CAYETANO, o.c., IV p.121-123; SERTILLANGES, *Somme théolog.* p.324.325 nt.7-nt.13, 377; RAHNER, *Über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin.* Congress. internaz. «Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario» p.101-113; FUETSCHER, *Acto y potencia* p.236-243; REBOLLO, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás de Aquino* p.204-205.
2305 SERTILLANGES, o.c., p.324 nt.7.

cuales son las substancias incorpóreas que llamamos ángeles. Pero sólo Dios tiene como modo propio de ser el de que es su mismo ser subsistente.

2.306 Por tanto, lo natural para nuestro entendimiento es conocer las cosas que no tienen ser sino en la materia, ya que nuestra alma, por la que conocemos, es forma de una materia. Pero el alma tiene dos facultades cognoscitivas. Una que es acto de algún órgano corpóreo, por lo que su actividad natural es conocer las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual, y por esto los sentidos únicamente conocen lo singular. La otra es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corpóreo, y por ello lo connatural del entendimiento es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia concreta, pero no en cuanto están concretadas en tal materia individual, sino en cuanto abstraídas de ella por la acción del entendimiento, por lo cual con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal, a lo que no pueden alcanzar los sentidos.—En cambio, lo connatural al entendimiento angélico es conocer las naturalezas que no subsisten en la materia, cosa que está por encima de la capacidad natural del entendimiento humano en el estado presente de la vida, que es estado de unión cn el cuerpo.

2.307 Por tanto, es forzoso concluir que conocer el mismo ser subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad natural de todo entendimiento creado, y, por consiguiente, el entendimiento creado no puede ver la esencia divina, a menos que Dios, por su gracia, se le una como objeto de conocimiento.

2.308 SOLUCIONES: 3. Cierto que no es posible elevar el sentido de la vista, que es del todo material, a ver lo inmaterial. Pero nuestro entendimiento y lo mismo el angélico, que por su naturaleza están elevados de algún modo sobre la materia, pueden ser levantados por la gracia a cosas más altas y muy encima de su naturaleza. Un indicio de esto es que en modo alguno puede la vista conocer en abstracto lo que conoce en concreto, ya que no puede percibir la naturaleza, sino *esta*

2306 SERTILLANGES, o.c., p.324 nt.8 325 nt.9-nt.12.
2308 SERTILLANGES, o.c., p.325 nt.14.

naturaleza, y, en cambio, nuestro entendimiento puede considerar en abstracto lo que conoce en concreto; pues si bien lo que conoce son las cosas cuyas formas están en la materia, sin embargo, descompone el compuesto en sus elementos y considera la forma por separado. Algo parecido sucede en el ángel, pues aunque lo connatural en él es conocer el ser particularizado en alguna naturaleza, puede, sin embargo, su entendimiento aislar el ser, ya que conoce en sí mismo que una cosa es él y otra su ser. Por tanto, si el entendimiento creado, mediante una especie de análisis, alcanza con sus propias fuerzas a conocer en abstracto las formas y los seres concretos, también puede ser elevado por gracia a conocer las substancias separadas subsistentes y el ser separado subsistente.

Artículo 12

Si en esta vida podemos conocer a Dios por la razón natural

2.309 Respuesta: Nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sentidos, y por ello sólo puede alcanzar hasta donde pueda llevarle lo sensible. Lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se equiparan con el poder de su causa, por lo cual no es posible conocer con su auxilio todo el poder de Dios ni, por tanto, ver su esencia. Sin embargo, como son efectos suyos y de él dependen como de su causa, pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce. Por tanto, podemos conocer su relación a las criaturas, o sea, que es causa de todas ellas, y la diferencia entre las criaturas y El, o sea, que no es ninguna de las criaturas que produce y que esta diferencia no es debida a que le falte nada de lo que las criaturas tienen, sino a su infinita excelencia.

2309 Santo Tomas, *S. th.* I q.32 a.1; q.86 a.2 ad 1; *In I Sent.* d.3 q.1 a.1; *In III Sent.* d.27 q.1 a.1; *In Boeth. De Trinit.* q.1 a.2; III *C. G.* c.1; Cayetano, o.c., IV p.137; Sertillanges, o.c. p.70 nt.1; G. Caffarena, *Metafisica trascendental* p.278.

CUESTION 13

De los nombres de Dios

Artículo 1

Si hay algún nombre que convenga a Dios

2.310 Respuesta: Según el Filósofo, las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de que son signos por intermedio de los conceptos intelectuales, y, por tanto, en la medida en que podamos conocer una cosa, en la misma podremos imponerle nombre. Pues bien, hemos demostrado que en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, pero que le conocemos por las criaturas en calidad de principio, por vía de excelencia y remoción. Por consiguiente, podemos denominarle por las criaturas, pero no en forma que el nombre que lo significa exprese la esencia divina tal cual es, como el término *hombre* expresa con su significado la esencia del hombre tal como es, porque significa su definición, y ésta nos declara la esencia, pues el concepto que el nombre expresa es la definición.

2.311 Soluciones: 1. Si se dice de Dios que no tiene nombre o que está sobre toda denominación es porque su esencia está por encima de cuanto concebimos o expresamos con palabras acerca de El.

2. Puesto que al conocimiento de Dios llegamos por las

2310-2322 Bulletin thomiste 9 (1932) 731-735 845-856; Muñiz, o.c., p.520-529; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.735-740 (bibliogr. p.738-740); L. de Raeymaeker, *L'analogie de l'être dans la perspective d'une philosophie thomiste:* Rev. intern. Phil. 23 (1969) 89-105; A. Molinaro, *Linguaggio, logica, metafisica: il problema della analogia in S. Tommaso d'Aquino:* Aquinas 17 (1974) 41-96; P. Grenet, *Saint Thomas, a-t-il trouvé dans Aristote l'«analogia entis»?* Atti del Congr. franco-ital. su Aristotele, Padova, 6-8 apr. 1967 (Padova 1970) p.153-173.

2310-2311 Santo Tomás, *In I Sent.* d.1, expos. text. q.6.ª; d.22 a.1; *In De div. nomin.*, lect.1, lect.3; Cayetano, o.c., IV p.140-141; Sertillanges, o.c., p.330 nt.30,331 nt.31; Garrigou-Lagrange, *Dieu*... p.513-524; Chossat, art. «Dieu», en *Dict. Apol. Foi Cath.* I c.66ss; Id., art. «Dieu», en *Dict. théol. cath.* c.1207ss; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.743-752.

2310 Maritain, *Les degrés du savoir* p.419.836; Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.140.

criaturas y por ellas le denominamos, los nombres que le atribuimos tienen el significado que les corresponde tener aplicados a los seres materiales, cuyo conocimiento nos es connatural, según hemos dicho. Pero como en el mundo de las criaturas sucede que las perfectas y subsistentes son compuestas, y que en ellas la forma no es algo completo y subsistente, sino más bien principio de ser, los nombres que imponemos para designar las completas y subsistentes las significan en concreto, como corresponde a los seres compuestos, y, en cambio, los que se imponen para significar las formas simples las significan no como algo que subsiste, sino como aquello por lo que otra cosa es algo; y así, por ejemplo, la blancura designa lo que hace que una cosa sea blanca. Ahora bien, como Dios es a la vez simple y subsistente, para designar su simplicidad le atribuimos nombres abstractos, y para significar su subsistencia y perfección, nombres concretos; aunque unos y otros quedan tan lejos de expresar su modo de ser como nuestro entendimiento de conocerle en esta vida como El es.

3. Designar la substancia con la cualidad es lo mismo que designar el supuesto con la naturaleza o forma determinada en que subsiste, y, por tanto, si, conforme hemos dicho, se aplican a Dios nombres concretos para expresar su subsistencia y perfección, esto equivale a aplicarle nombres que significan la substancia con la cualidad. Los verbos y los participios, con su idea de tiempo, se le aplican por cuanto la eternidad incluye todos los tiempos, pues así como no podemos concebir y expresar lo que es simple sino a la manera como concebimos lo compuesto, tampoco podemos entender ni enunciar la eternidad, que es simple, más que a la manera como concebimos las cosas temporales, y todo esto debido a la connaturalidad o proporción natural que hay entre nuestro entendimiento y los seres compuestos y temporales. Los pronombres demostrativos se aplican a Dios, por cuanto señalan lo que de El se entiende y no lo que se siente, pues sólo por lo que entendemos de El podemos señalarle, y, por tanto, en el sentido en que podamos aplicar a Dios nombres, participios y pronombres demostrativos, en el mismo podemos aplicarle pronombres y nombres relativos.

Artículo 2

Si hay algún nombre que se aplique substancialmente a Dios

2.312 RESPUESTA: Si se trata de los nombres que se aplican a Dios en sentido negativo o de los que significan su relación a las criaturas, es indudable que en modo alguno significan su substancia, sino que expresan la remoción de algo incompatible con El, o su relación con otro, o mejor, la de otro con Dios. Pero acerca de los que se le aplican de modo absoluto y afirmativo, como los de *bueno, sabio,* etc., ha habido opiniones.

Dijeron algunos que, aunque se aplican a Dios estos nombres de modo afirmativo, más bien sirven para eliminar algo que para poner alguna cosa en Dios; y así sostienen que cuando decimos, por ejemplo, que Dios es *viviente* o cosas parecidas, sólo damos a entender que no es como las cosas inanimadas; y esto fue lo que enseñó el Rabí Moisés.—Otros dicen que estos nombres fueron adoptados para significar las relaciones de Dios con las criaturas, y así la proposición *Dios es bueno* quiere decir que *es causa de la bondad de las cosas.*

2.313 Pero ambas opiniones parecen inaceptables, y esto por tres motivos. Primero, porque ninguno de estos pareceres puede asignar la razón de por qué unos nombres se aplican a Dios y otros no, y, sin embargo, lo mismo que Dios es causa de los bienes, lo es también de los cuerpos; por lo cual, si cuando decimos: *Dios es bueno,* no damos a entender sino que *es causa de los bienes,* también podemos decir que *es cuerpo,* pues es causa de los cuerpos, con la particularidad de que al decir que es cuerpo se da a entender que no es un ser meramente potencial, como lo es la materia prima.—Segundo, se seguiría que, aplicados a Dios, todos los nombres tendrían un sentido secundario o derivado, como el calificativo de *sano*

2312-2315 SANTO TOMÁS, *In I Sent.* d.2 a.2; I *C. G.* c.31; *De pot.* q.7 a.5 a.4; CAYETANO, o.c., IV p.142-143; SERTILLANGES, o.c., p.88 nt.1; PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* p.125-131; ID., *Les atributes de Dieu d'après Maïmonide:* Rev. néosc. Phil. (1924) 37-164; MAIMÓNIDES, *Guía de descarriados* c.58 (n.1305-1321); I. G. LÉVY, *Maïmonide* (Paris 1932); DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.746-747; GEIGER, *La participation...* p.231 nt.2.

2312-2313 MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.836.449.

se aplica secundariamente a un remedio, ya que sólo quiere decir que es causa de la salud del animal, al que primariamente se aplica la denominación de sano.—Tercero, porque todo esto es opuesto a los propósitos de los que hablan de Dios, pues cuando dicen, por ejemplo, que Dios es viviente, no se proponen decir precisamente que es causa de nuestra vida o que difiere de los cuerpos inanimados.

2.314 Por consiguiente, tomando otro rumbo, se ha de decir que todos estos nombres significan la substancia divina y se aplican a Dios substancialmente, pero no alcanzan a expresarle con perfección; y he aquí las razones. Estos términos significan a Dios según le conoce nuestro entendimiento, y puesto que nuestro entendimiento le conoce por medio de las criaturas, síguese que sólo le conoce en la medida en que éstas la representan. Hemos demostrado que Dios, por ser simple y absolutamente perfecto, tiene previamente en sí todas las perfecciones que dio a las criaturas, por lo cual, en tanto una criatura le representa y es semejante a El en cuanto tiene alguna perfección; pero adviértase que no le representa como si su perfección fuese de la misma especie o género que la divina, sino como principio sobreeminente, cuyos efectos no pueden igualar a su causa, no obstante que alcancen alguna semejanza con ella, a la manera como las formas de los cuerpos inferiores representan la energía solar. Y basta ya, pues de todo esto hemos hablado cuando se trató de la perfección divina. Por consiguiente, esta clase de nombres significan la substancia divina, aunque imperfectamente, como imperfectamente la representan también las criaturas.

Por tanto, la proposición *Dios es bueno* no significa *Dios es causa de la bondad,* o *no es malo,* sino *lo que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios,* y ciertamente de modo más elevado. Por donde se ve que no compete a Dios ser bueno porque causa la bondad, sino, al contrario, porque es bueno difunde la bondad en las cosas, y por esto dijo San Agustín: *Porque es bueno, existimos nosotros.*

2.315 SOLUCIONES: 2. Ocurre a veces con el significado de las palabras que uno es el significado de origen, o sea el

2314 SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* c.32 *(Los filósofos medievales* I 623).

que motivó su formación, y otro el que les damos al aplicarlas. Por ejemplo, la palabra latina *lapis* (piedra) viene de *laedere pedem* (lo que hiere el pie), y, sin embargo, no lo aplicamos para designar *lo que hiere el pie,* pues en tal caso todo lo que le hiere sería piedra, sino para designar determinada especie de cuerpos. Por tanto, se ha de decir que, indudablemente, estos nombres deben su origen a las participaciones de la divinidad, pues así como las criaturas, aunque imperfectamente, representan a Dios según los diversos grados en que participan de la perfección, así también por medio de estos grados le conoce y denomina nuestro entendimiento. Pero estos nombres no se emplean para designar los mismos procesos o participaciones, en forma que cuando se dice: *Dios es viviente,* se haya de entender que *de El procede la vida,* sino para significar el mismo principio de las cosas en cuanto en El preexiste la vida, aunque en modo más elevado del que podemos entender y decir.

Artículo 5

Si lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido unívoco

2.316 RESPUESTA: Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente, de tal manera que las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están

2316-2319 SANTO TOMÁS, *In I Sent., prol.* a.2 ad 2; d.1 q.2 a.3; d.19 q.5 a.2 ad 1; d.35 a.4; *De verit.* q.2 a.11; I *C. G.* c.32-34; *De pot.* q.7 a.7; CAYETANO, o.c., IV p.147-150; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus, De Deo* disp.IV a.6; RAMÍREZ, *De analogia (Opera omnia* II Madrid 1970-1972); PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Paris 1931); SERTILLANGES, o.c., p.106 nt.1 nt.2; 108 nt.39, 386-388; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...* p.527-548; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.735-841; S. SORRENTINO, *La dottrina filosofica dell'analogia in Tommaso d'Aquino:* Sapienza 27 (1974) 315-351; J. G.ª LÓPEZ, *La analogía en general* (Santo Tomás): Anuar. filos. 7 (1975) 129-33; H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon Saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth* (Paris 1969); M. J. ADLER, *The equivocal use of the word «analogical»:* New Scholast. 48 (1974) 4-18; R. MEAGHER, *Thomas d'Aquin and analogy. A textual analysis:* Thomist 34 (1970) 230-253.

2316 SERTILLANGES, o.c., p.108 nt.1; GEIGER, o.c., p.265 nt.2; DESCOQS, o.c., p.791-793.

unidas y simplificadas, a la manera como el sol con una misma energía produce en los seres inferiores formas varias y multiformes. Pues de la misma manera, las perfecciones que en las criaturas están diseminadas y dispersas preexisten y están identificadas en Dios, según ya hemos dicho; y, por tanto, cuando a las criaturas se aplica algún nombre de perfección, éste la significa o expresa como cosa de naturaleza distinta de todo lo demás que hay en aquella criatura. Por ejemplo, cuando aplicamos a un hombre el calificativo de *sabio* significamos una perfección distinta de su esencia, de su poder. de su ser y de todo lo demás. Pero cuando aplicamos este calificativo a Dios no pretendemos significar cosa distinta de la esencia, del poder o del saber divinos; y por esto, cuando el término *sabio* se aplica al hombre, en cierto modo circunscribe y diferencia la cualidad significada; pero cuando se aplica a Dios, deja la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término. Por donde se ve que el término *sabio,* u otro cualquiera, no se aplica en el mismo sentido al hombre y a Dios, y, por tanto, que no hay término alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas.

2.317 Mas tampoco se les aplican en sentido puramente equívoco, como han querido algunos, pues en este caso no sería posible conocer ni demostrar cosa ninguna referente a Dios, y se incurriría siempre en la falacia llamada de equivocación, todo ello opuesto, lo mismo a los filósofos, que demuestran muchas cosas de Dios, que al Apóstol cuando dice: *Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por medio de las criaturas* (Rom 1,20).

2.318 Por consiguiente, se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea de proporción, que, tratándose de nombres, puede ocurrir de dos maneras: o porque muchos términos guardan proporción con uno solo, v.gr., el término *sana,* que se aplica a la medicina y a la orina—porque ambas cosas dicen orden y guardan proporción con la salud del animal, una como signo y otra como causa—, o bien porque uno guarda proporción con otro, como el mismo término *sano*, que se aplica a la medicina y al

2318 SERTILLANGES, o.c., p.33 nt.40; DESCOOS, o.c., p.793-795; FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.512.

animal, por cuanto la medicina es causa de la salud del animal. Y de este segundo modo es como decimos algunas cosas de Dios y de las criaturas, en sentido no unívoco ni puramente equívoco, pues, según hemos dicho, no podemos denominar a Dios más que por las criaturas. Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres.

2.319 Este modo de ser común ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación, pues los términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos, sino que el término que así se aplica a muchos expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado, como el término *sano,* aplicado a la orina, significa un indicio de la salud del animal, y aplicado a la medicina designa la causa de la misma salud.

Artículo 6

Si nuestros términos se dicen de las criaturas antes que de Dios

2.320 RESPUESTA: Todos los nombres que analógicamente se aplican a muchos, necesariamente se les aplican en virtud de alguna relación que tienen con una misma cosa, por lo cual ésta entra en la definición de todos ellos; y puesto que el concepto que el nombre significa es la definición, como dice Aristóteles, es forzoso que el nombre recaiga, ante todo, en la cosa que entra en la definición de las demás, y después en las otras, según el orden con que, en más o menos, se acerquen a la primera. Por ejemplo, el término *sano,* que se aplica primeramente al animal, entra en la definición del *sano* que se

2319 SERTILLANGES, o.c., p.334 nt.41.
2320-2322 SANTO TOMÁS, *S. th.* I q.13 a.3; *In I Sent.* d.22 a.2; *De verit.* q.4 a.1; *I C. G.* c.34; CAYETANO, o.c., IV p.151-152; SERTILLANGES, o.c., p.335 nt.46; DESCOQS, o.c., p.793-795; B. MONDIN, *A proposito della «Ratio communis» del termino analogo:* Scuola cattol. Suppl. bibliogr. 98 (1970) 67-72
2320 MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.841; FABRO, o.c., p.512s.

aplica a la medicina, por ser causa de la salud del animal, y en el *sano* que se aplica a la orina, porque es indicio de salud.

2.321 Por consiguiente, los nombres que se dicen de Dios en sentido metafórico, antes se aplican a las criaturas que a Dios, porque, aplicados a Dios, no significan más que tiene algún parecido con las criaturas; pues, así como el verbo *reír,* aplicado a una pradera, no significa más que, cuando se cubre de flores, se parece en lo placentera al hombre cuando ríe, con semejanza de proporción, así también el nombre de *león,* aplicado a Dios, no significa más que Dios despliega en sus obras un vigor parecido al que pone el león en las suyas. Por donde se ve que en el significado de los nombres metafóricos tal como se aplican a Dios, se incluye el significado que tienen aplicados a las criaturas.

2.322 Esta misma razón podría valer para los nombres que se aplican a Dios en sentido no metafórico si únicamente se le aplican en sentido causal, como han querido algunos, pues en tal caso decir que *Dios es bueno* equivaldría a decir que *es causa de la bondad* de las criaturas, y, por tanto, el término *bueno* incluiría en su concepto la bondad de la criatura, y se diría de ella antes que de Dios. Pero hemos demostrado que estos nombres no designan solamente la causalidad divina, sino también su esencia, y por esto, al decir que *Dios es bueno y sabio,* no sólo expresamos que es causa de la sabiduría o de la bondad, sino que estas cosas preexisten en El de modo más elevado. Pues, según esto, se ha de sostener que, en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es, según hemos dicho, el que compete a las criaturas.

Artículo 7

Si los nombres que implican relación a las criaturas se dicen de Dios en el tiempo

2.323 RESPUESTA: Algunos de los nombres que incluyen relación a las criaturas, se dicen de Dios en el tiempo y no desde la eternidad.

Para entender esto, tómese en cuenta que hubo quienes opinaron que la relación no es algo real, sino sólo conceptual o de razón. Mas, para convencerse de que esto es falso, es suficiente observar el orden y relación natural que las cosas guardan entre sí. Sin embargo, se ha de advertir que, como la relación requiere tener dos extremos, caben tres combinaciones respecto a que sea real o de razón. A veces es solamente de razón, tanto por parte del uno como del otro extremo, y esto sucede siempre que entre varias cosas no puede haber otras relaciones que las concebidas por un entendimiento, como ocurre, por ejemplo, al decir: *una cosa es esa cosa misma;* pues cuando el entendimiento conoce la misma cosa dos veces, la considera como si fuesen dos, y de este modo concibe la relación de una cosa consigo misma. Igual se ha de decir de todas las relaciones que hay entre el ser y el no-ser, pues las forma la razón en cuanto concibe el no-ser como si fuese uno de los extremos, y otro tanto de todas las relaciones que se derivan de algún acto del entendimiento, como son las de género a especie, etc.

2.324 Otras relaciones hay que son reales por parte de ambos extremos, y esto sucede cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que realmente se encuentra en una y otra, como se ve en todas las que se derivan de la cantidad, v.gr., grande y pequeño, mitad y doble, etc., pues en ambos extremos se encuentra la cantidad. Lo mismo se ha de decir de las

2323-2326 SANTO TOMÁS, *S. th.* I q.3 a.3 ad 2; *In I Sent.* d.30 a.1; d.37 q.2 a.3; CAYETANO, o.c., IV p.154-157.

2323 SERTILLANGES, o.c., p.355 nt.48; M. D. PHILIPPE, O. P., *Originalité de l'«ens rationis» dans la philosophie de Saint Thomas:* Angel. 52 (1975) 91-174.

2324 SERTILLANGES, o.c., p.355 nt.49.

que se fundan en la acción y pasión, como las que hay entre motor y móvil, padre e hijo, etc.

2.325 Otras veces la relación es real por parte de uno de los extremos, y por parte del otro es sólo de razón, y esto sucede siempre que los extremos no son del mismo orden. Por ejemplo, la sensación y el conocimiento dicen, respectivamente, orden a lo sensible y a lo cognoscible; pero lo sensible y lo cognoscible, en cuanto seres pertenecientes a la naturaleza, prescinden de que sean conocidos o sentidos, por lo cual la relación con ellos es real en el sentido y en el entendimiento, pues están ordenados a sentir y conocer las cosas; pero las cosas consideradas en sí mismas están fuera de dicho orden, y por ello su relación con el entendimiento y con el sentido no es real, sino sólo de razón, en cuanto la razón las concibe como término de las relaciones del entendimiento y del sentido; y por esto dice el Filósofo que no se llaman relativas porque ellas se refieren a otros, sino porque otras se refieren a ellas. Es también el caso de una columna que ocupase *la derecha,* no porque ella tenga derecha, sino porque está a la derecha del hombre, por lo cual la relación resultante no es real en la columna, sino en el hombre.

2.326 Por consiguiente, como Dios está fuera de todo el orden creado, y todas las criaturas se ordenan a Dios, y no Dios a ellas, es indudable que las criaturas dicen relación real a Dios, pero en Dios no hay, respecto a las criaturas, relación real alguna, sino exclusivamente de razón, por cuanto las criaturas se refieren a El. Así entendido, no hay dificultad en atribuir a Dios en el tiempo los nombres que incluyen relación a las criaturas, puesto que no suponen cambio alguno en Dios, sino en la criatura, como la columna está a la derecha, no porque ella cambie, sino porque el hombre se traslada.

2325 Sertillanges, o.c., p.536 nt.50, nt.51; p.337 nt.52-nt.54.
2326 Sertillanges, o.c., p.338 nt.55, nt.56.
2327 Santo Tomás, *In I Sent.*, d.2. *Expos. text.;* Cayetano, o.c., IV p.158; Maritain, *Les degrés du savoir* p.836s.

Artículo 8

Si el nombre de Dios es nombre de naturaleza

2.327 Soluciones: 2. Según la manera como alcanzamos a conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos darle nombre, y por esto, debido a que podemos conocer la sustancia de la piedra por medio de sus propiedades, el término *piedra* significa su naturaleza, cual es en sí misma, ya que significa su definición, y por la definición sabemos qué cosa es, pues el concepto significado por el nombre es la definición, como dice Aristóteles. En cambio, por los efectos de Dios no podemos conocer la naturaleza divina hasta el punto de saber *qué cosa es,* más que por medio de eminencia, causalidad y negación, según hemos dicho. Pues bien, así es cómo el nombre *Dios* significa la naturaleza divina, ya que este nombre ha sido impuesto para significar algo que está por encima de todo, que es principio de todas las cosas y está apartado de todas ellas, y esto es lo que intentan dar a entender los que hablan de Dios.

Artículo 9

Si este nombre, Dios, es comunicable

2.328 Respuesta: De dos maneras puede un nombre ser comunicable: en sentido propio o por semejanza. Es comunicable en sentido propio cuando su significado se comunica íntegramente a muchos; y lo es por semejanza, cuando lo que se comunica es sólo una parte de lo que incluye el significado del nombre. Por ejemplo, el nombre de *león* se comunica, en sentido propio, a todos los individuos en que se halle la naturaleza que este nombre significa; y por semejanza es comunicable a los que tienen algo de leonino, como la audacia o la fuerza, y a éstos se les llama metafóricamente *leones.*

Para, para saber qué nombres son comunicables en sen-

2328-2330 Santo Tomás, *S. th.* I q.39 a.1 ad 1; *In I Sent.* d.4 q.1 a.2 ad 4; *De pot.* q.7 a.3 ad 1; Cayetano, o.c., IV p.159-160

tido propio, tómese en cuenta que toda forma o naturaleza que existe en un supuesto singular que la individualice, es común a muchos en la realidad, o a lo menos por atribución de nuestro entendimiento; y así, la naturaleza humana es común a muchos en la realidad y en el entendimiento, y la del sol, que no es común a muchos en la realidad, lo es en el entendimiento, ya que es posible concebir la naturaleza del sol existiendo en muchos supuestos. Débese todo esto a que el entendimiento conoce la naturaleza de cada especie abstrayéndola de los singulares, y, por tanto, no entra en el concepto de la naturaleza específica el que una cosa exista en un solo supuesto singular o en muchos; por lo cual puede concebirse existiendo en muchos sin menoscabo de su concepto específico. En cambio, lo singular, por el hecho de serlo, queda diferenciado de todo lo demás, por lo cual todo nombre empleado para designar algún individuo es incomunicable en la realidad y en el orden del entendimiento, pues ni siquiera es posible concebir la pluralidad de un mismo individuo. Por consiguiente, ningún nombre que signifique lo individual es comunicable en sentido propio, sino sólo por semejanza, como metafóricamente se puede llamar Aquiles a quien tenga algo de lo propio de Aquiles, o sea fortaleza.

2.329 En cuanto a las formas no individualizadas por un supuesto, sino por sí mismas (o sea, las formas subsistentes), si las conociésemos tal cual son, veríamos que no se pueden comunicar a muchos ni en la realidad ni con el entendimiento; si acaso, serían comunicables por semejanza, al modo que hemos dicho de los individuos. Pero como no podemos conocerlas tal como son, sino que las conocemos a la manera de los seres compuestos, cuyas formas existen en la materia, les imponemos, según hemos dicho, nombres concretos que designan la naturaleza como existente en algún supuesto. Por consiguiente, en lo que se refiere al concepto de los términos, lo mismo es el de los que empleamos para significar la naturaleza de los seres compuestos que la de los simples subsistentes.

2.330 Por tanto, como este nombre, *Dios,* se emplea, según hemos visto, para significar la naturaleza divina. y ésta

2329 Sertillanges, o.c., p.138 nt.63

no es multiplicable, como asimismo dijimos, síguese que, indudablemente, es incomunicable en la realidad, pero comunicable con el pensamiento, o según la opinión de los hombres, a la manera como el término *sol* es comunicable en la mente de los que opinan que hay muchos soles, y en este sentido dice San Pablo: *Servíais a los que no son dioses por naturaleza* (Gál 4,8), que explica la Glosa: *no son dioses por naturaleza, sino en la opinión de los hombres.*—Sin embargo, el término *Dios* es comunicable, no ciertamente en toda su extensión, sino en parte, de forma que se llama dioses a los que participan por semejanza de algo divino, y en este sentido se ha escrito: *Yo dije: dioses sois* (Sal 81,6).

A pesar de esto, si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino del supuesto, considerado como *este individuo,* y tal vez sea así el nombre *tetragrammaton* de los hebreos, este nombre sería incomunicable en todas las formas, como sucedería si alguien diese al sol un nombre que significase su supuesto individual.

Artículo 12

Si pueden formularse proposiciones afirmativas acerca de Dios

2.331 Respuesta: Acerca de Dios se pueden formular proposiciones afirmativas verdaderas. Para convencerse, adviértase que en toda proposición afirmativa verdadera el sujeto y el predicado han de significar de algún modo una misma cosa, que, sin embargo, nuestro entendimiento concibe como cosas diversas. Y esto ocurre no sólo en las proposiciones cuyo predicado es un accidente, sino también en las que tienen predicado sustancial. Por ejemplo, es indudable que *hombre y blanco* son el mismo sujeto, pero difieren sus conceptos, pues uno es el concepto de hombre y otro distinto el de blanco. Asimismo, cuando yo digo: *el hombre es animal,* el mismo sujeto, que es hombre, es en realidad animal, porque la naturaleza sensitiva, por la que se le llama animal, y la racional, por la

2331-2332 Santo Tomás, *In I Sent.* d.4 q.2 a.1; d.22 a.2 ad 1; I *C. G.* c.36; Cayetano, o.c., IV p.165; Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.84-86.
2331 Geiger, o.c., p.440.

que se le llama hombre, están en el mismo supuesto; por lo cual en esta proposición el predicado y el sujeto designan un mismo supuesto. Incluso, de algún modo, se verifica esto en las proposiciones en que una cosa se afirma de sí misma, debido a que el entendimiento considera lo que hace de sujeto, como si fuese un supuesto, y lo que hace de predicado, como forma existente en aquel supuesto, según el adagio lógico que dice: *el predicado tiene razón de forma, y el sujeto, de materia.* Pues a esta diversidad, que es conceptual, corresponde la pluralidad de sujeto y predicado, y a la identidad de la cosa u objeto, la síntesis que de ellos hace el entendimiento.

2.332 Ahora bien, Dios, considerado en sí mismo, es absolutamente uno y simple; pero como nuestro entendimiento no puede verle tal cual es, le conoce por medio de distintos conceptos, y, sin embargo, aunque lo conozca juntando diversos conceptos, sabe que a todos ellos corresponde una sola e idéntica realidad. Por lo tanto, la pluralidad de sujeto y predicado es lo que representa la pluralidad de razones o conceptos, y sintetizándolos es como el entendimiento representa la unidad.

2.333 3. SOLUCIONES: Esta proposición: *el entendimiento que conoce una cosa de otra manera de la que es, está en un error,* tiene doble sentido, pues o bien la expresión adverbial *de otra manera* determina al verbo *conoce* de parte del objeto conocido o de parte del entendimiento. Si lo determina de parte del objeto, la proposición es verdadera, y quiere decir: si algún entendimiento conoce una cosa como no es, está en el error. Pero en este sentido no es aplicable a nuestro caso, porque al formar nuestro entendimiento proposiciones respecto a Dios, no dice que sea compuesto, sino que es simple. Si, en cambio, determina al verbo *conoce* por parte del entendimiento, entonces es falsa, pues el modo que tiene el entendimiento de entender es distinto del modo que tienen las cosas de ser. Por ejemplo, es cosa sabida que nuestro entendimiento conoce de modo inmaterial las cosas materiales inferiores a él, no porque piense que son inmateriales, sino porque tiene un

2332 GILSON, *Le thomisme* p.157-158; GEIGER, o.c., p.445.
2333 SERTILLANGES, o.c., p.341 nt.67; GEIGER, o.c., p.445; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.684.292-293.

modo inmaterial de conocerlas. Asimismo, cuando conoce las cosas simples superiores a él, las entiende según su manera de entender, o sea en forma de compuestos, pero sin que por esto entienda que son compuestas. Por todo lo cual se echa de ver que no hay falsedad en nuestro entendimiento cuando formula proposiciones compuestas referentes a Dios.

CUESTION 14

De la ciencia de Dios

Artículo 1

Si hay ciencia en Dios

2.334 RESPUESTA: Hay ciencia en Dios del modo más perfecto. Para demostrarlo, adviértase que los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por donde se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce es más amplia y vasta; y por esto dijo el Filósofo: *el alma, en cierto modo, es todas las cosas.* Pues bien, lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmateriales sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinidad. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es inteligente; y por esto dice también el Filósofo que las plantas no conocen, debido a su materialidad; pero el sentido es ya apto para conocer, porque recibe especies sin materia, y el entendimiento lo es mucho más, porque está más separado de la materia

2334 *In I Sent.* d.35 a.1; *De verit.* q.2 a.1; I *C. G.* c.4; *In XII Met.*, lect.8; CAYETANO, o.c., IV p.167-168; MUÑIZ, o.c., p.570-579; SERTILLANGES, o.c., p.341 nt.70; p.342 nt.72; p.372-376; GARDEIL, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* III p.79-80; DESCOQS, o.c., p.662.
2334 ARISTÓTELES, *De anima* III c.8 (431 b.21); c.4 (429 a 18) *(Los filósofos antiguos* n.599, 590).

y menos resuelto con ella, como se dice en el libro *De anima*. Por consiguiente, puesto que Dios, según hemos dicho, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento.

CUESTION 15

De las ideas

Artículo 1

Si existen las ideas

2.335 RESPUESTA: Es necesario que haya ideas en la mente divina. *Idea,* palabra griega, significa lo mismo que la latina *forma*, y de aquí que por idea entendamos la forma de una cosa existente fuera de ella. La forma de un ser que existe fuera de él puede tener dos objetos: o bien servir de ejemplo o modelo de aquello de que es forma, o ser principio de su conocimiento, y así es como la forma de lo cognoscible está en el que conoce. Pues por ambos conceptos son necesarias las ideas.

2.336 La razón es porque, si se exceptúa lo producido por casualidad, el fin que se persigue en la producción de todos los seres es su forma. Pero el agente no obraría con vistas a la forma si en sí mismo no tuviese su semejanza, cosa que puede ocurrir de dos maneras. Hay agentes en quienes la forma de lo que han de hacer preexiste en su ser natural, cual sucede en los que obran por naturaleza, como en el hombre cuando engendra a otro hombre, o en el fuego cuando enciende fuego. Pero en otros está por su ser inteligible, y así está en los que obran por el entendimiento, y de este modo preexiste la semejanza de un edificio en la mente del arquitecto, y a esto puede

2335-2341 SERTILLANGES, o.c., p.360 nt.140; GILSON, *Le thomisme* p.180.
2335-2336 *S. th.* I q.44 a.3; *In I Sent.* d.36 q.2 a.1; *De verit.* q.3 a.1; *In I Met.*, lect.15 (n.225-238); CAYETANO, o.c., IV p.191-201; MUÑIZ, o.c., p.574-576; GEIGER, *La participation*... p.370 nt.1; ID., *Les idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas:* Thomas Aquinas p.175-209.
2335 SERTILLANGES, o.c., p.360 nt.140; GILSON, *Le thomisme* p.180.
2336 SERTILLANGES, o.c., p.361 nt.141-142.

llamarse idea del edificio, porque el arquitecto se propone hacerlo semejante a la forma que concibió en su entendimiento

Por consiguiente, como el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que, como adelante veremos, obra por entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea.

Artículo 2

Si hay muchas ideas

2.337 RESPUESTA: Es necesario que haya muchas ideas en Dios. Para explicarlo, tómese en cuenta que en la producción de todo efecto lo que propiamente intenta el agente principal es lo que constituye el fin último, y por esto el objeto propio de la labor de un general es la buena organización del ejército. Ahora bien, lo mejor de cuanto existe es el orden del universo, como dice el Filósofo. Por tanto, el orden del universo es algo buscado o intentado por Dios, y no algo fortuito que provenga de una cadena de agentes, como han dicho los que opinan que Dios solamente hizo la primera criatura, y ésta creó la segunda, y así sucesivamente hasta que fue producida tanta multitud de cosas como vemos, ya que, con arreglo a este parecer, Dios no tendría idea más que de lo primero que creó. Pues si Dios creó y se propuso directamente el orden del universo, es necesario que tenga idea de él. Pero no es posible tener idea de un todo si no se tiene concepto propio de cada uno de los elementos que lo integran, y así un arquitecto no puede tener idea de un edificio si no la tiene de cada una de sus partes; y, por consiguiente, es necesario que en la mente divina existan las ideas o razones propias de todas las cosas, y por esto dice San Agustín que *cada cosa fue creada por Dios según su propia razón*.

2337 SAN AGUSTÍN, *Octog. trium quaest.* q.16.
2337-2339 *S. th.* I q.44 a.3; q.47 a.1 ad 2; *In I Sent.* d.36 q.2 a.2; *In III Sent.* d.14 q.2 a.2; *De verit.* q.3 a.2; I *C. G.* c.54; *De pot.* q.3 a.16 ad 12, ad13; *Quodl.* IV q.1; CAYETANO, o.c., IV p.202-204; GEIGER, *La participation*... p.370 nt.1.
2337 SERTILLANGES, o.c., p.361 nt.143, nt144; p.362 nt.146; GILSON, *Le thomisme* p.181-182.

2.338 Cómo se compagina esto con la simplicidad divina, es cosa fácil de entender si se considera que la idea del efecto está en el agente como lo que se conoce, y no como la especie por la que se conoce, que esto lo es la forma que pone al entendimiento en acto, y así, la forma del edificio es en la mente del arquitecto algo que él conoce y a cuya semejanza construye el edificio material. Pues bien, a la simplicidad del entendimiento divino no se opone que conozca muchas cosas; lo que se opondría es que lo informasen muchas especies, y, por consiguiente, en la mente divina hay muchas ideas con carácter de objetos conocidos.

2.339 Puede esto entenderse de la siguiente manera: Dios conoce su esencia con absoluta perfección, y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible. Pero la esencia divina se puede conocer no sólo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto de algún modo participa de semejanza con la esencia divina. Por consiguiente, Dios, en cuanto conoce su esencia como imitable en determinado grado por una criatura, la conoce como razón o idea propia de aquella criatura. Pues lo que sucede con una sucede con todas, y así se comprende que Dios entiende muchas razones propias de muchas cosas, que son otras tantas ideas.

Artículo 3

Si hay ideas de todas las cosas que Dios conoce

2.340 Respuesta: Si Platón admitió las ideas como principios de conocimiento y de producción de las cosas, este doble carácter tienen, tal como nosotros las ponemos en la mente divina. En cuanto principios de la producción de las cosas, pueden llamarse *ejemplares,* y pertenecen a la ciencia práctica. En cuanto principios cognoscitivos, se llaman con propiedad

2339 Monaco, *Praelect. Met. gen.* (3.ª ed.) p.72; Hugon, *Les vingt quatre thèses thomistes* p.29; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.707-710; Suárez, *Disp. met.* 30 s.2 n.20.
2340-2341 Cayetano, o.c., IV p.205.

razones, y pueden pertenecer, además, a la ciencia especulativa. Por consiguiente, en cuanto ejemplares, se refieren a lo que Dios hace en cualquier tiempo que sea, y en cuanto principios cognoscitivos, a todo lo que conoce, incluso a lo que nunca se hará, y a todo lo que conoce en sus razones propias, en cuanto las conoce especulativamente.

2.341 Soluciones: 3. Platón, según algunos lo interpretan, supuso que la materia prima es increada, y por esto no admitía que hubiese idea de ella, sino que era concausa suya. Pero como nosotros sostenemos que la materia ha sido creada por Dios, si bien nunca sin la forma, síguese que hay en Dios idea de ella, aunque no distinta de la idea del compuesto, pues la materia en sí misma no tiene ser ni es cognoscible.

CUESTION 18

De la vida de Dios

Artículo 1

Si tener vida corresponde a todos los seres naturales

2.342 Respuesta: Examinando los seres que indudablemente viven, podemos averiguar a cuáles pertenece la vida y a cuáles no. Es indudable que los animales viven, pues en el libro *De los vegetales* se dice que *la vida en los animales es manifiesta.* Por tanto, los seres vivientes se han de distinguir de los que no lo son por aquello que nos mueve a decir que los animales viven, o sea por aquello en que primero se manifiesta la vida y lo último en que da muestras de existir. Pues bien, lo primero que nos mueve a decir que un animal vive es que empiece a moverse por sí mismo, y pensamos que sigue viviendo mientras notamos en él este movimiento, y cuando

2341 Muñiz, o.c., p.867 nt.27; Sertillanges, o.c., p.362 nt.148.
2342 *In III Sent.* d.35 q.1 a.1; *In IV Sent.* d.14 q.2 a.3; *De verit.* q.4 a.8; I *C. G.* c.97; *In De div. nomin.* c.6, lect.1; *De pot.* q.10 a.1; *In De anima* I, lect.14; II,lect.1; Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* III p.22; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.306; Cayetano, o.c., IV p.226.

ya no se mueve por sí, sino sólo a impulso de otro, decimos que ha muerto por falta de vida. Por donde se ve que, hablando con propiedad, son vivientes los seres que se mueven a sí mismos, cualquiera que sea la especie de movimiento, bien se le tome en sentido estricto o como acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia; bien en sentido amplio, como acto de lo perfecto, sentido en que se llama también movimiento a los actos de entender y sentir, como dice el Filósofo. De suerte que vivientes llamamos a todos los seres que se actúan a sí mismos respecto a un movimiento u operación cualquiera, y, en cambio, aquellos cuya naturaleza no requiere que se actúen a sí mismos en el ejercicio de algún movimiento u operación, no se puede llamar vivientes más que en sentido metafórico.

Artículo 2

Si la vida consiste en alguna operación

2.343 Respuesta: Como se desprende de lo que tenemos dicho, nuestro entendimiento, que propiamente conoce las esencias, toma sus datos de los sentidos, que tienen por objeto propio los accidentes externos; de donde resulta que las apariencias exteriores son el medio por donde llegamos a conocer las esencias de las cosas. Pues bien, como, según hemos dicho, nosotros denominamos las cosas como las conocemos, ocurre que, para designar las esencias, se emplean frecuentemente nombres tomados de las propiedades externas; de donde proviene que estos nombres se emplean unas veces para designar exclusivamente las esencias, que es para lo que fueron impuestos, y otros, con menos rigor, para designar las propiedades de que se tomaron. Un ejemplo de esto es el nombre o término *cuerpo,* impuesto para significar cierto género de sustancias que se caracterizan por tener tres dimensiones, debido a lo cual se emplea también a veces para designar las tres dimensiones, por lo mismo que cuerpo se toma como una de las especies de la cantidad.

2343-2344 *S. th.* I q.54 a.1 ad 2; *In III Sent.* d.35 q.1 a.1 ad 2; *In IV Sent.* d.49 q.1 a.2 q.3; I *C. G.* c.98; *In De div. nomin.* c.6, lect.1; Cayetano, o.c., IV p.227.

2.344 Pues una cosa análoga se ha de decir hablando de la vida. El nombre de *vida* se toma de algo que aparece exteriormente en las cosas, y que consiste en que se muevan a sí mismas. Pero no fue impuesto para significar esto, sino para significar la sustancia a la que por naturaleza conviene moverse espontáneamente o de algún modo impulsarse a la operación, y, por tanto, *vivir* no es otra cosa que existir en determinada naturaleza, y *vida* significa esto mismo en abstracto, como *carrera* es el mismo *correr* enunciado en abstracto. De donde *vivo* no es predicado accidental, sino sustancial.—Esto no obstante, se emplea también a veces con menos propiedad la palabra *vida* para designar las operaciones de que toma su nombre, y en este sentido dice el Filósofo que *vivir, principalmente, es sentir y entender.*

CUESTION 19

De la voluntad de Dios

Artículo 2

Si Dios quiere las cosas distintas de El

2.345 Respuesta: Dios se quiere a sí mismo, y también lo que es distinto de El, como se puede ver utilizando la comparación que acabamos de emplear. Los seres de la naturaleza no sólo se inclinan a su propio bien, para adquirirlo cuando no lo tienen y disfrutarlo cuando lo poseen, sino también para difundir el bien propio en otros, según puedan; y por esto vemos que todo agente que es perfecto y está en acto produce algo semejante a él. Luego en el concepto de voluntad va incluido que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que alguien posee, y de manera especial pertenece esto a la voluntad divina, de la que se deriva por semejanza toda perfección. Si, pues, los seres de la naturaleza, por

2344 Aristóteles, *Eth.* IX c.9 (1170 a 18) *(Los filósofos antiguos* n.805).
2345-2346 Muñiz, o.c., p.676-690; Garrigou-Lagrange, *Dieu*... p.430-440, esp. p.433.
2345 *In I Sent.* d.45 a.2; *De verit.* q.23 a.4; I *C. G.* c.35-57; Cayetano, o.c., IV p.233-234; Gilson, *Le thomisme* p.182; Geiger, o.c., p.370 nt.1.

ser perfectos, comunican su bien a otros, con mucha mayor razón pertenece a la voluntad divina comunicar por semejanza su bien a los demás en cuanto sea posible. Por consiguiente, Dios se quiere a sí mismo y a las demás cosas, pero a sí mismo como fin, y lo demás como ordenado a este fin, por cuanto es digno de la bondad divina que sea participada por los otros seres.

Artículo 5

Si se debe asignar alguna causa a la voluntad divina

2.346 RESPUESTA: En manera alguna tiene causa la voluntad de Dios. Para comprenderlo adviértase que, como la voluntad sigue al entendimiento, de la misma manera ocurre ser causa del querer en el agente voluntario que del entender en el ser inteligente. Lo que sucede en el entendimiento es que, si por un lado entiende el principio y aparte la conclusión, el conocimiento del principio es causa de la ciencia de la conclusión. Pero un entendimiento que viese la conclusión en el mismo principio abarcaría ambas cosas con una sola mirada, y en este caso la ciencia de la conclusión no estaría causada por el conocimiento del principio, porque nada es causa de sí mismo; no obstante lo cual, entendería que los principios son causa de las conclusiones. Pues bien, algo parecido sucede en la voluntad, en la que el fin es, con respecto a los medios, lo que en el entendimiento son los principios respecto a las conclusiones. Por lo cual, si alguien con un acto quiere el fin y con otro los medios, querer el fin es causa de que quiera los medios; pero no sucedería lo mismo si con un solo acto quisiese el fin y los medios, porque una cosa no es causa de sí misma, y, sin embargo, sería exacto decir que quiere que los medios estén ordenados al fin.

Pues bien, Dios con un solo acto conoce todas las cosas en su esencia y las quiere a todas en su bondad. Si, pues, en Dios el entender la causa no es causa de que conozca los efectos, ya que los entiende en la causa, tampoco el querer el fin es causa de que quiera los medios; no obstante lo cual, quiere que los medios estén ordenados al fin. Por consiguiente, quiere que esto sea para aquello, pero no por aquello quiere esto.

2346 *In I Sent.* d.41 a.3; *De verit.* q.6 a.2; q.23 a.1 ad 3; a.6 ad 6; I *C. G.* c.86-87; III *C. G.* c.97; ECHARRI, *Philosophia entis sensibilis* (Barcinone 1959) p.448 nt.10; DEZZA, *Metaphysica generalis* (Romae [4]1958).

CUESTION 20

Del amor de Dios

Artículo 1

Si hay amor en Dios

2.347 RESPUESTA: Es necesario afirmar que hay amor en Dios, porque el primer movimiento de la voluntad, como el de cualquiera otra facultad apetitiva, es el amor. El acto de la voluntad, lo mismo que el de las otras potencias apetitivas, tiende al bien y al mal como a objetos propios, advirtiendo que el bien es el objeto principal y por sí mismo, y el mal es objeto secundario y por otro, o sea, en cuanto se opone al bien. Por tanto, los actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien, preceden por naturaleza a los que tienen por objeto el mal, como la alegría precede a la tristeza y el amor al odio, ya que siempre lo que es por sí precede a lo que es por otro.

2.348 Por otra parte, lo más común es por naturaleza lo primero, y por esto el mismo entendimiento antes se refiere a lo verdadero en general que a las verdades particulares. Y aunque, sin duda, hay ciertos actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien bajo alguna condición especial, v. gr., la alegría y el placer, que tienen por objeto el bien presente, como el deseo y la esperanza el bien aún no logrado, sin embargo, el amor tiene por objeto el bien en general, poseído o no poseído. El amor es, pues, por naturaleza el primer acto de la voluntad y del apetito.

2347-2348 *S. th.* I q.85 a.5 ad 1; *In III Sent.* d.32 a.1 ad 1; I *C. G.* c.91; IV *C. G.* c.19; *In De div. nomin.* c.4, lect.9 (n.394-425); CAYETANO, o.c., IV p.253; MUÑIZ, o.c., p.724-726.

Y ésta es la razón de que todos los otros movimientos apetitivos presupongan el amor como su primera raíz, y por esto nadie desea más que el bien que ama, ni goza más que en el bien amado, ni odia más que lo opuesto a lo que ama; y si de aquí pasamos a la tristeza y a los otros sentimientos, vemos que se refieren al amor como a su primer principio. En cualquiera, pues, que haya voluntad o apetito, necesariamente ha de haber amor. Hemos demostrado que en Dios hay voluntad. Es, pues, necesario que en El haya amor.

Artículo 2

Si Dios ama todas las cosas

2.349 RESPUESTA: Dios ama cuanto existe. Todo lo que existe, por el hecho de ser, es bueno, ya que el ser de cada cosa es un bien, como asimismo lo es cada una de sus perfecciones. Hemos demostrado que la causa de los seres es la voluntad de Dios. Luego en tanto una cosa tiene el ser u otra perfección cualquiera, en cuanto Dios lo haya querido. Por consiguiente, Dios quiere algún bien para cada uno de los seres que existen, y como amar es precisamente querer el bien para otro, síguese que Dios ama todo lo que existe.

2.350 Sin embargo, no lo ama como nosotros, porque como nuestra voluntad no es la causa de la bondad de las cosas, sino que, al contrario, es ésta la que como objeto la mueve, el amor por el que queremos el bien para alguien no es causa de su bondad, sino que su bondad, real o aparente, es lo que provoca el amor por el cual queremos que conserve el bien que tiene y adquiera el que no posee, y en ello ponemos nuestro empeño. En cambio, el de Dios es un amor que crea e infunde la bondad en las criaturas.

2349 *S. th.* I q.23 a.3 ad 1; I-II q.110 a.1; *In II Sent.* d.26 a.1; *In III Sent.* d.32 q.1 a.2; *De verit.* q.27 a.1; I *C. G.* c.91; III *C. G.* c.150; *In De div. nomin.* c.4 lect.9 (n.394-425); *De virtut.* q.2 a.1 ad 2; CAYETANO, o.c., IV p.254; MUÑIZ, o.c., p.868 nt.31; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...* p.431.
2350-2353 MUÑIZ, o.c., p.756-763.
2350 *In I Sent.* d.39 q.2 a.1; *De verit.* q.5 a.1-2; III *C. G.* c.94; CAYETANO, o.c., IV p.264; SERTILLANGES, o.c., p.424-427.

CUESTION 22

De la providencia de Dios

Artículo 2

Si todas las cosas están sujetas a la providencia divina

2.351 SOLUCIONES: 1. No sucede lo mismo cuando se trata de la causa universal que de la particular, pues si hay cosas que pueden eludir el orden de una causa particular, no así el de la universal. Nada, en efecto, se substraería al orden de una causa particular si otra también particular no impidiese su acción, como el agua impide la combustión de un leño; pero como las causas particulares están todas incluidas en la universal, es imposible que ningún efecto escape al orden de la causa universal. De aquí que al efecto que se sale del orden de alguna causa particular se le llame casual o fortuito respecto a ella; pero con relación a la causa universal, a cuyo orden no puede substraerse, se le llama cosa provista. Así, por ejemplo, la concurrencia de dos criados en un mismo lugar, aunque casual para ellos, es, sin embargo, provista por el señor, que intencionadamente los envió al mismo sitio sin que uno supiese del otro.

2.352 2. Hay que distinguir entre el que tiene a su cuidado algo particular y el provisor universal. El provisor de lo particular evita, en cuanto puede, los defectos en las cosas puestas a su cuidado, y, en cambio, el universal permite que en algunos particulares haya ciertas deficiencias, para que no se impida el bien de la colectividad. Y si bien los defectos y corrupciones de los seres naturales son opuestos a tal naturaleza particular, entran, sin embargo, en el plan de la naturaleza universal, por cuanto la privación en uno cede en bien de otro, e incluso de todo el universo, ya que la generación o producción de un ser supone la destrucción o corrupción de

2351-2352 *S. th.* I q.103 a.5; *In I Sent.* d.39 q.2 a.2; *De verit.* q.5 a.2ss; III *C G.* c.1.64.75.94; *In De div. nomin.* c.3, lect. un. (n.222-260); CAYETANO, o.c., IV p.266-267.
2352 SAN AGUSTÍN, *Enchiridion* c.XI *(Los filósofos medievales* I *n.714).*

otro, cosas ambas necesarias para la conservación de las especies. Pues como quiera que Dios es provisor universal de todas las cosas, incumbe a su providencia permitir que haya ciertos defectos en algunos seres particulares para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, ya que, si se impidiesen todos los males, se echarían de menos muchos bienes en el mundo; no viviría el león si no pereciesen otros animales, ni existiría la paciencia de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos. Por esto dice San Agustín: *El Dios omnipotente no habría permitido que hubiese mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que consiga hacer bien del propio mal.*—En los dos argumentos que acabamos de refutar parece que se fundaban los que excluyeron de la providencia divina los seres corruptibles, en los que se encuentra la casualidad y el mal.

Artículo 3

Si Dios provee inmediatamente a todas las cosas

2.353 RESPUESTA: La providencia comprende dos cosas: la razón del orden de los seres proveídos a su fin y la ejecución de este orden, llamada *gobierno*. Cuanto a lo primero, Dios provee inmediatamente a todas las cosas, porque su entendimiento tiene la razón de todas, incluso de las ínfimas, y porque a cuantas causas encomendó algún efecto las dotó de la actividad suficiente para producirlo, para lo cual es indispensable que de antemano conociese en su razón propia el orden de tales efectos.—En cuanto a lo segundo, la providencia divina se vale de intermediarios, pues gobierna los seres inferiores por medio de los superiores, pero no porque sea insuficiente su poder, sino porque es tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la prerrogativa de la causalidad.

Por estas razones queda eliminada la opinión de Platón, el cual, según San Gregorio Niseno, admitía una triple providencia. La primera, patrimonio del Dios supremo, que provee directa y principalmente a los seres espirituales, y en consecuen-

2353 *S. th.* I q.103 a.6; *De verit.* q.5 a.8.9.10; I *C. G.* c.76.77.83.94; CAYETANO, o.c., IV p.268.

cia a todo el universo, en cuanto a los géneros, las especies y las causas universales. La segunda es la que tiene por objeto los seres individuales generales y corruptibles, y la atribuye a los dioses que andan en torno de los cielos, o sea a las substancias separadas que imprimen a los cielos el movimiento circular. La tercera, que es la providencia de las cosas humanas, la atribuía a los demonios, que para los platónicos son unos seres intermedios entre los dioses y nosotros, como refiere San Agustín.

CUESTION 25

De la potencia divina

Artículo 3

Si Dios es omnipotente

2.354 RESPUESTA: Comúnmente se confiesa que Dios es omnipotente, y, a pesar de ello, no parece fácil asignar la razón de la omnipotencia, ya que caben dudas acerca de qué cosas sean las comprendidas en el enunciado *Dios todo lo puede.* Sin embargo, bien pensado, como la potencia se refiere a lo posible, cuando se dice que Dios todo lo puede, lo más exacto es entender que puede todo lo posible y que por esto se le llama omnipotente.

Pues bien, según el Filósofo, *lo posible* puede serlo de dos maneras. Una, con relación a alguna potencia, como es *posible para el hombre* lo sujeto a la potencia humana. Pero de Dios no puede decirse que sea omnipotente porque puede todas las cosas que son posibles para la naturaleza creada, ya que la potencia divina se extiende a mucho más. Y si se dijese que es omnipotente porque puede todo lo que es posible para su potencia, habría un círculo vicioso en la definición de la omnipotencia, pues esto equivale a decir que es omnipotente porque

2354-2356 MUÑIZ, o.c., p.826-830.
2354-2355 CAYETANO, o.c., IV p.294-295; *S. th.* III q.13 a.1; *In I Sent.* d.42 q.2 a.2; *In III Sent.* d.1 q.2 a.3; I *C. G.* c.84; II *C. G.* c.22.25; *De verit.* q.1 a.7; q.5 a.3; *Quodl.* III q.1 a.1; *Quodl.* V q.2 a.1; *Quodl.* XII q.2 a.1; *In VI Eth.*, lect.2 (n.1124-1141); DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.179.

puede todo lo que puede. Es necesario, pues, que se llame a Dios omnipotente porque puede todo lo *absolutamente posible,* que es la segunda manera de ser *posible.* Pues bien, lo posible o imposible en absoluto depende de la relación que haya entre sus términos; posible es aquello cuyo predicado no repugna al sujeto; v.gr.: que Sócrates esté sentado; e imposible en absoluto aquello cuyo predicado repugna al sujeto; por ejemplo: que un hombre sea asno.

2.355 Mas aquí se ha de advertir que, como todo agente produce algo parecido a él, a cada potencia activa corresponde, como objeto propio, lo posible según la razón del acto en que cada potencia activa se funda, como, por ejemplo, la potencia de calentar se refiere como a objeto propio a lo que puede ser calentado. Ahora bien, el ser de Dios, en el cual se funda la razón de la potencia divina, es el ser infinito, que no está encuadrado en ninguna categoría del ente, sino que de antemano contiene en sí toda la perfección del ser. Por consiguiente, todo lo que puede tener razón de ser está contenido entre los posibles absolutos, con relación a los cuales decimos que Dios es omnipotente.

Pero nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Luego lo único que repugna a la razón de absolutamente posible, que está sometido a la omnipotencia divina, es lo que en sí mismo y simultáneamente entraña el ser y el no-ser. Esto es, pues, lo que no está sujeto a la omnipotencia, y no por insuficiencia del poder divino, sino porque no puede tener razón de factible, ni siquiera de posible. Por consiguiente, todo lo que no implica contradicción está comprendido entre los posibles respecto a los cuales se llama omnipotente a Dios, y, en cambio, lo que la implica no está contenido bajo la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible; por lo cual más exacto es decir que *no puede ser hecho* que no decir que *Dios no puede hacerlo.*—Y, sin embargo, esto no se opone al dicho del ángel: *Ninguna palabra es imposible para Dios* (Lc 1,37), pues lo que implica contradicción no puede ser *palabra,* porque ningún entendimiento puede concebirlo.

2355 Geiger, *La participation...* p.386 nt.

Artículo 5

Si Dios puede hacer lo que no hace

2.356 Soluciones: 1. Como en nosotros la potencia y la esencia son distintas de la voluntad y del entendimiento, y el entendimiento, a su vez, lo es de la sabiduría, y la voluntad de la justicia, bien puede haber en la potencia cosas que no pueden estar en la voluntad justa ni en el entendimiento sabio. Pero en Dios, la potencia, la esencia, la voluntad, el entendimiento, la sabiduría y la justicia son una misma cosa, y, por tanto, nada puede haber en la potencia divina que no pueda estar en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio. Con todo, como la voluntad no está determinada necesariamente a esta cosa o a la otra, si no es tal vez con necesidad hipotética, como queda dicho, ni tampoco están determinadas al presente orden de cosas la sabiduría de Dios y su justicia, según acabamos de ver, nada se opone a que en la potencia divina haya cosas que Dios no quiere y que no estén contenidas en el orden que estableció en el mundo. Y como la potencia se concibe como la que ejecuta, la voluntad como la que manda y el entendimiento y la sabiduría como la que dirige, decimos que aquello que se atribuye a la potencia considerada en sí misma lo puede Dios *por potencia absoluta,* y esto es todo aquello en que se puede salvar la razón de ser, conforme hemos dicho, y, en cambio, lo que se atribuye a la potencia divina en cuanto ejecuta el mandato de la voluntad justa, se dice que lo puede Dios por *potencia ordenada.* Luego, según esto, se ha de decir que por potencia absoluta puede Dios hacer cosas distintas de las que previó y determinó hacer, y, sin embargo, es imposible que haga cosa alguna de las que no haya previsto y predeterminado que había de hacer, porque la realidad del hacer está sujeta a la presciencia y a la predeterminación, pero no el poder de hacer, que es natural. En tanto, pues, hace Dios algo por cuanto quiere; pero la razón de que pueda no es porque quiere, sino porque tal es por naturaleza.

2356 Muñiz, o.c., 868 nt.32; Garrigou-Lagrange, o.c., p.465; Cayetano, o.c., IV p.297s.

CUESTION 27

Del origen o procesión de las personas divinas

Artículo 2

Si hay en Dios alguna procesión que pueda llamarse generación

2.357 No todo lo obtenido de otro es recibido, pues de lo contrario no se podría decir que haya sido recibida de Dios toda la substancia del ser criado, porque no hay sujeto destinado a recibir la totalidad de la substancia. Por consiguiente, lo engendrado en la divinidad recibe el ser del que lo engendra; pero no como si este ser fuese recibido en una materia o sujeto (cosa que repugna a la subsistencia del ser divino), sino que se llama ser recibido por cuanto el procedente tiene de otro el ser divino y no como algo distinto del ser divino. La razón es porque en la misma perfección del ser divino están contenidos el verbo, que procede intelectualmente, y el principio del verbo, así como todo lo que pertenece a su perfección, según hemos visto.

CUESTION 29

De las personas divinas

Artículo 1

De la definición de persona

2.358 RESPUESTA: Aunque lo universal y lo particular se halla en todos los géneros, sin embargo, el individuo se halla

2357 IV *C. G.* c.10-11; CAYETANO, o.c., IV p.310; GEIGER, o.c., p.12 nt., p.27 nt., 238.239.240; GILSON, *L'être et l'essence* p.67; DESCOQS, *Essai critique sur l'hylêmorphisme* p.160-161.
2358-2361 CUERVO, *Introducción al tratado de la Sma. Trinidad*, en *Suma Teológica* (BAC) II-III p.85-99.
2358 *S. th.* I q.29 a.3.2.4; *In I Sent.* d.25 a.1; *De pot.* q.9 a.2; *De unione Verbi* a.1; CAYETANO, o.c., IV p.328-329

de un modo especial en el género de substancia, porque la substancia se particulariza por sí misma, y los accidentes, en cambio, por su sujeto, que es la substancia; una blancura, por ejemplo, es esta blancura, por cuanto está en este sujeto. De aquí, pues, la conveniencia de que los individuos del género de substancia tengan, con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen «hipóstasis» o «substancias primeras».

Pero de manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular e individual en las substancias racionales, que son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas, como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas, y las acciones están en los singulares. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial, que es el de «persona». Por tanto, en la definición de persona se pone «substancia individual», para indicar lo singular del género de substancia, y se añade «de naturaleza racional», para significar lo singular de las substancias racionales.

2.359 SOLUCIONES: 3. Supuesto que ni nosotros conocemos las diferencias substanciales ni ellas tienen nombre, es a veces indispensable usar de diferencias accidentales en lugar de las substanciales, como haría el que dijese que «el fuego es un cuerpo simple, cálido y seco», fundado en que los accidentes propios son efectos de las formas substanciales y las dan a conocer. Pues de igual manera pueden usarse nombres intencionales para definir realidades, cuando se emplean en lugar de los nombres de realidades que no tienen nombre; y por esto ha sido puesta en la definición de persona la palabra «individual», con objeto de designar el modo de subsistir que compete a las substancias particulares.

Artículo 2

Si la persona es lo mismo que la hipóstasis, la subsistencia y la esencia

2.360 RESPUESTA: Según el Filósofo, la voz substancia se emplea con dos acepciones. Unas veces se llama subs-

2359 MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.411-415.
2360-2361 *In I Sent.* d.23 a.1; *De pot.* q.9 a.1; CAYETANO, o.c., IV p.331

tancia a la «quididad» o «esencia de las cosas» que expresa la definición, que es el sentido en que decimos que «la definición expresa las substancias de los seres», y esta substancia es la que los griegos llaman οὐσία, y nosotros podemos llamar «esencia».—En otro sentido, llámase substancia «al sujeto o supuesto que subsiste en el género de substancia», y este sujeto, tomado en general, se puede denominar o con un nombre que signifique intención o concepto, y de este modo se llama «supuesto», o también con tres nombres significativos de cosas reales, que son «realidad de naturaleza», «substancia» e «hipóstasis», correspondientes a las tres maneras como hemos considerado la substancia. En efecto, en cuanto existe por sí y no en otro, se llama «subsistencia», pues subsistente llamamos a lo que existe por sí y no en otro; en cuanto es portadora de determinada naturaleza, se llama «realidad de naturaleza», como «este hombre» es una realidad de la naturaleza humana; y en cuanto es sujeto de los accidentes, se llama «hipóstasis» o «substancia».—Lo que, pues, estos tres nombres significan en general en todo género de substancias, eso significa el nombre «persona» en el de las «substancias racionales».

2.361 Lo mismo que nosotros decimos de Dios en plural tres personas y tres subsistencias, los griegos dicen tres hipóstasis. Pero como el término «substancia», que en su acepción propia equivale a «hipóstasis», es en nuestro lenguaje palabra equívoca, ya que unas veces significa la esencia y otras la hipóstasis, para alejar peligros de error han preferido traducir «hipóstasis» por «subsistencia», más bien que por «substancia».

CUESTION 33

De la persona del Padre

Artículo 1

Si compete al Padre ser principio

2.362 Soluciones: 1. Los griegos usan indiferentemente los términos de «causa» y «principio» aplicados a Dios; pero los doctores latinos no emplean el de causa, sino sólo el de principio. La razón es porque la palabra «principio» es más general que «causa», como a su vez «causa» es más general que «elemento», y por esto al primer elemento o primera parte de una cosa se le llama principio y no causa. Ahora bien, cuanto un nombre es más general, tanto más apto es para aplicarle en Dios, como arriba hemos dicho, ya que cuanto más especiales son los nombres, más determinan el modo de ser propio de las criaturas; y así la palabra «causa» parece implicar diversidad de substancias y dependencia de una cosa con respecto a otra, lo que no incluye la palabra «principio». En efecto, en todos los géneros de causas hallamos siempre que hay distancia entre la causa y aquello de que es causa; bien sea en la perfección o en el poder; mientras que empleamos la palabra «principio» en las cosas que no tienen ninguna de estas diferencias, y sólo para marcar un cierto orden, como sucede cuando decimos que el punto es principio de la línea, y también que el cabo es principio de la línea.

2362 Cuervo, o.c., p.178-184; *In I Sent.* d.12 a.2 ad 1; d.29 a.1; *In III Sent.* d.11 a1 ad 5; *De pot.* q.10 a.1 ad 8; Cayetano, o.c., IV p.359.

Artículo 3

Si, caso de abstraer intelectualmente las relaciones de las personas, permanecen aún las hipóstasis

2.363 Respuesta: Nuestro entendimiento hace una doble abstracción. Consiste la primera en abstraer lo universal de lo particular, como «animal» de «hombre». La otra, en abstraer la forma de la materia, como el entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible. La diferencia entre ambas consiste en que, cuando se abstrae lo universal de lo particular,

2363 *In I Sent.* d.26 q.1 ad.2; *De pot.* q.8 a.4; Cayetano, o.c., IV p.417-418; Blanche, *La théorie de l'abstraction chez Saint Thomas.* Mélanges thomistes. Biblioth. thom. 3 (1923) 237-252; De Munnynck, *Notes sur l'abstraction:* Div. Thom. (Fr.) 7 (1929) 394-413; J. Marechal, *Le problème de Dieu d'après M. Le Roy:* Nouv. Rev. Théol. 58 (1931) 293-295; Webert, *Essai de métaphysique thomiste* p.47-52; Descoqs, *Inst. met. gen.* p.183-184; Id., *Theol. Nat.* I p.42; II p.674; Geiger, *La participation...* p.198 nt.2.315ss.317-318; Id., *Abstraction et séparation d'après S. Thomas:* Rev. sc. phil. théol. 3 (1947) 3-40; A. Dondeyne, *L'abstraction:* Rev. néosc. Phil. 41 (1938) 5-20.339-373; G. van Riet, *La théorie thomiste de l'abstraction:* Rev. phil. Lov. 50 (1952) 353-393; E. Oeser, *Begriff und Systematik der Abstraktion* «Wien, München 1969); J. de Zan, *Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Santo Tomás:* Sapientia 27 (1972) 335-350.

desaparece aquello de que se hizo la abstracción; por ejemplo, si del hombre se abstrae la diferencia de racional, no queda en el entendimiento el «hombre», sino solamente el «animal». Por el contrario, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento; por ejemplo, si de una chapa metálica abstraemos la forma circular, en el entendimiento quedan por separado los conceptos de círculo y de chapa metálica.

CUESTION 44

Del origen divino de las creaturas y de la causa primera de todos los seres

Artículo 1

Si es necesario que todo ser haya sido creado por Dios

2.364 Respuesta: Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo existe, existe por Dios. Porque si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Ahora bien, se ha demostrado anteriormente, al tratar de la simplicidad divina, que Dios es esencialmente el ser subsistente, y asimismo se ha probado que el ser subsistente no puede ser más que uno, así como si la blancura no fuese subsistente, no podría ser más que una sola, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en que se recibe. Es, pues, preciso que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es soberanamente perfecto.—Por esto afirmó Platón que es necesario suponer la unidad antes de toda multitud, y Aristóteles dice que lo que es por excelencia ente

2364-2375 Valbuena, *Introducción al Tratado de la creación en general*. en *Suma teológica* (BAC) II-III p.465-495 (bibliogr., p.471-472).

2364-2365 *S. th.* I q.65 a.1; *In II Sent.* d.1 q.1 a.2; d.37 q.1 a.2; II *C. G.* c.15; *In De div. nomin.* c.5 lect.1; *De pot.* q.3 a.5; Cayetano, o.c., IV p.456-457; Valbuena, o.c., p.594 nt.1.3: Geiger, *La participation ..* p.378 398 nt.; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.662.

y por excelencia verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es sumamente cálido es causa de todo lo cálido.

2.365 Soluciones: 1. Aunque la relación a la causa no entre en la definición del ente que es causado, esta relación es, sin embargo, una consecuencia necesaria de la esencia de lo causado; porque, de ser ente por participación, se sigue que ha de ser causado por otro. Por consiguiente, tal ser no puede existir sin ser causado, al modo como tampoco puede existir el hombre sin ser risible. Sin embargo, como el ser causado no pertenece en modo alguno a la esencia del ente en cuanto tal, por eso existe un ente no causado.

Artículo 4

Si es Dios la causa final de todas las cosas

2.366 Respuesta: Todo agente obra por algún fin; de otro modo no se seguiría de su acción un efecto determinado, a no ser por casualidad. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tal, aunque de distinto modo: exactamente idéntico es lo que intenta comunicar el agente y lo que tiende a recibir el paciente. Hay, sin embargo, algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales son agentes imperfectos; a estos tales compete el que, aun al obrar ellos, intenten adquirir algo. Mas al primer agente, que es exclusivamente activo, no puede convenirle el obrar por la adquisición de algún fin, sino que únicamente intenta comunicar su perfección, que es su bondad. Por el contrario, todas las criaturas intentan conseguir su perfección, que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas. Así, pues, la bondad divina es el fin de todas las cosas.

2365 Valbuena, o.c., p.595 nt.4; Fabro, *Partecipazione e causalità*... p.360 598; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* p.121.128-129; L. Fuetscher, *Die ersten Seins und Denkprinzipien* (Innsbruck 1930); De Munnynck, *Essai sur le principe de causalité:* The New Schol. (1929) 253-295.

2366 *S. th.* I q.65 a.2; *In II Sent.* d.1 q.2 a.2; III *C. G.* c.18; Cayetano, o.c., IV p.462-463; Valbuena, o.c., p.597 nt.12; Garrigou Lagrange, *Dieu*... p.186-191: Descoqs, *Theol. Nat.* I p.321; II p.189; De Finance, o.c., p.169; Echarri, *Philosophia entis sensibilis* (Barcinone 1959) p.450 nt.16

2.367 SOLUCIONES: 3. Todos los seres apetecen a Dios como fin al apetecer cualquier bien, ya le apetezcan con el apetito intelectivo o sensitivo, o con el apetito natural, que no va acompañado de conocimiento. La razón de esto es porque ninguna cosa tiene naturaleza de bien y de apetecible sino en cuanto que participa de alguna semejanza de Dios.

CUESTION 45

Del modo como las cosas proceden del primer principio

Artículo 1

Si crear es hacer algo de la nada

2.368 RESPUESTA: Como ya se ha dicho, debe considerarse no sólo la procedencia de un ser particular, sino también la emanación de todo ser procedente de la causa universal, que es Dios; y esta emanación es precisamente lo que designamos con el nombre de «creación». Lo que se origina por la emanación particular no se presupone a tal emanación; como, al engendrarse un hombre, no era antes tal hombre, sino que de no hombre se hace hombre, y blanco de no blanco. De igual manera, si se considera la emanación de todo el ser universal respecto a su primer principio, es imposible presuponer algún ser a esta emanación. Ahora bien, la «nada» es lo mismo que la negación de todo ser. Por tanto, como la generación del hombre se hace del no-ser que es no hombre, así la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser que es la nada.

2367 VALBUENA, o.c., p.489-490.

2368-2373 VALBUENA, o.c., p.491-492.

2368-2371 *In II Sent.* d.1 q.1 a.2; *De pot.* q.3 a.1-5 (2215-2227); CAYETANO, o.c., IV p.465; PINARD DE LA BOULAYE, S. I., art. «Création», en *Dict. théol. cathol.* II c.2058ss; *Dict. apol. Foi Cathol.* c.726-728; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...* p.465-473; GILSON, *Le thomisme* p.174-186 (bibliogr. p.174 nt.3); A. GHISALBERTI, *La creazione nella filosofia di San Tommaso d'Aquino:* Riv. Fil. neosc. 6 (1969) 202-220.

2368 SERTILLANGES, *La création:* Rev. Thom. 28 (1928) 97ss.; ID., *La notion de création:* Rev. Thom. 30 (1930) 48ss.

Artículo 2

Si Dios puede crear algo

2.369 RESPUESTA: No sólo no es imposible que se cree algo por Dios, sino que es necesario afirmar que todas las cosas han sido creadas por Dios, como se desprende de lo dicho anteriormente. Pues todo el que hace algo de algo, aquello de que lo hace se presupone a su acción y no es producido por esa misma acción; así obra el artífice sobre las cosas naturales, como sobre la madera y el bronce, que no son producidas por la acción del arte, sino por la acción de la naturaleza. Incluso la misma naturaleza produce las cosas naturales en cuanto a la forma, pero presupone la materia. Por consiguiente, si Dios no obrase sino presuponiendo alguna materia, esta materia presupuesta no sería producida por El. Mas hemos probado anteriormente que no puede haber nada en los seres sin que proceda de Dios, que es la causa universal de todo el ser. Luego es necesario afirmar que Dios saca las cosas de la nada al ser.

2.370 SOLUCIONES: 1. Los antiguos filósofos, como se ha dicho, sólo se fijaron en la producción de efectos particulares por causas particulares, las cuales necesariamente suponen algo anterior a su acción. En este sentido era opinión común entre ellos que «de la nada, nada se hace». Sin embargo, esto no tiene lugar en la producción primera por el principio universal de las cosas.

2.371 2. La creación no es mutación más que según nuestro modo de entender. De esencia de la mutación es que un mismo sujeto tenga distinto modo de ser antes y después

2369 J. DURANTEL, *La notion de création dans Saint Thomas:* Ann. Phil. chrét. (1912); J. CHEVALIER, *Aristote et Saint Thomas, ou l'idée de création:* Les Lettres (1927) 423ss; CHENU, *La condition de créature. Sur trois textes de Saint Thomas:* Arch. d'hist. doctr. litt. M. A. 37 (1970) 9-16; L. DUMPELMANN, *Kreation als ontologisches Verhältnis zur Metaphysik der Schöpfungstheorie des Thomas von Aquin* (Freib. i. Br. 1969); W. A. WALLACE, *Aquinas on creation: Science, theology and matters of fact:* Thomist 38 (1974) 485-523; J. PIEPPER, *The concept of «creatednes» and its implications.* Congress. internaz. p.189-198; E. OCÁRIZ, *Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación:* Div. Thom. (Pi.) 77 (1974) 403-424; A. CATURELLI, *La idea de creación en Santo Tomás y el sentido de su negación en el pensamiento moderno:* Presencia filosófica... (São Paulo 1974) n.1.2.3 p.54-62.

2371 GILSON, *Le thomisme* p.176 y nt.2; p.108 nt.2.

de ella. A veces este sujeto es un mismo ser en acto, que se cambia accidentalmente, como sucede en las mutaciones cuantitativas, cuyo sujeto es la materia. Pero en la creación, por la cual se produce todo el ser de la cosa creada, no se puede suponer algo permanente bajo distintos estados antes y después, si no es según nuestro modo de entender, es decir, en cuanto nos representamos la cosa creada primero como no existiendo en absoluto y después como existiendo. Mas, como a la acción y a la pasión es común el mismo ser del movimiento y difieren solamente en cuanto a las diversas relaciones, según dice el Filósofo, no quedan sino esas diversas relaciones en el creador y en la cosa creada.—No obstante, como el modo de expresarnos sigue a nuestro modo de entender, expresamos la creación a modo de mutación, y por eso decimos que crear es hacer de nada algo; si bien las palabras «hacer» y «ser hecho» son más propias que «mudar» y «mudarse», porque «hacer» y «ser hecho» expresan la relación de la causa al efecto, y viceversa, incluyendo la mutación sólo como consecuencia.

Artículo 4

Si el ser creados pertenece exclusivamente a los seres compuestos y subsistentes

2.372 Respuesta: Ser creado es un modo de ser hecho, como se ha dicho. Mas el hacerse se ordena al ser de la cosa. Luego a aquellos seres propiamente compete el ser hechos y ser creados a los que compete el ser, y éstos son propiamente los seres subsistentes, sean simples, como las substancias separadas, o compuestos, como las substancias materiales; pues el ser conviene propiamente al que tiene ser propio y subsiste en él. Mas las formas y los accidentes y los similares no se dice que sean seres como en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal por ellos, como la blancura se dice que es en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo,

2372-2373 *De verit.* q.27 a.3 ad 9; *De pot.* q.3 a.1 ad 12; a.3 ad 2; a.8 ad 3; *Quodl.* IX q.5 a.1; Cayetano, o.c., IV p.468s; Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.200-201.
2372 Aristóteles, *Met.* VII c.1 (1028 a 18) *(Los filósofos antiguos* n.652).

al accidente, más bien que ser en sí mismo, se le denomina «ser de otro ser». Por consiguiente, así como los accidentes y las formas y los otros tales que no subsisten son más propiamente coexistentes que seres, así, con mayor propiedad, deben decirse concreados que creados. Los seres, pues, propiamente creados son los subsistentes.

2.373 Soluciones: 1. Cuando se dice que «la primera de las cosas creadas es el ser», la palabra «ser» no designa la substancia creada, sino el aspecto propio bajo el cual se considera el objeto creado. En efecto, se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en cuanto que es tal ser; puesto que, como se ha dicho, la creación es producción de todo el ser por el ente universal. Este modo de hablar es semejante al que usamos cuando decimos que «el color es el primer objeto visible», no obstante que lo que propiamente se ve son los objetos coloreados.

CUESTION 46

Del principio de duración de las cosas creadas

Artículo 2

Si es artículo de fe que el mundo ha comenzado a existir

2.374 Respuesta: Que el mundo no ha existido siempre, lo sabemos sólo por la fe, y no puede demostrarse apodícticamente; lo mismo que hemos dicho anteriormente sobre el conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad. La razón de esto es porque el comienzo del mundo no puede tener una demostración tomada de la naturaleza misma del mundo. En efecto, el principio de la demostración es la definición o esencia misma de la cosa demostrada. Ahora bien, cualquier cosa, con-

2373 Geiger, *La participation...* p.200 nt.2.
2374-2375 *In I Sent.* d.1 q.1 a.5; II *C. G.* c.31ss; *De pot.* q.3 a.17; *In VIII Phys.*, lect.2 (n.971-989); *In XII Met.*, lect.5 (n.2488-2499); *In De caelo et mundo*, lect.6 lect.29; *Quodl.* III q.14 a.2; Cayetano, o.c., V p.482-483; Valbuena, o.c., p.601 nt.31; Garrigou-Lagrange, *Dieu...* p.72-80; Gilson, *Le thomisme* p.207-211; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.228; J. Cappelletti, *Tomás de Aquino (Santo). Sobre la eternidad del mundo. Suma contra los Gentiles. Suma teológica* (Selección); trad., introd. y notas (Buenos Aires 1975).

siderada en cuanto a su esencia o especie, prescinde del tiempo y del espacio; por lo cual se dice que «los universales son en todo lugar y tiempo». Luego no puede demostrarse que el hombre, o el cielo, o la piedra no hayan existido siempre.—Tampoco se puede demostrar por parte de la causa eficiente, por ser ésta un agente que obra a voluntad. La voluntad de Dios es ciertamente inescrutable para la razón humana, a no ser sobre aquellas cosas que es absolutamente necesario que Dios las quiera, y Dios no quiere de este modo nada de cuanto se refiere a las criaturas, según ya lo hemos probado anteriormente.

2.375 Puede, sin embargo, la voluntad divina manifestarse al hombre mediante la revelación, en la cual se funda nuestra fe. Por consiguiente, que el mundo ha comenzado a existir es creíble; pero no es demostrable ni objeto de la ciencia humana.—Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno demostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé a los no creyentes ocasión de irrisión, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas que son de fe.

CUESTION 47

De la distinción de los seres en general

Artículo 1

Si la multitud y distinción de los seres provienen de Dios

2.376 RESPUESTA: La causa de la distinción de los seres fue designada de diversas maneras por los diversos filósofos. Algunos, en efecto, atribuyeron esta distinción a la materia, bien fuese a la materia sola o bien a la materia en unión con el agente. Demócrito y todos los antiguos materialistas la atribuyeron a la materia sola, no admitiendo más causa que la material y enseñando que la distinción de las cosas provenía

2375-2380 II *C. G.* c.39-45; III *C. G.* c.97; *De pot.* q.3 a.1 ad 9; a.16; *In De causis*, lect.24; *In XII Met.*, lect.2 (n.2424-2440); CAYETANO, o.c., V p.486; VALBUENA, o.c., p.548-549; GEIGER, o.c., p.370 nt.1.

del acaso, según el movimiento de la materia.—Anaxágoras, que introdujo el entendimiento como principio agente de la distinción, separando lo que estaba entremezclado en la materia, atribuyó la distinción y multitud de las cosas a la materia y al agente juntamente.

2.377 Mas esto no puede sostenerse, por dos razones. En primer lugar, porque se ha demostrado que la materia misma ha sido creada por Dios, y, por tanto, toda distinción que puede proceder de la materia es preciso reducirla a una causa superior a la misma materia.—Por otra parte, la razón de ser de la materia es la forma, y no viceversa; mas las cosas se distinguen por sus formas propias; luego las cosas no se distinguen por razón de la materia, sino al contrario, la materia ha sido diversificada para adaptarla a las diversas formas.

2.378 Otros atribuyeron la distinción de las cosas a las causas segundas; por ejemplo, Avicena, según el cual, Dios, entendiéndose a sí mismo, produjo la inteligencia primera; en la cual, por no ser su existencia, necesariamente entra la composición de potencia y acto, como se declarará después. A su vez esta inteligencia primera, al entender la causa primera, produjo la segunda inteligencia; en cuanto se ve a sí misma como existente en potencia, produjo el cuerpo del cielo, al cual mueve; y en cuanto se entiende a sí misma según lo que tiene de actualidad, produjo el alma del cielo.

2.379 Pero esto tampoco puede sostenerse, por dos razones. Primeramente, porque ya se ha demostrado que el crear es acción exclusiva de Dios. Luego aquellas cosas que no pueden venir a la existencia si no es por la creación, no pueden ser producidas más que por Dios. Tales son todas las cosas que no están sujetas a generación y corrupción. En segundo lugar, porque, según esta opinión, el conjunto de los seres no provendría de la intención del primer agente, sino de la concurrencia de muchas causas agentes; lo cual se dice que proviene del acaso. Según esto, la última perfección del universo, que consiste en el conjunto armónico de los seres, provendría del acaso, lo cual es inadmisible.

2378 GEIGER, o.c., p.165 nt.1, 370 nt.1.
2379-2380 GILSON, *Le thomisme* p.216-217.

2.380 Debe decirse, por consiguiente, que la distinción y multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente, que es Dios. En efecto, sacó Dios las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como esta bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliese por las otras. Porque la bondad, que en Dios es simple y uniforme, en las criaturas es múltiple y está dividida. Así la bondad de Dios está participada y representada de un modo más perfecto por todo el universo en conjunto que lo estaría por una sola criatura, cualquiera que ésta fuese. Por eso Moisés, en atención a que la sabiduría divina es la causa de la distinción de las cosas, dice que las cosas han sido hechas distintas por el Verbo de Dios, concepción de su sabiduría. Esto significan aquellas palabras del Génesis: «Dijo Dios: Haya luz. Y separó la luz de las tinieblas» (Gén 1 3-4).

CUESTION 48

De la distinción de los seres en particular

Artículo 6

Si la pena tiene más carácter de mal que la culpa

2.381 RESPUESTA: La culpa tiene más carácter de mal que la pena; no sólo más que la pena sensible, consistente en la privación de bienes corporales, al modo como entienden muchos las penas; sino también más que la pena tomada en toda su extensión, en cuanto incluye la privación de la gracia y de la gloria. Y esto por dos razones. Primeramente, porque el mal que nos hace malos es el de culpa, no el de pena, según aquello de Dionisio: «No está el mal en ser castigado, sino en hacerse reo de castigo». La razón de esto es porque, como el bien de suyo consiste en el acto y no en la potencia,

2380 VALBUENA, o.c., p.602 nt.36; FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.258; *Participation et causalité*... p.319ss.
2381-2382 II-II q.1 a.1; *In II Sent.* d.37 q.3 a.2; *De malo* q.1 a.5; CAYETANO, o.c., V p.497s; VALBUENA, o.c., p.560-564; p.604 nt.47.

y el acto último es la operación o uso de cualquier cosa que se posee, el bien del hombre en absoluto está en la operación buena o en el buen uso de las cosas poseídas. Mas, siendo la voluntad por la que hacemos uso de todo, síguese que el hombre es bueno o malo según es buena o mala su voluntad, por la que usa o abusa de las cosas de que dispone. Puede, en efecto, el que tiene mala voluntad usar mal incluso del bien que posee; como si un gramático deliberadamente habla con incorrección gramatical. Por consiguiente, como la culpa consiste en el acto desordenado de la voluntad, y la pena consiste en la privación de alguna de las cosas de que hace uso la voluntad, la culpa participa más perfectamente que la pena del carácter de mal.

2.382 El segundo argumento puede tomarse del hecho de que Dios es autor del mal de pena, pero no lo es del mal de culpa. La razón de esto es la siguiente: el mal de pena priva del bien de la criatura, sea de un bien creado, como la privación de la vista por la ceguera, o sea del bien increado, como por la carencia de la visión divina se priva a la criatura de su bien increado. Mas el mal de culpa se opone propiamente al bien increado, porque contraría al cumplimiento de la voluntad divina y al amor divino, por el que se ama al bien divino en sí mismo y no solamente según que este bien divino es participado por la criatura. Es, pues, manifiesto que el mal de culpa tiene más carácter de mal que el de pena.

CUESTION 50

Naturaleza de los ángeles

Artículo 2

Si el ángel está compuesto de materia y forma

2.383 3. Si bien en el ángel no hay composición de forma y materia, hay, sin embargo, la de acto y potencia cual

2383-2384 A. MARTÍNEZ, *Introducción al tratado de los ángeles*. en *Suma Teológica* (BAC) I-II p.608-630 (bibliogr. p.618-630); CAYETANO, o.c., V p.7.
2383 *In I Sent.* d.8 q.5 a.2; *In II Sent.* d.3 q.1 a.1; *De ente et essentia* c.5; II C. G. c.50-51; *De spirit. creat.* a.1; *Quodl.* IX q.4 a.1; *De angelis* c.5ss;

se pone de manifiesto partiendo del estudio de los seres naturales, que tienen una doble composición. La primera que vemos es la de materia y forma, de las cuales resulta una naturaleza determinada. Mas la naturaleza de este modo compuesta no es su ser, sino que el ser es su acto, por lo cual se compara con su ser como la potencia con el acto. Luego, suprimida la materia, y supuesto que la forma existe sin materia, todavía permanece la composición de la forma con el ser, como la de la potencia con el acto. Esta es, pues, la composición que hay que entender en los ángeles, y esto es asimismo lo que piensan algunos cuando dicen que el ángel está compuesto del sujeto que es y de aquello por lo cual es, o también del sujeto que es y del ser, como dice Boecio, ya que el sujeto que existe es la misma forma subsistente, y el ser es aquello por lo cual existe la sustancia, al modo como la carrera es aquello por lo cual el corredor corre. En Dios, por el contrario, el ser no es distinto de lo que es, según hemos visto, por lo cual solamente Dios es acto puro.

2.384 4. De suyo, toda criatura es finita, por cuanto su ser no es algo absoluto subsistente, sino que está limitado a la naturaleza que lo recibe. Esto no obstante, no hay inconveniente en que algunas criaturas sean de algún modo infinitas, y así las criaturas materiales son infinitas por parte de la materia, aunque finitas por parte de la forma, que se halla limitada por la materia en que es recibida. En cambio, las sustancias inmateriales creadas son finitas en cuanto a su ser, y, sin embargo, son infinitas en cuanto a que sus formas no son recibidas en otro. Es como si dijéramos que, caso de que existiera la blancura separada, sería infinita en cuanto a la razón de blancura, porque no estaría contraída a ningún sujeto; no obstante lo cual, su ser no sería infinito, porque está determinado a una naturaleza concreta. Y ésta es la razón de que se diga en el libro *De causis* que la inteligencia es «finita por arriba» por cuanto recibe el ser de algo superior a ella, e «infinita por abajo», en cuanto a que no es recibida en ninguna materia.

Quodl. III q.8; A. Martínez, o.c., p.869 nt.10; Gilson, *Le thomisme* p.225-244.233.237; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.689; Geiger, *La participation...* p.397; J. Durantel, *La notion de création dans Saint Thomas:* Ann. phil. chrét. (1912) 1-32; W. Schlössinger, *Die Stellung der Engel in der Schöpfung:* Jahrb. f. Phil. und Spek. Theol. XXXV p.451-485; Id., *Das Verhälthis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung:* ibid., XXVII p.158-208.

2384 Descoqs, *Theol. Nat.* II p.710.711.713.714 nt.1, 715; Id., *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.152-162; De Finance, *Etre et agir...* p.54 y nt.56.

CUESTION 63

De la maldad de los ángeles en cuanto a la culpa

Artículo 3

Si el diablo apeteció ser como Dios

2.385 Respuesta: No cabe duda que el ángel pecó apeteciendo ser como Dios. Pero esta expresión puede entenderse de dos maneras: o bien por modo de equiparación o por modo de semejanza. Del primer modo no pudo apetecer ser igual a Dios, porque sabía por conocimiento natural que esto es imposible, y además porque a su primer acto pecaminoso no precedió en él ningún hábito ni pasión que entorpeciese su virtud cognoscitiva en forma que errase en aquel caso concreto eligiendo lo imposible, como a veces nos ocurre a nosotros. Y aun cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario a su deseo natural de conservar su ser, que no conservaría si se convirtiese en otra naturaleza; y de aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como no desea el asno ser caballo, porque, si pasase al grado de la naturaleza superior, ya no sería él mismo. No obstante, aquí nos engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a sus condiciones accidentales, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto, imaginamos que puede apetecer un grado superior de naturaleza al cual no podría llegar a menos de dejar de ser lo que es. Ahora bien, es indudable que Dios excede al ángel, no en condiciones accidentales, sino en el grado de la naturaleza, que es también como un ángel excede a otro. Por consiguiente,

2385 *S. th.* II-II q.163 a.2; *In II Sent.* d.5 q.1 a.2; d.22 q.1 ad 2; III *C. G.* c.50-51.109; *De malo* q.16 a.3; Cayetano, o.c., V p.127s; Martínez, o.c., p.824-825.901ss; Ramírez, *De hominis beatitudine* II p.193.194.

es imposible que el ángel inferior, lejos de apetecer ser igual a Dios, apetezca siquiera ser igual al ángel superior.

Lo de apetecer ser como Dios por semejanza se puede entender a su vez de dos maneras. La primera, en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios, y el que de este modo apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios. Pero peca si aspira a ella por fuero de justicia, como si fuese debida a su esfuerzo y no a la acción divina.—Otra cosa es si alguno apeteciese ser semejante a Dios en lo que no es apto para semejarse a El, como, por ejemplo, el que apeteciese crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado, y de esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios. Y no porque apeteciese ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque de este modo hubiera querido su propio no ser, ya que ninguna criatura puede existir sino en cuanto participa del ser que Dios le comunica, sino que su deseo de ser semejante a Dios consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la virtud de su naturaleza...

CUESTION 75

En que trata del hombre, que está compuesto de sustancia espiritual y corporal, y en primer lugar de la esencia del alma

Artículo 2

Si el alma humana es una realidad subsistente

2.386 Respuesta: Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. No cabe duda que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás; como observamos en los enfermos cuya lengua está impregnada de bilis u otro humor amargo, que no pueden gustar el sabor de lo dulce y todo lo encuentran amargo. Si, pues, el principio de la intelección tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos, ya que cada cuerpo tiene una naturaleza determinada. Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo.

2.387 Es igualmente imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano corpóreo impediría también el conocimiento de todos los cuerpos; lo mismo que la presencia de un determinado color, no ya solamente en la pupila, sino en un recipiente de cristal, hace aparecer el líquido que contiene de ese mismo color.

2.388 Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obre según es. Y así no decimos que es el «calor» quien calienta, sino el objeto «caliente».—Luego el alma humana, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente.

2386-2388 *De pot.* q.3 a.9 a.11; *In De anima* III, lect.7; *De spirit. creat.* a.2; *De anima* a.1-14; Cayetano, o.c., V p.197-199; Ubeda-Purkiss, *Introducción al tratado del hombre,* en *Suma teológica* (BAC) III (2.°) p.83-86; Pham-Van-Long, *La spiritualité de l'âme humaine:* Laval théol. phil. 12 (1956) 152-174; H. D. Simonin, *Immatérialité et intellection:* Angel. 7 (1930) 460-486; J. M. R. Arias, *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma:* Est. fil. 1 (1951) 139-190; 2 (1953) 89-143; Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1966) p.154-155; J. P. Bledsoe, *Aquinas on the soul:* Laval théol. phil. 29 (1973) 273-289; J. Moreau, *L'homme et son âme selon Saint Thomas d'Aquin:* Rev. Phil. Lov. 74 (1976) 5-29; Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* III p.28.157.

Artículo 6

Si el alma humana es corruptible

2.389 Respuesta: Es preciso afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible.

2389-2392 *In II Sent.* d.19 a.1; *In IV Sent.* d.50 q.1 a.1; II *C. G.* c.79-81; *Quodl.* X q.3 a.2; *De anima* a.12; Cayetano, o.c., V p.204-206; Ubeda Purkiss, o.c., p.145-155; Gardeil, o.c., III p.159; R. Verardo, O. P., *Il*

De dos maneras, en efecto, puede ser destruida una cosa, a saber: en sí misma y de modo accidental. Pero es imposible que un ser subsistente sea producido o destruido de modo accidental, esto es, a consecuencia de ser producida o destruida otra cosa; pues la producción y destrucción de las cosas es correspondiente a su modo de ser, que por la producción lo adquieren y por la destrucción lo pierden. De ahí que lo que por sí mismo tiene el ser no puede ser producido ni destruido sino en razón de su propia naturaleza; en cambio, de lo que no subsiste por sí mismo, como los accidentes y las formas materiales, se dice que es producido o destruido por efecto de la generación o corrupción del compuesto.—Ahora bien, hemos visto que las almas de los irracionales no son subsistentes por sí mismas, sino sólo el alma humana. Por consiguiente, las almas de los irracionales se destruyen con sus cuerpos, mientras que el alma humana no puede ser destruida, a menos de serlo en sí misma.

2.390 Lo cual es absolutamente imposible, no sólo tratándose de ella, sino de cualquier ser subsistente que sea solamente forma. Pues lo que por esencia compete a una cosa es, evidentemente, inseparable de ella; y el ser le compete por esencia a la forma, que es acto. La materia adquiere el ser en acto por el hecho de adquirir la forma; y asimismo se destruye por el hecho de ser separada de ella. En cambio, es imposible que una forma se separe de sí misma. Por tanto, también lo es que la forma subsistente deje de existir.

2.391 Y aun en el caso de que, como dicen algunos, el alma estuviese compuesta de materia y forma, sería también necesario afirmar que es incorruptible. En efecto, donde no hay contrariedad no hay tampoco corrupción, ya que las producciones y corrupciones provienen de los contrarios y en ellos se verifican; de ahí que los cuerpos celestes, cuya materia no está sujeta a contrariedad, sean incorruptibles. Ahora bien, en el alma intelectiva no puede haber contrariedad alguna, ya porque recibe según su modo de ser, y las cosas en ella recibidas están exentas de contrariedad; ya también porque

problema dell'immortalità: Sapienza 2 (1949) 283-309; Sciacca, *Morte e immortalità* (Milano 1959); E. Bertola, *Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino:* Riv. Fil. neosc. 65 (1973) 248-302

los conceptos de cosas contrarias no son contrarios en el entendimiento, puesto que una misma es la ciencia de los contrarios. Por tanto, es imposible que el alma intelectiva sea corruptible.

2.392 Y como señal de esto puede servir el hecho de que todas las cosas desean naturalmente ser del modo que son. Ahora bien, el deseo de los seres cognoscitivos proviene de un conocimiento, y los sentidos no conocen más que lo actualmente existente y presente al sentido, mientras que el entendimiento conoce la existencia en absoluto y abstrayendo del tiempo. Por eso, todo el que posee entendimiento desea, naturalmente, existir siempre. Mas no se puede tener inútilmente un deseo natural. Luego toda substancia intelectual es incorruptible.

CUESTION 76

De la unión del alma con el cuerpo

Artículo 1

Si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma

2.393 Respuesta: Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano. En efecto, lo primero en virtud de lo cual

2392 Siwek, *Psychologia metaphysica* (Romae [7]1965) p.525.

2393-2405 Ubeda Purkiss, o.c., p.193-194.

2393-2399 II *C. G.* c.57.58.68; *In De anima* II, lect.4; III, lect.7; *De spirit. creat.* a.2; *De anima* a.1; *De unitate intellectus* c.1; Cayetano, o.c., V p.210 215; A. Ple, O. P., *Saint Thomas et la psychologie contemporaine:* Angel. 5 (1974) 419-472; A. Caturelli, *La antropología y sus problemas en Santo Tomás de Aquino.* Congresso internaz... p.355-377; *L'anthropologie de Saint Thomas.* Conférences organisées par la Faculté de théol. et de la Soc. de Fribourg à l'occasion du 700 annivers. de la mort. de S. Thomas d'Aquin, publiées par N. A. Luyten (Friburg 1974); R. Bernath, *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologische Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin* (Bonn 1969); G. F. Kreyche, *The soul-body problem in St. Thomas:* New Schol. 46 (1972) 466-484; G. Giannini, *L'unione sostanziale dell'anima con il corpo:* Doctor Communis 11 (1958) 200-222; Rahner, *Geist in Welt* p.212 (vers. esp. p.283s); G. Trapp, *Humanae animae competit uniri corpori. Überlegungen zu einer Philosophie des menschlichen Ausdrucks:* Schol 27 (1952) 382 399.

2393 Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.80.

obra un ser es la forma del ser al cual se atribuye la operación; así como lo primero en virtud de lo cual sana el cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea una forma para el cuerpo, y la ciencia para el alma. Y la razón de esto es porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por consiguiente, obra en virtud de aquello que hace que esté en acto. Ahora bien, es indudable que lo primero que hace que el cuerpo viva es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se manifiesta por distintas operaciones, lo primero en virtud de lo cual ejecutamos cada una de estas operaciones vitales es el alma. Y, efectivamente, el alma es lo primero en virtud de lo cual nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente; y también es lo primero en virtud de lo cual entendemos. Por tanto, este principio en virtud del cual primeramente entendemos, llámese entendimiento o alma intelectiva, es la forma del cuerpo humano.—Tal es la demostración dada por Aristóteles.

2.394 Y si alguien se empeña en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, debería indicar el modo por el cual el entender es una acción de este hombre concreto, ya que cada uno experimenta ser él mismo el que entiende. Tres maneras hay, según el Filósofo, de atribuir la operación a un ser. Así, se dice de una cosa que mueve u opera, bien con todo su ser, que es como el médico cura; o mediante una parte de él, como el hombre ve por los ojos; o a través de algo accidental, como al decir que lo blanco edifica, por ocurrir incidentalmente que es blanco el constructor. Ahora bien, cuando decimos que Sócrates o Platón entienden, es evidente que no se lo atribuimos de modo accidental, puesto que se lo atribuimos en cuanto que son hombres, lo que se predica en ellos esencialmente. Por tanto, o bien es necesario sostener que Sócrates entiende mediante todo su ser, que es lo que pensó Platón al suponer que el hombre es el alma intelectiva, o bien que el entendimiento es una parte de Sócrates. Mas lo primero, como anteriormente hemos probado, es inadmisible, porque uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente; y puesto que no es posible

2394 Siwek, o.c., p.566; Trapp, o.c., p.382-399.

sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre. De donde se sigue que el entendimiento por el que Sócrates entiende es parte de Sócrates, y de tal manera que esté de algún modo unido a su cuerpo.

2.395 No queda en pie, pues, más que la solución de Aristóteles: que cada hombre entiende porque su forma es el principio intelectivo. De modo que por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectivo se une al cuerpo como forma.

2.396 Y esto mismo puede deducirse analizando la naturaleza de la especie humana. En efecto, la naturaleza de cada ser se manifiesta por su operación. Mas la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es la de entender, ya que por ella trasciende a todos los animales. De aquí que Aristóteles haga consistir en ella, como en la más propia del hombre, su última felicidad. Por tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de esta operación. Ahora bien, a los seres les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

2.397 Adviértase, sin embargo, que, cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades elementales. Y cuanto mayor va siendo la nobleza de las formas, tanto más sobrepuja su poder al de la materia elemental; y así el alma vegetativa sobrepuja a la forma de un metal, y el alma sensitiva a la vegetativa. Pero el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene una facultad y operación en la cual en modo alguno participa la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.

2.398 Y téngase en cuenta que, si alguien supone al alma compuesta de materia y forma, en modo alguno puede afirmar

2395 Aristóteles, *De anima* II c.2 (414 a 12) *(Los filósofos antiguos* n.578).
2396 Siwek, *Psychologia metaphysica* p.568-569.
2396 Aristóteles, *Eth.* X c.7 (1177 a 17) *(Los filósofos antiguos* n.808).

que sea forma del cuerpo. Porque, como la forma es acto y la materia es un ser en pura potencia, no hay manera de que lo compuesto de materia y forma pueda ser en su total entidad forma de otra cosa. Y si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo por ella informado sería, como ya dejamos dicho, «lo primeramente animado».

2.399 6. El estar unido al cuerpo le compete esencialmente al alma, como le corresponde esencialmente al cuerpo leve el mantenerse en lo alto. Y de igual manera que el cuerpo ligero continúa siendo leve cuando se le aparta de su lugar propio, aunque con aptitud e inclinación a ocuparlo, así también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse a él.

Artículo 3

Si, además del alma intelectiva, hay en el hombre otras almas esencialmente diferentes de ella

2.400 RESPUESTA: Sostenía Platón que en un mismo cuerpo, e incluso en sus diferentes órganos, había diversas almas, a las cuales atribuía las diferentes operaciones vitales, diciendo que la fuerza nutritiva residía en el hígado; la concupiscible, en el corazón, y la cognoscitiva, en el cerebro.

Aristóteles rechaza esta opinión en cuanto a las partes del alma que para sus operaciones se valen de órganos corporales, fundado en el hecho de que en los animales que viven después de seccionados se observan en cada una de las partes las distintas operaciones del alma, como la sensibilidad y el apetito. Lo que no sucedería si los distintos principios de operación del alma, que se suponen esencialmente diversos,

2400-2405 II *C. G.* c.58; *De pot.* q.3 a.9 ad 9; *De spirit. creat.* a.3; *Quodl.* II q.5; *De anima* a.11; CAYETANO, o.c., V p.222s; G. THERY, O. P., *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielie:* Rev. de Phil. (1930) 660-689; H. VIECCHERELLO, *The plurality of forms: The psychological problem* (Paterson 1933); DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.97 nt.1, 101.

2400 J. SOUILHÉ, *De Platonis doctrina circa animam* (Romae 1932); SIWEK, o.c., p.574; C. E. M. JOAD, *Plato's theory of form and modern physics:* Philosophy (1933) 142-154.

estuviesen distribuidos por las distintas partes del cuerpo. Sin embargo, en cuanto al alma intelectiva parece haber dejado en duda si su separación con respecto a las demás partes del alma es «sólo conceptual» o también «en cuanto al lugar».

Podría, sin duda, sostenerse la opinión de Platón con tal de suponer, como él supone, que el alma está unida al cuerpo no como forma, sino como motor. Ya que ningún inconveniente se sigue de que un mismo móvil sea movido por distintos motores, sobre todo en sus diversas partes.

2.401 Pero, si suponemos que el alma se une al cuerpo como forma, parece de todo punto imposible que en un mismo cuerpo haya muchas almas esencialmente distintas. Lo que se puede probar por tres razones.

En primer lugar, porque el animal cuyas almas fuesen muchas no sería esencialmente uno. En efecto, nada es esencialmente uno sino en virtud de la forma única por la que tiene el ser, puesto que del mismo modo se tiene el ser que la unidad; por eso las realidades que deben su denominación a formas diversas no son esencialmente unas: por ejemplo, hombre blanco. Si, pues, el hombre, en virtud de una forma, a saber, el alma vegetativa, tuviese el vivir, y en virtud de otra, o sea, del alma sensible, el ser animal, y de una tercera, el alma racional, el ser hombre, se seguiría que no es esencialmente uno. Así argumenta también Aristóteles contra Platón, diciendo que, si la idea de animal y la de bípedo fuesen distintas, animal bípedo no constituiría unidad absoluta. Y en otro lugar, contra quienes sostienen que en un mismo cuerpo existen distintas almas, pregunta «qué es lo que las contiene», o sea, qué es lo que las establece en una sola unidad. Y no se puede responder que se unen por la unidad del cuerpo, pues más bien el alma contiene al cuerpo y le hace uno que no al contrario.

2.402 En segundo lugar, se demuestra esta imposibilidad por el modo de predicación. En efecto, los predicados tomados de distintas formas se predican unos de otros de modo accidental cuando éstas no están relacionadas entre sí, como al decir que lo blanco es dulce; si lo están, la predicación es

2401 FUETSCHER, *Acto y potencia* p.264-265.
2402 GEIGER, *La participation*... p.142 nt.3, 246 nt.3, 254 nt.2.

necesaria, conforme al segundo modo de predicación «esencial», pues el sujeto entra en la definición del predicado. Así, debido a que el color presupone la superficie, si decimos que la superficie de un cuerpo está pintada, tendremos el segundo modo de predicación esencial.—Por tanto, si la forma por la cual un ser se dice animal es distinta de aquella por la que se dice hombre, se seguiría, o que uno de estos atributos no se puede predicar del otro, a no ser accidentalmente, en el supuesto de que estas dos formas no estén ordenadas la una a la otra; o se tendrá el segundo modo de predicación «esencial» si una de las almas procede de la otra. Ambas cosas son evidentemente falsas, pues «animal» se predica del hombre esencialmente y no de modo accidental, y «hombre» no entra en la definición de animal, sino viceversa. Luego es preciso que la forma que hace a una cosa ser animal y la que la hace ser hombre sean una misma; de lo contrario, el hombre no sería verdaderamente animal como lo es, de modo que «animal» se predique de él esencialmente.

2.403 En tercer lugar, se desprende esta imposibilidad del hecho de que, cuando una operación del alma es intensa, estorba a otra. Lo cual de ningún modo sucedería si el principio de las operaciones no fuese esencialmente uno.

2.404 Por consiguiente, se ha de decir que el alma sensitiva, la intelectiva y la vegetativa son en el hombre numéricamente la misma. Cómo sea esto, fácilmente se advierte reflexionando sobre las diferencias de las especies y de las formas. En efecto, observamos que las especies y las formas difieren entre sí por su mayor o menor perfección; así, en el orden natural, los seres animados son más perfectos que los inanimados; los animales, más perfectos que las plantas, y el hombre, más que los animales; y aun dentro de estos géneros hay diversos grados. Por eso compara Aristóteles las especies de las cosas a los números, que varían de especie por la adición o sustracción de una unidad; y en otro lugar compara las diversas almas a las especies de figuras, en las cuales unas contienen a otras, como el pentágono contiene al cuadrilátero y le excede.—Así, pues, el alma intelectiva contiene virtualmente

2404 Siwek, o.c., p.576 (bibliogr. p.581 nt.).

cuanto hay en el alma sensitiva de los irracionales y en la vegetativa de las plantas. Por consiguiente, así como una superficie pentagonal no tiene una figura de cuadrilátero y otra de pentágono, ya que la primera sería superflua al estar contenida en el pentágono, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino por razón de una sola y la misma.

2.405 4. No es preciso que a los diversos conceptos o intenciones lógicas, propias de nuestro modo de entender, correspondan en la naturaleza objetos distintos, pues el entendimiento puede concebir una misma cosa de distintos modos. Y puesto que, según hemos dicho, el alma intelectiva posee virtualmente al alma sensitiva y la rebasa, puede la razón concebir separadamente lo propiamente sensitivo como algo imperfecto y material; y como lo encuentra común al hombre y a los demás animales, establece con ello el concepto de género. En cambio, aquello en lo cual el alma intelectiva sobrepuja a la sensitiva, lo considera como forma y completivo, y con ello establece la diferencia específica del hombre.

CUESTION 77

De lo relativo a las potencias en general

Artículo 1

Si la misma esencia del alma es su potencia

2.406 Soluciones: 5. Si se toma el accidente en cuanto opuesto a la sustancia, no puede darse medio entre la sustancia y el accidente, porque se oponen como la afirmación y negación; es decir, uno está en el sujeto y otro no. Así, no siendo la potencia del alma su misma esencia, ha de ser accidente, y se la coloca en la segunda especie de cualidad.—Si se toma, en cambio, el accidente como perteneciente a uno de los cinco universales, puede darse un medio entre la sustancia y el acci-

2405 Fuetscher, *Acto y potencia* p.41-42.
2406 *S. th.* I q.54 a.3; *In I Sent.* d.3 q.4 a.2; *Quodl.* X q.3 a.1; *De spirit. creat.* a.11; *De anima* a.12; Cayetano, o.c., V p.238-239.

dente, porque a la sustancia pertenece lo que es esencial a la cosa; lo que está fuera de la esencia no puede ser llamado accidente, sino solamente aquello que no es causado por los principios esenciales de la especie. «El propio» no pertenece a la esencia de las cosas, sino que es causado por los principios esenciales de la especie; de ahí que sea el medio propiamente dicho entre la esencia y el accidente. Y de este modo podemos decir que las potencias del alma son un medio entre la sustancia y el accidente, como propiedades naturales del alma.

CUESTION 79

De las potencias intelectivas

Artículo 8

Si la razón es potencia distinta del entendimiento

2.407 RESPUESTA: La razón y el entendimiento no pueden ser en el hombre potencias distintas; lo que claramente se echará de ver si se consideran sus respectivos actos. En efecto, entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible; raciocinar, en cambio, es discurrir de un concepto a otro concepto para conocerla. Por eso los ángeles, que por su modo natural de ser poseen un conocimiento perfecto de la verdad inteligible, no tienen necesidad de discurrir de una noción a otra, sino que, como dice Dionisio, perciben la verdad de las cosas directamente y sin discurso. Los hombres, por el contrario, como él mismo dice, llegan al conocimiento de la verdad inteligible pasando de un concepto a otro; por lo cual se les llama racionales. Está claro, por tanto, que el raciocinar con respecto al entender es como el moverse con respecto al reposar o como el adquirir es al poseer: lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del ser perfecto. Y puesto que

2407 *In III Sent.* d.35 q.2 a.2 q.a.1; *De verit.* q.15 a.1; CAYETANO, o.c., V p.275; UBEDA PURKISS, o.c., p.281-282; PÉGHAIRE, *Intellectus et Ratio selon Saint Thomas d'Aquin* p.1936; LONERGAN, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.54.63.146; GEIGER, *La participation...* p.232 nt.2; GILSON, *Le thomisme* p.297; DESCOQS, *Theol Nat.* I p.35 nt.1, 564*c*) 597; HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.145-146.

el movimiento parte siempre de la inmovilidad y termina en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, cuando sigue un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades de inmediato entendidas, que son los primeros principios, para volver después, por vía de juicio resolutorio, a comprobar con esos mismos principios las verdades halladas.

Ahora bien, es indudable que el reposo y el movimiento no se reducen a potencias diversas, sino a una y la misma potencia, incluso en los seres naturales, puesto que en virtud de un mismo principio se mueve localmente una cosa y permanece quieta en un lugar. Con mucha mayor razón, por tanto, en virtud de una misma potencia entendemos y raciocinamos. Y así queda claro que el entendimiento y la razón son en el hombre una misma potencia.

CUESTION 82

De la voluntad

Artículo 3

Si la voluntad es potencia más excelente que el entendimiento

2.408 RESPUESTA: La superioridad de una cosa con relación a otra puede considerarse en dos aspectos: «absoluta» y «relativamente». Una cosa es en absoluto tal por lo que es en sí misma, y relativamente tal por comparación a otra.—Pues bien, si el entendimiento y la voluntad se consideran en sí mismos, el entendimiento es más excelente, como se desprende de la mutua comparación de sus objetos. En efecto, el objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad, toda vez que el objeto del entendimiento es la razón misma

2408-2409 *S. th.* I-II q.26 a.6 ad 1; *In II Sent.* d.25 a.2 ad 4; *De verit.* q.22 a.11; III *C. G.* c.26; CAYETANO, o.c., V p.299-302; UBEDA PURKISS, o.c., p.338s; SIWEK, *Psychologia metaphysica* p.429; P. PARENTE, *Il primato dell'amore e San Tommaso d'Aquino:* Acta Acad. Rom. S. Thomae 10 (1945) 197-229; J. AVER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus* (München 1938); DE FINANCE, *Etre et agir...* p.24.25.339-341; GILSON, *Le thomisme* p.342; GARDEIL, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* III p.142-144.

de bien apetecible, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Ahora bien, cuanto una cosa es más simple y abstracta, tanto más noble y elevada es en sí misma. Por lo tanto, el objeto del entendimiento es más excelente que el de la voluntad. Y como la naturaleza de una potencia depende de la ordenación a su objeto, síguese que la inteligencia de suyo y en absoluto es más excelente y noble que la voluntad.

2.409 En cambio, relativa y comparativamente, la voluntad es a veces más excelente que la inteligencia, a saber: cuando el objeto de la voluntad está en una realidad más noble que el objeto del entendimiento. De igual modo que podemos decir que el oído es en cierto aspecto más noble que la vista, en cuanto que la cosa sonora percibida es más perfecta que la realidad sujeto del color, si bien éste es más noble y más simple que el sonido. Como más arriba se dijo, la acción de entender consiste en que la formalidad o concepto de la cosa conocida se encuentre en el cognoscente; en cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia la cosa tal como es en sí. Por eso dice el Filósofo que «el bien y el mal», que son el objeto de la voluntad, «están en las cosas; lo verdadero y lo falso», que son el objeto del entendimiento, «están en la mente». Por tanto, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por esto es preferible amar a Dios que conocerle; y viceversa: mejor es conocer las cosas corporales que amarlas. No obstante, el entendimiento es en absoluto más noble que la voluntad.

CUESTION 84

Cómo el alma, unida al cuerpo, entiende las cosas corporales, que le son inferiores

Artículo 1

Si el alma conoce intelectualmente los cuerpos

2.410 Respuesta: Diremos, para esclarecer esta cuestión, que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas pensaron que nada existía en el mundo sino los cuerpos. Y como veían que todos los cuerpos eran móviles y los creían en un continuo fluir, opinaron que ninguna certeza podíamos tener acerca de la verdad de las cosas; pues lo que está en continuo fluir no puede ser aprehendido con certeza, ya que desaparece antes de que sea juzgado por la mente. Así, Heráclito, como refiere Aristóteles, decía que «no es posible tocar dos veces el agua de un río en movimiento».

2.411 Más adelante, Platón, para poner a salvo la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, admitió, además de estos seres corporales, otro género de seres exentos de materia y movimiento, que llamó «especies» o «ideas», por participación de las cuales cada una de las realidades singulares y sensibles presentes se dicen hombre o caballo u otra cosa cualquiera. Y afirmaba, en consecuencia, que las ciencias, las definiciones y cuanto respecta al acto del entendimiento, no hace referencia a estos cuerpos sensibles, sino a aquellos seres inmateriales y separados, de tal forma que el alma no entiende los seres corpóreos, sino sus especies separadas.

2.412 Pero esto resulta falso por un doble motivo. Primeramente, porque, siendo aquellas especies inmateriales e inmóviles, se excluiría de las ciencias el conocimiento del movi-

2410-2422 Ubeda Purkiss, o.c., p.369-375; Lonergan, o.c., p.173 nt.144.
2410-2415 *De verit.* q.10 a.4; Cayetano, o.c., V p.314-315; Gilson, *L'être et l'essence* p.24-38; Geiger, *La participation*... p.85.88.107 nt.1; Gardeil, o.c., p.83-84; Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin* p.233 nt.1.
2410 Descoqs, *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.118.

miento y de la materia (que es lo propio de la ciencia natural) y la demostración por las causas agentes y materiales.—En segundo lugar, porque resulta ridículo que, para lograr el conocimiento de las cosas que nos están presentes, pongamos como medio otras realidades distintas substancialmente de aquéllas, puesto que difieren de ellas en el ser; de modo que, aun conocidas esas substancias separadas, no por ello podríamos formar juicio de las sensibles.

2.413 En esto parece que se desvió Platón de la verdad; porque, juzgando que todo conocimiento se verifica mediante una cierta semejanza, creyó que la forma de lo conocido está necesariamente en el cognoscente de igual modo que en el objeto conocido. Comprendió que la forma de la realidad entendida está en el entendimiento de un modo universal, inmaterial e inmóvil; lo que aparece claro por la misma operación del entendimiento, que entiende de manera universal y con una cierta necesidad, y el modo de la acción es proporcionado al modo de la forma del agente. Por eso estimó que las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de igual modo, es decir, de modo inmaterial e inmóvil.

2.414 Pero no es preciso esto, pues vemos que aun en las mismas realidades sensibles la forma está de modo diverso en unas y en otras; por ejemplo, en una la blancura es más intensa y en otra más débil; en una está unida a lo dulce, en otra existe sin ello. Y, de la misma manera, la forma sensible está de modo diverso en la realidad exterior al alma y en el sentido, que recibe las formas de los objetos sensibles sin la materia; por ejemplo, el color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles de modo inmaterial e inmóvil, conforme a su naturaleza propia, pues lo recibido está en quien lo recibe según el modo de ser de éste.—Debemos concluir, por tanto, que el alma conoce los cuerpos por el entendimiento con un conocimiento inmaterial, universal y necesario.

2.415 3. Todo movimiento supone algo inmóvil: cuando es la cualidad lo que se muda, queda inmóvil la substancia,

2413 Lonergan, o.c., p.172-173; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.684.
2415 Van Steenberghen, *Épistémologie* (Louvain [2]1947) p.157s; Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.149.312.

y cuando lo es la forma substancial, permanece invariable la materia. Aun en las realidades mudables existen relaciones inmutables; así, aunque Sócrates no siempre esté sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado, permanece en un determinado lugar. Por eso nada impide que haya una ciencia inmutable de cosas mudables.

Artículo 5

Si el alma intelectiva conoce las cosas materiales en las razones eternas

2.416 Respuesta: Al preguntarnos, por tanto, si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, debemos responder que una cosa se conoce en otra de dos maneras. Una, como en objeto ya conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. Y de este modo no puede el alma en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas; así conocen las cosas, en cambio, los bienaventurados, que ven a Dios y todas las cosas en Dios.—Puede también una cosa ser conocida en otra como en su principio de conocimiento: como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos mediante su luz. Y en este sentido es necesario afirmar que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas. Por esto escribe el Salmista: «Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?» A lo cual responde: «Sellada está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro» (Sal 4,6-7). Que es como decir: En virtud del sello de la luz divina en nosotros, se nos dan a conocer todas las cosas.

2416 *S. th.* q.12 a.11 ad 3; *De verit.* q.8 a.7 ad 13; q.10 a.6-8; Cayetano, o.c., V p.322-323; Garrigou-Lagrange, *Dieu...* p.310 nt.1; Sylv. Ferrar., *Comm. in Contra Gentes* II c.84; Gilson, *Le thomisme* p.302; D'Izzalini, *Il principio intellettivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino* (Anal. Greg. XXXI, Romae 1943) p.120.157.169; A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas* (Museum Lessianum, Brugges-Paris [2]1954) p.59.260; Geiger, *La participation...* p.305; Lonergan, o.c., p.85.75.173; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.92.123-134; Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, III p.85.
2416 San Agustín, *De Trinit.* IV c.16; *Octog. trium quaest.* nt.28.

Sin embargo, como además de la luz intelectual necesitamos, para conocer las cosas materiales, de las especies inteligibles, que nos vienen de los objetos mismos, síguese que no conocemos las cosas materiales por sólo la participación de las razones eternas, al modo como decían los platónicos que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia. Por ello dice San Agustín: «¿Acaso porque los filósofos demuestren palmariamente que todo lo temporal fue hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas o deducir de ellas cuántas son las especies de animales y cuáles los principios germinales de cada uno? ¿No acudieron más bien a la historia de lugares y épocas?»

Y que San Agustín no entendió que todas las cosas nos son conocidas «en las razones eternas o en la verdad inmutable» en el sentido de que viésemos las mismas razones eternas, está claro por lo que en otra parte dice: «No toda ni cualquier alma racional es considerada apta para esta visión» —es decir, las de las razones eternas—, «sino la que fuere santa y pura», como son las almas de los bienaventurados.

Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

Artículo 6

Si el conocimiento intelectual proviene de las cosas sensibles

2.417 Respuesta: Sobre esta cuestión hubo entre los filósofos tres opiniones. Demócrito estableció, según refiere San Agustín, que «la única causa de cada uno de nuestros conocimientos consiste en que vengan y entren en nuestras almas las imágenes de los cuerpos en que pensamos». Y Aristóteles también dice que, según Demócrito, el conocimiento se verifica por «imágenes y emanaciones».—El fundamento de esta opinión está, como dice Aristóteles, en que tanto Demócrito como los antiguos naturalistas no establecían diferencia entre el entendimiento y el sentido. De aquí que, como el sen-

2417-2420 *De verit.* q.10 a.6; q.19 a.1; *Quodl.* VIII q.2 a.1; *De anima* a.15; Cayetano, V p.324; D'Izzalini, o.c., p.132.148.155.157; Rahner, *Geist in Welt* p.4 nt.; Fuetscher, *Acto y potencia* p.239; Lonergan, o.c., p.154.

tido es inmutado por el objeto sensible, creyeron, en consecuencia, que todos nuestros conocimientos se verificaban por solo esta inmutación producida por las cosas sensibles. La cual, según Demócrito, se realiza por emanaciones de imágenes.

2.418 Platón, en cambio, distinguía el entendimiento de los sentidos, siendo aquél una facultad inmaterial que para su acto no se servía de ningún órgano corporal. Y como lo incorpóreo no puede ser inmutado por lo corporal, dedujo que el conocimiento intelectual no se verifica por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por participación de las formas inteligibles separadas, según ya dijimos. También dotó a los sentidos de cierta virtualidad propia, por lo cual ni ellos mismos, al ser como una facultad espiritual, son inmutados por los objetos sensibles, que sólo afectan a los órganos sensoriales, por cuya alteración es excitada de alguna manera el alma en orden a formar en sí misma las especies de los objetos sensibles. Y a esta opinión parece aproximarse San Agustín cuando dice que «no es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo, del cual se sirve como de mensajero para formar en sí misma lo que de fuera se le notifica». Así, pues, según la doctrina de Platón, ni el conocimiento intelectual procede del sensible, ni siquiera el sensible procede totalmente de los objetos sensibles; sino que éstos excitan al alma sensitiva a sentir, y, a su vez, los sentidos estimulan al alma intelectiva a entender.

2.419 Aristóteles, por su parte, tomó un camino intermedio. Admite, con Platón, que el entendimiento es distinto del sentido; pero el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga en ella el cuerpo; de modo que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. Y lo mismo afirma de todas las operaciones de la parte sensitiva. Mas, no habiendo inconveniente en que los objetos sensibles que se hallan fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto, Aristóteles conviene con Demócrito en que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos

2419 Gardeil, o.c., III p.85-86; Rebollo, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.150-152.
2419 *S.th.* q.79 a.3.4; Aristóteles, *De anima* III c.4 (427b 6-14)(*Los filósofos antiguos* n.590).

sensibles en el sentido, no a modo de emanación, como decía Demócrito, sino mediante una operación. Demócrito, en efecto, suponía que todas las acciones son debidas a la movilidad de los átomos.—Aristóteles afirmaba que el entendimiento ejecuta su operación sin intervención del cuerpo. Nada corpóreo puede influir en un ser incorpóreo. Por eso, según Aristóteles, no basta la mera impresión de los cuerpos sensibles para que se produzca la operación intelectual, sino que se requiere algo más noble, porque, como él mismo dice, «el agente es más noble que el paciente». Pero no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como afirmaba Platón; sino en cuanto que un agente superior y más noble, que llama entendimiento agente, y del cual ya hemos hablado, hace, mediante la abstracción, inteligibles en acto las imágenes recibidas por los sentidos.

2.420 Resulta de aquí, por tanto, que la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que concierne a las imágenes. Pero como éstas no pueden inmutar al entendimiento posible, sino necesitan del entendimiento agente para hacerse inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien en cierto modo materia de la causa.

Artículo 7

Si el entendimiento puede entender en acto por medio de las especies inteligibles que en sí tiene, sin necesidad de recurrir a las imágenes

2.421 RESPUESTA: Es imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía. De lo cual tenemos un doble indicio. Primeramente, porque, siendo el entendimiento una facultad que no se vale de órgano corporal, en modo alguno sería impedido su acto por la lesión de un órgano corpóreo si no necesitase para su ejercicio del acto de otra facultad que se sirve de tales órganos. Ahora bien, las potencias que se sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y demás facultades de la parte sensitiva. Luego no cabe duda que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por vez primera adquiere un conocimiento, sino también en la utilización posterior del conocimiento ya adquirido, se requiere el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Así observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede a los dementes, o el de la memoria, como ocurre en los que están sumidos en letargo, no puede el hombre entender en acto ni aun las cosas cuya ciencia había previamente adquirido.—En segundo lugar, porque todos pueden experimentar en sí mismos que, cuando se quiere entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que poder contemplar, por así decirlo, lo que nos proponemos entender. Y por eso también, cuando queremos hacer comprender a otro una cosa, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entenderla.

2.422 La razón de ello está en que la potencia cognoscitiva guarda proporción con el objeto cognoscible. Por eso el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, tiene por objeto propio la substancia inteligible separada del cuerpo, y mediante ella conoce los objetos materiales. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal, y mediante la naturaleza de las cosas visibles alcanza también algún conocimiento de las invisibles. Ahora bien, es esencial a la naturaleza visible el existir en un individuo que no es tal sin materia corpórea, como es esencial a la natu-

2420 GILSON, *Le thomisme* p.305.

2421-2422 *S. th.* I q.89 a.1; *In II Sent.* d.20 q.2 a.2 ad 3; *In III Sent.* d.31 q.2 a.4; *De verit.* q.10 a.2 ad 7; a.8 ad 1; q.19 a.1; II *C. G.* c.73.81; *De memoria et reminiscentia,* lect.3; CAYETANO, o.c., V p.326-328; GARDEIL, o.c., III p.86.87.114.115; RAHNER, *Geist in Welt* p.169-209; vers. esp. p.235-282; HAYEN, *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin* p.197-200.223 nt.4; LONERGAN, *La notion de verbe dans les ècrits de Saint Thomas d'Aquin* p.30.31.218.219.220; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.785 nt.; I p.110; SLADECZEK, *Die intellectuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin:* Schol. 1 (1926) 184-215; ID., *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge entwickelt aus der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas von Aquin:* Schol. 1 (1926) 573-578; DE VRIES, *Pensar y ser* p.207-211.

2421 GEIGER, o.c., p.331; LONERGAN, o.c., p.27-30.

2422 LONERGAN, o.c., p.28.157.164.166.173; D'IZZALINI, o.c., p.136.

raleza de la piedra el existir en esta piedra, y a la del caballo en este caballo, etc. Por tanto, no se pueden conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto. Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía, a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular.—En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de las cosas singulares, como quieren los platónicos, no habría necesidad de que nuestro entendimiento recurriese siempre a las imágenes para entender.

CUESTION 85

Del modo y orden de la intelección

Artículo 1

Si nuestro entendimiento conoce las realidades corpóreas y materiales por abstracción de las imágenes de la fantasía

2.423 RESPUESTA: Según ya dijimos, el objeto cognoscible guarda proporción con la facultad cognoscitiva. Ahora bien, hay tres grados en la facultad cognoscitiva. Existe, en efecto, una facultad, el sentido, que es acto de un órgano corporal. Por eso el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal. Y como esta materia es principio de individuación, por eso las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades particulares.—Hay

2423-2430 UBEDA PURKISS, o.c., p.407-412.

2423-2429 *S. th.* I q.12 a.4; q.84 a.7; II *C. G.* c.77; *In II Met.*, lect.2; CAYETANO, o.c., V p.332-333; LONERGAN, o.c., p.164-176; RAHNER, o.c., p.4 nt.

2423 GILSON, *Le thomisme* p.306-307; LONERGAN, o.c., p.154.164.171.172; D'IZZALINI, o.c., p.133; GEIGER, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas:* Rev. sc. phil. théol. 31 (1947) 3-40; J. D. ROBERT, *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon Saint Thomas d'Aquin:* Div. Thom. (Pi.) 24 (1947) 206-222; REBOLLO, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás de Aquino* p.158.183.204.207.

otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida en modo alguno a la materia corpórea; tal es el entendimiento angélico. El objeto de esta facultad cognoscitiva es, en consecuencia, la forma subsistente sin materia; pues aunque conozca las realidades materiales, es viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo o en Dios.—El entendimiento humano ocupa un grado intermedio; pues no es acto de ningún órgano corporal; pero, en cambio, es una facultad del alma, que, como ya probamos, es forma de un cuerpo. Y por eso le es propio el conocimiento de forma que existe individual en la materia corporal, aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales.

2.424 Platón, en cambio, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no a que está de algún modo unido a un cuerpo, afirmó que su objeto son las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las realidades abstractas, según ya notamos.

2.425 SOLUCIONES: 1. Hay dos maneras de abstraer. Una, a modo de composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. Otra, a modo de consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Abstraer, pues, del primer modo con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer del segundo modo, como claramente se observa en el orden sensible. Si, en efecto, pensamos o decimos que el color de un cuerpo no es inherente a él o está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propie-

2425 HAYEN, o.c., p.195-199; LONERGAN, o.c., p.175; D'IZZALINI, o.c., p.133; FUETSCHER, *Acto y potencia* p. 243-245; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.684; REBOLLO, o.c., p.167-169; SLADECZEK, o.c., p.191.192.194.

dades sin hacer referencia a la fruta en que se encuentra, o expresamos de palabra lo que de este modo entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión; pues la manzana no pertenece a la esencia del color, y, por tanto, ningún inconveniente hay en que consideremos éste sin atender para nada a aquélla.—De igual manera, lo que pertenece a la esencia específica de cualquier objeto material, como una piedra, un hombre o un caballo, puede ser considerado sin sus principios individuales, los cuales no forman parte de su esencia. Y en esto consiste el abstraer lo universal de lo particular o la especie inteligible de las imágenes, es decir, en considerar la naturaleza específica independientemente de los principios individuantes representados por las imágenes.

2.426 Por tanto, cuando se afirma que está en error el entendimiento que conoce una cosa de modo distinto a como es, se enuncia una verdad si la expresión «de modo distinto» se refiere al objeto entendido, pues es falso el entendimiento cuando entiende una cosa de manera distinta a como es. Por eso estaría en error el entendimiento que abstrajese de la materia la especie de piedra de modo que entendiese que no está en la materia, como afirmaba Platón.—Pero no es verdad si la expresión «de modo distinto» se refiere al sujeto que entiende. Pues no hay error en que su modo de ser al entender sea distinto del modo de ser de la realidad existente, ya que lo entendido está en quien lo entiende inmaterialmente, conforme al modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de las cosas materiales.

2.427 2. Creyeron algunos que la especie del objeto natural es solamente la forma, y que la materia no es parte de la especie. Pero, según esto, no entraría la materia en la definición de los seres naturales. Hay que distinguir más bien dos clases de materia, a saber, la común y la determinada o individual. Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos. Pues bien, el entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. Así abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos que, como dice el Filósofo, no pertenecen a la esencia de la especie, sino son partes del individuo, no entrando, por lo mismo, en su noción esencial. No puede el entendimiento, en cambio, abstraer la especie de hombre de la carne y de los huesos.

2426 Rebollo, o.c., p.200-203.202; Descoqs, o.c., p.684.
2427-2429 Geiger, o.c., p.315ss; Descoqs, *Inst. met. gen.* p.23s, 25 nt.; Sladeczek, o.c., p.201; Rahner, *Geist in Welt* p.132-142; vers. esp. p.191-203; Gardeil, o.c., III p.157.
2427 Lonergan, o.c., p.40.126.150; Rahner, o.c., p.134; vers. esp. p.192; Rebollo, o.c., p.167.170.171.

2.428 Sin embargo, el entendimiento puede abstraer las especies matemáticas no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común; aunque no de la materia inteligible común, sino solamente de la individual. Se llama, en efecto, materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza, la blandura, etc.; y materia inteligible a la substancia en cuanto sujeto de la cantidad. Ahora bien, no cabe duda de que la cantidad le sobreviene a la substancia antes que las cualidades sensibles. Por eso las cantidades—como números, dimensiones y figuras, que son sus límites—pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraerlas de la materia sensible; mas no pueden concebirse sin referencia a la substancia sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, no es preciso la referencia a esta o aquella substancia; lo que equivale a abstraerlas de la materia inteligible individual.

2.429 Por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las substancias inmateriales.—Y como Platón no tuvo en cuenta el doble modo de abstracción que establecimos, afirmó ser en la realidad abstractas cuantas cosas dijimos pueden ser abstraídas por el entendimiento.

2428 Lonergan, o.c., p.163.164.41 nt. 188.172.
2429 Lonergan, o.c., p.42.

Artículo 2

Si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección

2.430 SOLUCIONES: 2. La expresión «lo entendido en acto» incluye dos cosas, a saber: el objeto entendido y el acto mismo de entender. Y de igual modo, la expresión «el universal abstraído» incluye otras dos: la naturaleza misma del objeto y su abstracción o universalidad. Ahora bien, la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. Y algo parecido podemos observar en los sentidos, pues la vista ve el color de la manzana sin su olor. Si se pregunta, por tanto, dónde radica el color que se ve sin el olor, ha de contestarse evidentemente que en la manzana misma; y el que se perciba sin el olor depende de la vista, por cuanto posee la imagen del color y no la del olor. De modo similar, la humanidad conocida por la inteligencia no existe más que en este o en aquel hombre; y el que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el cual se encuentra la representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuales.

2430 *De verit.* q.10 a.9; II *C. G.* c.75; IV *C. G.* c.11; *In De anima* III lect.8; *De spirit. creat.* a.9 ad 6; CAYETANO, o.c., V p.335; LONERGAN, o.c., p.157.161.172; HAYEN, *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin* p.15 nt.2, 184 nt.2, 191-193 235 nt.2; D'IZZALINI, o.c., p.134; SLADECZEK, o.c., p.197.188-194; REBOLLO, o.c., p.167.184.

CUESTION 86

De lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales

Artículo 1

Si nuestro entendimiento conoce las cosas singulares

2.431 RESPUESTA: Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares. La razón es porque el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y, según hemos dicho, nuestro entendimiento conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Ahora bien, lo abstraído de la materia individual es universal. Por tanto, nuestro entendimiento no conoce directamente más que lo universal.

2.432 Sin embargo, indirectamente y como por una cierta reflexión, puede conocer lo singular, puesto que, según anteriormente dijimos, incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a menos de volverse a las representaciones imaginarias, en las que entiende las especies inteligibles, como enseña el Filósofo. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles el universal, e indirectamente los singulares representados en las imágenes.—Y de este modo es como forma la proposición

2431-2435 ÚBEDA PURKISS, o.c., p.443.

2431-2432 *In II Sent.* d.3 q.3 a.3 ad 1; *In IV Sent.* d.50 q.1 a.3; *De verit* q.2 a.5 a; q.10 a.5; I *C. G.* c.65; *In De anima* III, lect.8; *De anima* a.20; *Quodl.* VII q.1 a.3; *Quodl.* XII q.8; CAYETANO, o.c., V p.347-349; SIWEK, *Psychologia metaphysica* p.383-393 (bibliogr. p.390 nt.42); GARDEIL, *Initiation à la philosophie...* III p.121-122; R. ALLERS, *The intellectual cognition of particulars:* Thomist 3 (1941) 95-163; TH. HERBERT, *Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel:* Laval phil. théol. 5 (1949) 33-65; J. M. DE ALEJANDRO, S. I., *Gnoseología del singular según Suárez:* Pens. 4 (1948) 131-152; SLADECZEK, *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin:* Schol. 1 (1926) 184-238; 574-588; G. VERBEKE, *Le développement de la connaissance humaine d'après S. Thomas:* Rev. phil. Lov. 47 (1949) 437-457; PÉGHAIRE, *Intellectus et Ratio selon Saint Thomas d'Aquin* p.201; RAHNER, o.c., p.169s 200; ROUSSELOT, *Métaphysique et critique de la connaissance:* Rev. néosc. Phil. 17 (1910) 476-509; G. PICARD *Le problème critique fondamental:* Arch. Phil. 1 (1933) 1; DESCOQS, *Inst met. gen.* p.140-141.

2431 SLADECZEK, o.c., p.184.187.188.204.211; REBOLLO, o.c., p.14.

2432 LONERGAN, o.c., p.28.177; HAYEN, o.c., p.233 nt 4; RAHNER, o.c., p.169; SLADECZEK, o.c., p.204 209 211

«Sócrates es hombre». De donde se desprende claramente la solución a la primera dificultad.

Artículo 3

Si nuestro entendimiento conoce las cosas contingentes

2.433 Respuesta: Los seres contingentes pueden ser considerados de dos maneras. Una, en cuanto contingentes; otra, en cuanto que en ellos se encuentra cierta necesidad, puesto que no hay ser tan contingente que no tenga en sí algo de necesario. Por ejemplo, el hecho de que Sócrates corra es en sí mismo contingente; pero la relación de la carrera al movimiento es necesaria, pues, si Sócrates corre, es necesario que se mueva.

2.434 Ahora bien, las realidades contingentes lo son por parte de la materia, puesto que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia radica en la materia. La necesidad, en cambio, está implicada en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma se posee necesariamente. Mas la materia es el principio de individuación, mientras que la universalidad se obtiene abstrayendo la forma de la materia particular. Pero ya hemos dicho que el objeto directo y necesario del entendimiento es lo universal, y el de los sentidos lo singular, que indirectamente es también de algún modo objeto del entendimiento. Así, pues, las realidades contingentes, en cuanto contingentes, son conocidas directamente por los sentidos e indirectamente por el entendimiento; en cambio, las nociones universales y necesarias de esas mismas realidades contingentes sólo el entendimiento las conoce.

2.435 Por consiguiente, si se consideran las razones universales de las cosas que pueden ser objeto de ciencia, todas las ciencias tienen por objeto lo necesario. Pero, si se consi-

2433-2435 Cayetano, o.c., V p.352s; Lonergan, o.c., p.177; Gardeil, o.c., III p.124-125; Hoenen, o.c., p.268.
2433 Hoenen, o.c., p.148.154.
2434 Hoenen, o.c., p.149.

deran las cosas en sí mismas, unas ciencias tienen por objeto lo necesario, y otras lo contingente.

Soluciones: Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

CUESTION 87

De cómo el alma intelectiva se conoce a sí misma y a lo que en ella existe

Artículo 1

Si el alma intelectiva se conoce a sí misma por su propia esencia

2.436 Respuesta: Este conocimiento puede ser doble: particular, cuando, por ejemplo, Sócrates o Platón se dan cuenta de que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden; universal, cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento. Pero, en definitiva, el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma se deben a la iluminación de nuestro entendimiento por la Verdad divina, en la cual están contenidas las razones de todo, como ya se explicó. En este sentido dice San Agustín: «Por la incorruptible verdad que contemplamos, sabemos con toda la perfección de que somos capaces, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser según las razones eternas».—Hay, no obstante, diferencia entre estos dos tipos de conocimiento: para obtener el primero, basta la misma presencia del alma, principio del acto por el cual se conoce a sí misma, y por ello se dice que se

2436-2437 *S. th.* I q.14 a.2 ad 3; *De verit.* q.8 a.6; q.10 a.8; II *C. G.* c.75; III *C. G.* c.46; *In De anima* II, lect.6; III, lect.9; *De anima* a.16 ad 8; Cayetano, o.c., V p.356-359; Ubeda Purkiss, o.c., p.456-459.
2436 Péghaire, *Intellectus et Ratio selon Saint Thomas d'Aquin* p.205 nt.; Rahner, o.c., p.174-280; Siwek, o.c., p.402-407; A. Gardeil, *La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après S. Thomas.* Mélanges thomistes III (Paris 1934) p.219-236; B. Romeyer, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain:* Arch. Phil. 6 (1928) 185-212; Garrigou-Lagrange, *Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, an per aliquam speciem:* Angel. 5 (1928) 37-54; D'Izzalini, o.c., p.120-122; Gilson, *Le thomisme* p.310; Hoenen, o.c., p.179; Gardeil, o.c., III p.131.
2436 San Agustín, *De Trinit.* IX c.6 *(Los filósofos medievales* I *n.655);* X c.9.

conoce a sí misma por su sola presencia. Para adquirir, en cambio, la segunda clase de conocimiento, no basta su presencia, sino que se requiere una ardua y sutil investigación. Ello explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y muchos también se hayan engañado respecto a ella. Por eso dice San Agustín refiriéndose a esta investigación: «No se busque el alma a sí misma como a algo ausente, sino que procure discernirse como algo presente»; es decir, conocer su diferencia de las demás cosas, lo cual es conocer su esencia y naturaleza.

Artículo 2

Si nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por sus mismas esencias

2.437 SOLUCIONES: 3. El aforismo «lo que una cosa es por causa de otra lo es esa otra con mayor razón», es verdadero referido a las cosas que pertenecen al mismo orden, por ejemplo, a causas de un mismo género; y así, al decir que la salud es deseable por la vida, se infiere que ésta lo es más que aquélla. En cambio, si se aplica a cosas de distinto orden, no es admisible: si, por ejemplo, se dice que la salud es de desear por razón de la medicina, no se deduce que ésta sea más apetecible, porque la salud pertenece al orden de los fines, y la medicina al de las causas eficientes. Fijándonos, pues, en dos objetos por sí mismos cognoscibles, será más conocido aquel por el que se conozca el otro, como lo son más los principios que las conclusiones. Pero el hábito, en cuanto tal, no pertenece al orden de los objetos ni es causa del conocimiento de cosa alguna a la manera de un objeto conocido, sino a la manera de una disposición o forma mediante la cual el sujeto conoce. Por tanto, la razón aducida no es concluyente.

2437 CAYETANO, o.c., V p.178; DE FINANCE, *Etre et agir*... p.126.

CUESTION 88

Cómo el alma conoce las realidades superiores a ella

Artículo 3

Si es Dios lo primero que conoce la mente humana

2.438 SOLUCIONES: 1. Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la Primera Verdad, en cuanto la propia luz de nuestro entendimiento, poseída naturalmente o por gracia, no es otra cosa que una impresión de la Primera Verdad, como también queda dicho. No siendo, pues, la misma luz intelectual objeto, sino medio, de nuestro conocimiento, con mucha menor razón será Dios lo primero conocido por nosotros.

SEGUNDA PARTE

CUESTION 1

Del último fin del hombre en común

Artículo 1

Si el hombre debe obrar por un fin

2.439 RESPUESTA: De las acciones que el hombre ejecuta, solamente pueden llamarse «humanas» aquellas que son

2438 *In Boeth. De Trinit.* q.1 a.3; CAYETANO, o.c., V p.369; UBEDA PURKISS, p.470; GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* p.43-45.53-55; D'IZZALINI, o.c., p.122.136; LONERGAN, o.c., p.85; DESCOQS, *Inst. met. gen.* p.165-167; ID., *Theol. Nat.* II p.12.99.145.572; I p.114; ADAMCZYK, *De obiecto formali intellectus nostri:* Analecta Gregor. 2 (Romae 1933).

2439 *S. th.* II q.1 a.2; q.6 a.1; III *C. G.* c.2; CAYETANO, o.c., VI p.79.

2439-2455 URDÁNOZ, *Introducción general al tratado de la bienaventuranza,* en *Suma teológica* (BAC) IV p.75-80; RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I in I-II q.1 *(Opera omnia* III*, Madrid 1972); II in I-II q.2 (ibid., III**, Madrid 1972); III in I-II q.3 (ibid., III***, Madrid 1972); ID., *De philosophia morali christiana:* Div. Thom. (Fr.) 14 (1936) 87-122 181-204; «Bulletin thomiste» 12 (1935) 423-432; W. FARRELL, O. P., *Guía de la Suma teológica. II Búsqueda de la felicidad*, versión española por F. E. VILLACORTA SÁIZ, O. P. (Madrid 1962) (título inglés: *A companion to the Summa. II The Pursuit of Hapiness*, New York 1938-1943).

2439-2442 URDÁNOZ, o.c., p.81-98; G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae* (Parisiis 1948); RAMÍREZ, o.c., I p.229-425 *(Opera omnia* III*)

propias del hombre como tal. El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos. Por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse con propiedad humanas. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad; por eso el libre albedrío se llama «facultad de la voluntad y de la razón». En consecuencia, sólo se podrán considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada. Y si algunas otras acciones hay en el hombre, pueden llamarse acciones del hombre; pero no propiamente humanas, porque no son del hombre en cuanto tal.—Pero es evidente que todas las acciones que proceden de una potencia son hechas por ella bajo el motivo e impulso causal de su objeto. Este objeto de la voluntad es el fin y el bien; luego es menester que todas las acciones humanas sean por un fin.

Artículo 2

Si obrar por un fin es propio de la naturaleza racional

2.440 Respuesta: Todo agente necesariamente obra por un fin. En efecto, si en una serie de causas subordinadas se quita la primera, necesariamente fallan las demás. La primera de todas las causas es la final. La razón es porque la materia no obtiene la forma si no la mueve el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto; a su vez, el agente no realiza el movimiento sino por la intención del fin, ya que, si no estuviese determinado a un efecto, no obraría más esto que aquello. Para que produzca, pues, un efecto determinado, preciso es que se determine a algo cierto, que tiene razón de fin. Esta determinación, así como en la naturaleza racional se realiza por el apetito racional o voluntad, en los demás seres se verifica por una inclinación natural, llamado apetito natural.

2.441 Debemos, no obstante, tener en cuenta que una cosa en su acción o movimiento tiende al fin de dos modos: sea moviéndose por sí misma al fin, como el hombre, o bien movida por otro, como la saeta tiende a un fin determinado movida por el arquero que le imprime su dirección a tal fin. De este modo, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, «facultad de la voluntad y de la razón»; mas los que de razón carecen, tienden al fin por una inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues no conocen la función del fin. Y nada pueden, por lo tanto, ordenar al fin, sino han de ser ordenados por otro. Por eso toda la naturaleza irracional es, con relación a Dios, como un instrumento respecto del agente principal, como arriba se dijo. Por lo tanto, es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose y dirigiéndose por sí misma; pero la naturaleza irracional tiende al fin como impulsada y dirigida por otro, bien sea a un fin conocido, como los animales brutos, o bien a un fin desconocido, como los seres privados enteramente de conocimiento.

2440-2441 I-II q.12 a.5; II *C. G.* c.23; III *C. G.* c.2 c.16 c.24; *De pot.* q.1 a.5; *In V Met.*, lect.16 (n.987-1.000); Cayetano, o.c., VI p.10; Ramírez, o.c., I p.280-338; Descoqs, *Theol. Nat.* I p.321; Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique* V p.266-274

Artículo 3

Si los actos humanos se especifican por el fin

2.442 Respuesta: Cada cosa se constituye en su especie por el acto y no por la potencia. Por eso, los seres compuestos de materia y forma, por sus propias formas se constituyen en sus especies. Esto mismo debe tenerse en cuenta para sus movimientos. Como éstos se distinguen en acción y pasión, ambas cosas se especifican por el acto: la acción, por el acto que es el principio de obrar; la pasión, por el acto que es término de nuestro movimiento. Así, la acción de calentar no es otra cosa que una mutación procedente del calor; pero la calefacción pasiva no es otra cosa que un movimiento hacia el calor. Y la definición pone de manifiesto la naturaleza de la especie.

Ahora bien, los actos humanos, ya se consideren como activos, ya como pasivos, se especifican por el fin. De ambas maneras pueden considerarse, en efecto, los actos humanos,

2442 *S. th.* I-II q.18 a.6; q.72 a.3; *In II Sent.* d.40 a.1; *De virtut.* q.1 a.2 ad 3; Cayetano, o.c., VI p.11; Sertillanges, o.c., p.15-18; Ramírez, o.c., I p.338-372 *(Opera omnia* III*).

ya que el hombre se mueve y es movido por sí mismo. Se dijo antes que los actos son humanos en cuanto que proceden de la voluntad deliberada, y siendo el objeto de la voluntad el bien y el fin, es evidente que el principio de los actos humanos, como tales, es el fin. Del mismo modo es término de ellos, porque lo que constituye el término del acto humano es lo que intenta como fin la voluntad; así, en los agentes naturales la forma del engendrado es conforme a la forma del generador. Y como, según escribe San Ambrosio, «las costumbres se dicen propiamente humanas», también los actos morales reciben propiamente su especie del fin; porque lo mismo es decir actos morales que actos humanos.

CUESTION 2

Del objeto en que consiste la bienaventuranza del hombre

Artículo 1

Si la bienaventuranza del hombre consiste en las riquezas

2.443 RESPUESTA: Es imposible que la beatitud del hombre consista en las riquezas. Dos clases hay de riquezas, según el Filósofo: naturales y artificiales. Las primeras son las que sirven al hombre para remediar las necesidades naturales, como el alimento, el vestido, los vehículos, la habitación y otras cosas similares. Las segundas de suyo no ayudan a la naturaleza, como es el dinero; pero el arte humano las inventó para facilitar los cambios, a fin de que sean la medida de las cosas venales.

Es evidente que la bienaventuranza del hombre no puede hallarse en las riquezas naturales, porque se las busca para sustentar su naturaleza, y por esto no pueden ser ellas su último fin, sino más bien se ordenan al hombre como a fin. En rigor, todas las cosas de la naturaleza están por debajo del hombre y destinadas a él, según aquello del Salmo: «Todas las cosas pusiste bajo sus pies» (Sal 8,8).

2443-2452 URDÁNOZ, o.c., p.118-130.
2443-2446 III *C. G.* c.30; *In I Eth.*, lect.5; CAYETANO, o.c., VI p.19; RAMÍREZ, o.c., II p.69-114 *(Opera omnia* III**).

Mas las riquezas artificiales no se buscan sino por las naturales, pues no las procuraríamos sino porque con ellas compramos las cosas necesarias para la vida; por eso con mucha menos razón se les puede considerar como último fin. Es, pues, imposible que la bienaventuranza, último fin del hombre, consista en las riquezas.

2.444 SOLUCIONES: 1. Todo lo puede el dinero, en opinión de los infinitos necios, que sólo saben de los bienes corporales que se obtienen con el dinero. Pero el juicio sobre los bienes humanos, no se debe recabar de los necios, sino de los sabios, como el de los sabores ha de preguntarse a los que tienen el gusto depurado.

2.445 2. Con el dinero pueden adquirirse todos los bienes del comercio, pero no los espirituales, que no pueden venderse. Por esto dice el libro de los Proverbios: «¿Qué aprovechan al necio las riquezas, si no puede comprar con ellas la sabiduría?» (Prov 17,16).

2.446 3. El apetito de las riquezas naturales no es infinito, porque una cantidad limitada de ellas basta para saciar la naturaleza; pero el apetito de las riquezas artificiales es infinito, porque está al servicio de una concupiscencia desordenada que no admite límites, como demuestra Aristóteles. Sin embargo, no es del mismo modo infinito el deseo de las riquezas y el deseo del sumo bien. Porque el sumo bien, cuanto más perfectamente se posee, tanto más se ama, y tanto más se desprecian las otras cosas, pues mejor se le conoce. Por eso dice el Eclesiástico: «Los que me comen, tendrán aún hambre» (Eclo 29,29). Mas con el apetito de las riquezas y de otros bienes temporales sucede al revés, que, cuando ya se tienen, se desprecian y se apetecen otros, como lo dice el Señor por San Juan: «El que bebiere de esta agua—por la cual se significan los bienes temporales—, volverá a tener sed» (Jn 4,13). La razón es porque se conoce más su insuficiencia cuando se tienen; y esto mismo manifiesta su imperfección y que no consiste en ellos el sumo bien.

Artículo 3

Si la bienaventuranza del hombre consiste en la fama o gloria

2.447 RESPUESTA: Es imposible que la bienaventuranza del hombre se cifre en la fama o en la gloria humanas. La gloria se define «noticia esclarecida con alabanza», según dice San Ambrosio. Ahora bien, el conocimiento de una cosa es distinto respecto de Dios que respecto del hombre, pues el conocimiento humano es causado por las cosas, mientras que el conocimiento divino es causa de ellas. Por lo tanto, el bien perfecto del hombre, que llamamos beatitud, no puede ser causado por algún conocimiento humano, sino que este conocimiento más bien procede de ella y en cierto modo es causado por la misma beatitud humana, bien sea incoada, bien perfecta. He aquí por qué no puede consistir la beatitud del hombre en la fama o gloria. Al contrario, todo bien del hombre depende, como de su causa, del conocimiento divino; por esto la gloria que está en Dios es causa de la beatitud humana, según dice el Salmo: «Le libraré y le glorificaré; le saciaré de días y le daré a ver mi salvación» (Sal 90,15.16).

Se ha de considerar también que el humano conocimiento se engaña, y más en los singulares contingentes, sobre los cuales recaen los actos humanos; y por esto la gloria humana es con frecuencia engañosa. En cambio, como Dios no puede engañarse, su gloria siempre es verdadera; por lo cual dice el Apóstol: «Es aprobado aquel a quien Dios alaba» (2 Cor 10,18).

2.448 2. Cuando la bondad de un hombre por la fama o la gloria llegó a conocimiento de muchos, si tal conocimiento es verdadero, por fuerza presupone esa bondad preexistente y, por lo tanto, una felicidad, bien sea perfecta, bien incoada. Pero si el conocimiento es falso y no está de acuerdo con la realidad, entonces tampoco existe el bien en dicho hombre hecho célebre por la fama. Por consiguiente, es manifiesto que la fama de ningún modo puede hacer al hombre feliz.

2447-2449 RAMÍREZ, o.c., II p.127-147 *(Opera omnia* III).

2.449 3. La fama no tiene estabilidad; es más, se pierde fácilmente por algún falso rumor; y, si por algún tiempo goza de estabilidad, será por otros motivos. Pero la suprema felicidad tiene en sí misma y para siempre estabilidad.

Artículo 4

Si la bienaventuranza del hombre consiste en el poder

2.450 RESPUESTA: Es imposible que la suprema felicidad consista en el poder, por dos razones: la una, porque éste tiene condición de principio, como dice Aristóteles, y la beatitud tiene carácter de fin último.—Segunda, porque la potestad sirve para el bien y para el mal, mas la beatitud es el bien propio y perfecto del hombre; por lo cual más bien debía decirse que una cierta felicidad podría provenir del buen uso del poder, mediante la virtud, que no del poder mismo.

2.451 Por fin, pueden aducirse cuatro razones generales para probar que la felicidad suprema no puede consistir en ninguno de los citados bienes exteriores. La primera, que la beatitud es el sumo bien, y por esto no es compatible con ningún mal. En cambio, todos los bienes predichos pueden hallarse en los buenos y en los malos.—Segunda, porque es de esencia de la felicidad suprema el ser «suficiente por sí misma», como demuestra Aristóteles; para lo cual es de necesidad que, después de lograda la beatitud, no le falte al hombre ningún bien necesario. Y, sin embargo, aun logrados todos los bienes anteriores, pueden echarse de menos otros bienes necesarios al hombre, por ejemplo, la sabiduría, la salud corporal, etc.—Tercera, porque siendo la bienaventuranza un bien perfecto, de ella no puede venir a nadie mal alguno, lo cual no ocurre con los bienes citados, pues dice el Eclesiastés: A veces las riquezas son «para mal de su dueño» (Eclo 5,12); y lo mismo es manifiesto en los otros tres.—Cuarta, porque a la felicidad suprema va ordenado el hombre por principios interiores, ya que por naturaleza a ella está destinado. Pero los bienes pre-

2450-2451 RAMÍREZ, o.c., II p.111-116 *(Opera omnia* III** p.147-164).
2451 ARISTÓTELES, *Eth.* I 7 (1097 b.8) *(Los filósofos antiguos* n.772).

dichos provienen más de causas exteriores y en la mayoría de los casos de la fortuna; por eso se llaman bienes de fortuna. Queda, pues, demostrado que la beatitud de ningún modo puede consistir en esos bienes.

Artículo 8

Si la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien creado

2.452 Respuesta: Es imposible que la beatitud del hombre consista en algún bien creado. La bienaventuranza es el bien perfecto, que totalmente sacia al apetito; de otra suerte no sería fin último, si pudiera desearse algo más. Pero el objeto del apetito humano o la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De ahí que nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en cosa creada, sino en Dios únicamente, porque toda criatura tiene bondad participada. Por consiguiente, sólo Dios puede llenar la voluntad humana, conforme a lo que dice el Salmo: «El que colma de bienes tu deseo» (Sal 105,2), etc. En sólo Dios está, pues, la bienaventuranza humana.

CUESTION 3

Qué es la bienaventuranza

Artículo 4

Si la bienaventuranza consiste en una operación del entendimiento o de la voluntad

2.453 Respuesta: Como arriba se dijo, dos cosas se requieren para la beatitud: una, que es la esencia de la beatitud;

2452 Leclercq, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensee contemporaine* p.270; Ramírez, o.c., II p.307-342 *(Opera omnia* III** p.307ss): Descoqs, *Theol. Nat.* II p.190, obi.3.ª 192, obi.4.ª
2453-2455 Urdánoz, o.c., p.151-162.
2453-2454 *S. th.* I q.26 a.2 ad 2; *In IV Sent.* d.49 q.1 a.1 q.ª2: III *C. G.* c.26; *Quodl.* VIII q.9 a.1; Cayetano, o.c., VI p.30ss; Ramírez, o.c., III p 173-260 *(Opera omnia* III** p.307ss).

otra, que es un accidente propio de la misma, la delectación que va unida a ella. Digo, pues, que, en cuanto a lo esencial, es imposible que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad. Ha quedado evidenciado que la beatitud es la consecución del fin último; mas la consecución del fin no consiste en el acto de la voluntad, pues ésta se mueve al fin ausente, cuando lo desea, y como presente cuando se deleita y descansa en él. Es evidente que el deseo del fin no es consecución del mismo, sino movimiento hacia él. Mas la delectación sobreviene por estar el fin presente, y no, al contrario, que se haga una cosa presente porque la voluntad se deleite en ella. Es, pues, necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad, por lo cual se haga presente el fin.

2.454 Esto es manifiesto en los fines sensibles. Si por un acto de la voluntad se consiguiese el dinero, el codicioso lo conseguiría desde el primer momento en que desea alcanzarlo; pero esto no es así. El dinero sigue ausente y sólo lo consigue cuando lo aprehende con la mano o de otro modo, a lo cual se sigue el goce del dinero logrado. Lo mismo acontece respecto del fin inteligible. Al principio deseamos su posesión, pero sólo lo conseguimos cuando se nos hace presente por un acto intelectual, y entonces la voluntad descansa por el gozo en el fin ya logrado.

Por consiguiente, la esencia de la beatitud consiste en un acto del entendimiento. Sin embargo, a la voluntad pertenece la delectación consiguiente a la bienaventuranza, según dice San Agustín que «la beatitud es el gozo de la verdad», en cuanto que ese gozo es la consumación de la bienaventuranza.

Artículo 8

Si la beatitud del hombre consiste en la visión de la divina esencia

2.455 Respuesta: La última y perfecta bienaventuranza no puede estar sino en la visión de Dios. Para evidenciarlo

2454 San Agustín, *Confess.* X c.23.
2455 *S. th.* I q.12 a.1; *De verit.* q.8 a.1; *Quodl.* X a.8; Cayetano, o.c., VI p.36; Ramírez, o.c., III p.181-377 *(Opera omnia* III***); Leclercq, o.c.,

deben considerarse dos cosas: primera, que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar; segunda, que la perfección de cada facultad debe apreciarse por la naturaleza de su objeto. Ahora bien, el objeto del entendimiento es «lo que cada cosa es», a saber, la esencia de las cosas, como dice Aristóteles; por lo cual la perfección intelectual se mide por el conocimiento de la esencia de una cosa. Si, pues, un entendimiento conoce la esencia de algún efecto, mas no puede percibir por él la esencia de la causa y saber de ella «lo que es», no cabe decir entonces que tal inteligencia alcance pura y simplemente la causa, aunque por el efecto pueda conocer de ella «que existe». De ahí que en el hombre quede, después de haber conocido el efecto y la existencia de su causa, un deseo natural de saber también «qué es» la causa; deseo que es de admiración y provoca la investigación, como dice Aristóteles en la «Metafísica». Por ejemplo, cuando uno, al ver un eclipse de sol, entiende que debe tener una causa, la cual ignora, y por ello se admira; ante tal extrañeza y admiración, indaga, y no descansa en su investigación hasta llegar a conocer la esencia de la causa.

Si, pues, el entendimiento humano, al conocer la esencia de un objeto creado, no sabe de Dios sino que «existe», su perfección no se ha elevado aún a alcanzar pura y simplemente la causa primera; le queda el deseo natural de indagar y conocerla y, por consiguiente, aún no es perfectamente dichoso. En conclusión, para la perfecta beatitud se requiere que el entendimiento alcance la misma esencia de la causa primera. De esta suerte logrará la perfección por la unión con Dios, como su objeto, en el cual únicamente está la bienaventuranza del hombre, según ya se dijo.

p.270-272; De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.342.355.344.345 (bibliogr.); Descoqs, *Theol. Nat.* II p.194 obi. 7.ª; M. A. Fiorito, *Deseo natural de ver a Dios* (Buenos Aires 1952) p.40-44.

CUESTION 6

Del voluntario e involuntario

Artículo 2

Si se da el voluntario en los animales irracionales

2.456 Respuesta: Hemos dicho que para ser voluntario un acto, ha de proceder de un principio intrínseco con algún conocimiento del fin. Pero hay dos modos de conocimiento del fin, uno perfecto y otro imperfecto. Aquél existe cuando no sólo se percibe la realidad material, sino también la noción formal del fin y la proporción de los medios que a él conducen; tal conocimiento es propio de la criatura racional. El conocimiento imperfecto se limita a la sola aprehensión de la realidad que constituye el fin, sin percibir su noción formal y su relación con el acto que a él se orienta. Este conocimiento imperfecto se halla en los irracionales, captado por el sentido y por el instinto natural.

2.457 En consecuencia, el conocimiento perfecto del fin irá seguido del voluntario en su razón perfecta, según el cual podrá uno dirigirse hacia el fin deliberando sobre él y sobre las cosas relativas al fin. En cambio, el conocimiento imperfecto del fin determina sólo el voluntario imperfecto, o movimiento espontáneo hacia el fin aprehendido, sin deliberación alguna. Por lo tanto, sola la criatura racional posee el voluntario perfecto; aunque el imperfecto compete también a los animales irracionales.

2456-2466 Urdánoz, o.c., p.259-269.
2456-2468 Farrell, o.c., p.34-52.
2456-2457 *In II Sent.* d.25 a.1 ad 6; *De verit.* q.23 a.1; *In III Eth.*, lect.4; Cayetano, o.c., VI p.58; Ramírez, *De actibus humanis (Opera omnia* IV, Madrid 1972) p.18.226.275.283; Sertillanges, o.c., p.18-20.22.
2456-2459 Urdánoz, o.c., p.260-266.
2456 *S. th.* 1-II q.6 a.1.

Artículo 4

Si puede inferirse violencia a la voluntad

2.458 Respuesta: El acto de la voluntad es doble: uno, que le es inmediato y emana de ella, como el acto de querer; otro, que procede imperado por ella y mediante otra potencia ejecutado, como pasear y hablar, actos que la voluntad impera y son ejecutados mediante la potencia locomotiva. Tratándose de los actos imperados, la voluntad puede sufrir violencia al ser impedidos por la fuerza los miembros exteriores de ejecutar sus órdenes. Pero en cuanto al acto propio de la voluntad, no se le puede inferir violencia.

2.459 Y la razón es que este acto de la voluntad no es otra cosa que la tendencia procedente de un principio cognoscitivo interior; como el apetito natural es inclinación nacida de un principio interior carente de conocimiento. Por el contrario, todo lo que es forzado o violento proviene de un principio exterior. Por lo tanto, la coacción o violencia son contrarios a la naturaleza misma del acto voluntario, como también a toda inclinación o movimiento natural. Puede la piedra ser por la fuerza impelida hacia arriba; pero este movimiento no puede proceder de su inclinación natural. De un modo semejante, el hombre puede ser forzado por la violencia; pero que esto brote de su voluntad es contrario a la idea de violencia.

Artículo 5

Si la violencia causa el involuntario

2.460 Soluciones: 1. Lo involuntario se opone a lo voluntario. Ya se dijo antes que voluntario es no sólo el acto inmediato de la voluntad, sino también el imperado por la

2458-2459 *S. th.* I q.81 a.1; *In II Sent.* d.25 a.2; *In IV Sent.* d.29 a.1; *De verit.* q.22 a.5; Ramírez, *De actibus humanis:* ibid., p.337.338; De Finance, o.c., p.304.305; R. Leet Patterson, *The conception of good in the philosophy of Aquinas* (London 1933).

2460-2466 Urdánoz, o.c., p.266-269.

2460 *S. th.* I-II q.73 a.6; *In III Eth.*, lect.1; Ramírez, o.c.: ibid., p.29.30.

misma. En cuanto a los actos elícitos, ya hemos dicho que no puede inferirse violencia a la voluntad, y por lo mismo no pueden ser involuntarios; mas los actos imperados pueden ser violentados y, por lo mismo, pueden hacerse involuntarios por la violencia.

Artículo 7

Si la concupiscencia causa el involuntario

2.461 Respuesta: La concupiscencia, lejos de causar involuntario, contribuye a hacer más voluntarios los actos por ella inspirados. Dícese voluntario aquello a que la voluntad tiende y se inclina, y la concupiscencia mueve precisamente la voluntad a desear el objeto de tal concupiscencia. Por consiguiente, más contribuye a hacer un acto voluntario que involuntario.

2.462 Soluciones: 2. El que hace algo por miedo, obra con repugnancia de la voluntad hacia lo que hace; pero en el voluptuoso que obra movido de la concupiscencia, no permanece ya la anterior voluntad que repudiaba el objeto del placer, sino que se ha mudado a querer lo que antes rechazaba. Por eso lo hecho por miedo es en cierto sentido involuntario, pero en modo alguno lo que se hace por concupiscencia, pues el voluptuoso obra lo que actualmente desea, aunque contra sus antiguos propósitos, mientras que el tímido rechaza con su voluntad lo que actualmente está haciendo.

2.463 3. Si la concupiscencia llega a privar totalmente del conocimiento, como sucede en aquellos a quienes la pasión torna locos, elimina entonces el voluntario, pero sin causar propiamente involuntario, pues en los privados del uso de razón no se da ni voluntario ni involuntario. Pero otras veces la concupiscencia no priva del conocimiento, ya que no impide la facultad de conocer, sino sólo la atención actual al caso concreto. Y aun esto mismo es voluntario, pues que la voluntad conserva la facultad de no querer y no obrar, y también de no

2461-2463 *In III Eth.*, lect.2.4; Sertillanges, o.c., p.23; Ramírez, o.c.: ibid., p.32-36.

prestar atención; puede, en efecto, resistir a la pasión, como más tarde diremos.

Artículo 8

Si la ignorancia causa el involuntario

2.464 Respuesta: La ignorancia causará involuntario si priva del conocimiento exigido para la voluntariedad del acto, según se dijo. Mas no toda ignorancia destruye este conocimiento. Conviene, en efecto, notar que la ignorancia afecta al acto de la voluntad de tres maneras: concomitante, consiguiente, antecedente. Es concomitante cuando la ignorancia se refiere a lo que se está haciendo, de tal suerte que, de saberlo, no dejaría de hacerse. La ignorancia en tal caso no induce a querer lo que se hace, sino es casual que el hecho se realice y a la vez se ignore; así, en el ejemplo aludido de quien deseaba matar a su enemigo y sin saberlo lo mata, creyendo matar un ciervo. Tal ignorancia, como dice el Filósofo, no causa el involuntario, pues nada produce que contraríe a la voluntad, sino simplemente hace el acto no voluntario, ya que no puede ser querido lo que es ignorado.

2.465 Es consiguiente la ignorancia a la voluntad si la misma ignorancia es voluntaria. Esto puede acaecer de dos modos, conforme a las dos clases de voluntario arriba indicadas: uno, en virtud de un acto de la voluntad que recae directamente sobre la ignorancia, como cuando uno quiere ignorar para encontrar excusa de su pecado o para no retraerse de pecar, según aquello de Job: «No queremos conocer tus caminos» (Job 21,14), y ésta se llama ignorancia afectada.—Otro modo, cuando la ignorancia es voluntaria respecto de aquello que puede y debe saberse, pues ya hemos visto que es también voluntario no hacer y no querer. En este sentido se da ignorancia, bien cuando uno no presta atención a aquello que puede y debe considerar—que es la ignorancia de mala elección, procedente de la pasión o de hábito—o bien cuando no se cuida de adquirir los conocimientos que está obligado a tener, y es la ignorancia de las leyes universales que cada uno debe saber, la cual es voluntaria en cuanto procede de negligencia.—Cuando, pues, la ignorancia es imputable de alguno de estos modos, no puede causar involuntario absoluto, sino hace los actos parcialmente involuntarios, en cuanto proceden de un movimiento de la voluntad a la acción que no se produciría con un conocimiento actual.

2.466 Por fin, hay ignorancia antecedente a la voluntad cuando en sí no es voluntaria, pero es causa de querer lo que de otro modo no se querría; así, cuando un hombre ignora alguna circunstancia del acto que no está obligado a saberla y a causa de ello hace algo que no haría si la conociese; es el caso de uno que, a pesar de las precauciones tomadas, no ve al transeúnte que atraviesa el camino y dispara la flecha homicida. Tal ignorancia causa el involuntario absoluto.

2464-2466 *S. th.* I-II q.76 a.3; *In II Sent.* d.39 q.1 a.1 ad 4; d.43 a.1 ad 3; *In III Eth.*, lect. 1-3; *De malo* q.3 a.8; Cayetano, o.c., VI p.63; Ramírez, o.c.: ibid., p.33-36; Sertillanges, o.c., p.26.27; Lumbreras, *Suma teológica* (BAC) V p.959.960 *(La ignorancia, causa del pecado)*; Roland-Gosselin, *Erreur et péché:* Rev. philos. 27 (1928) 466ss.

CUESTION 8

De la voluntad y de su objeto

Artículo 1

Si la voluntad es solamente del bien

2.467 Respuesta: La voluntad es un apetito racional, y todo apetito solamente desea el bien. La razón es que el apetito se identifica con la inclinación de todo ser hacia algo que se le asemeja y le conviene. Mas como toda cosa, en cuanto es ser o substancia, es buena, se sigue necesariamente que toda inclinación tiende hacia el bien. De ahí la sentencia del Filósofo, que el bien es «lo que todos los seres apetecen».

2.468 Pero se ha de notar que, siendo toda inclinación consecuencia de una forma, el apetito natural corresponde a

2467-2468 *S. th.* I q.19 a.9; *In IV Sent.* d.49 q.1 a.3; *De verit.* q.22 a.6; Urdánoz, o.c., p.302-312; D. Schlüter, *Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin:* Freib. Z. Phil. Theol. 18 (1971) 88-136.
2467 Aristóteles, *Eth.* I 1 (1094 a.3) *(Los filósofos antiguos* n.760*)*.
2468 Aristóteles, *Phys.* II 3 (195 a.26) *(Los filósofos antiguos* n.543*)*.

una forma existente en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y el intelectual o racional, que es la voluntad, siguen a una forma existente en la aprehensión. Y lo mismo que el apetito natural tiende al bien real, los segundos tienden al bien en cuanto conocido. Para que la voluntad, pues, tienda a un objeto, no se requiere que éste sea bueno en la realidad, sino basta que sea aprehendido como bueno. De ahí que el Filósofo nos diga que «el fin es un bien, real o aparente».

CUESTION 13

De la elección de los medios conducentes al fin

Artículo 6

Si el hombre elige por necesidad o libremente

2.469 RESPUESTA: El hombre no elige necesariamente, pues lo que es posible que no sea no es necesario que sea. Ahora bien, al hombre le es posible elegir o no, como se prueba por el doble poder que tiene. Puede, en efecto, querer o no querer, obrar o no obrar; o bien, puede querer esto o aquello, obrar lo uno o lo otro. El fundamento de ello ha de verse en la razón misma: Todo lo que aprehende como bueno, a ello puede tender la voluntad. Mas la razón puede proponer como bueno no sólo el querer y obrar, sino el no querer y no obrar. Además, en todos los bienes particulares puede ella considerar lo que tienen de bueno y el defecto de bien en ellos, que es un mal; y bajo uno u otro aspecto puede, por lo tanto, considerarlos objeto de elección o de repulsa. Sólo el bien perfecto, en que consiste la bienaventuranza, no puede ser presentado por la razón como malo o defectuoso. Por eso, el deseo de la bienaventuranza es necesario, no pudiendo el hombre no desearla, como no puede desear ser desgraciado. Mas la elección, no siendo del fin, no puede hacerse sobre el bien perfecto o felicidad, sino sobre los bienes particulares. Por lo tanto, el hombre no elige necesaria, sino libremente.

2469-2471 FARRELL, o.c., p.55-69.
2469 *S. th.* I q.83 a.1; *In II Sent.* d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; q.24 a.6; *De malo* q.6; *In Periherm.* I lect.14; CAYETANO, o.c., VI p.103s; URDÁNOZ, o.c., p.377-385.

CUESTION 17

De los actos imperados por la voluntad

Artículo 1

Si el acto de imperar es propio de la razón o de la voluntad

2.470 RESPUESTA: Imperar es acto de la razón, pero presupone otro acto de la voluntad. Para evidenciarlo, basta considerar que los actos de la voluntad y de la razón mutuamente se sobreponen, pues la razón delibera sobre el acto de querer, y la voluntad quiere deliberar; por lo mismo, a veces el acto de la razón precede al de la voluntad, y viceversa. Y como la influencia del primer acto se prolonga en el siguiente, con frecuencia ocurre que un acto es de la voluntad, pero conservando virtualmente algo del acto de la razón, como se ha dicho del uso y de la elección. Y, a la inversa, puede ser acto de la razón y permanecer en él virtualmente el acto previo de la voluntad.

2.471 Ahora bien, imperar es por esencia acto de la razón, pues el que impera ordena a otro hacer una cosa, intimándole la orden o significándole lo que ha de hacer, y esta ordenación es acto racional. Sin embargo, la razón puede intimar o enunciar una orden de doble manera. De un modo absoluto, que se expresa con el verbo en indicativo; así, cuando se dice a alguien: «esto debes hacer». Otras veces la razón intima la orden a otro moviéndole a la vez a obrar. Esta intimación se expresa en la forma imperativa: «haz esto». Mas siendo la voluntad, como se ha dicho, el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto, las cuales, por lo tanto, no mueven sino en virtud de su moción primera, se sigue que la moción de la razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad. Resulta, pues, que el imperio es un acto de la razón, mas presupone otro de la voluntad, en vir-

2470-2472 URDÁNOZ, o.c., p.426-435.
2470-2471 *S. th.* II-II q.83 a.1; *In IV Sent.* d.15 q.4. q.ª 1 ad 3; *De verit.* q.22 a.12 ad 4; *Quodl.* IX q.5 a.2; CAYETANO, o.c., VI p.119; SERTILLANGES, o.c., p.35; RAMÍREZ, o.c. *(Opera omnia* IV), p.400-402.

tud del cual la razón puede mover con su mandato al ejercicio del acto.

Artículo 6

Si el acto de la razón es imperado

2.472 RESPUESTA: Por el poder que tiene la razón de reflexionar sobre sí misma, así como puede ordenar los actos de las demás potencias, también puede ordenar los suyos propios, los cuales, por lo mismo, están sometidos a su imperio. Debe notarse, sin embargo, que un acto de la razón puede ser considerado de dos modos: en cuanto al ejercicio o producción del mismo, y en este sentido puede imperarse siempre, como cuando se indica a uno que atienda y razone; o bien se considera desde el punto de vista del objeto, en cuyo caso pueden tomarse en cuenta dos actos intelectuales: uno referente a la aprehensión de la verdad, y éste no está en nuestro poder, sino que depende de la luz, natural o sobrenatural, de nuestra inteligencia, y por lo mismo no puede ser imperado; otro es el acto de asentimiento a las verdades percibidas; mas entonces, si son tales verdades que la razón se adhiere a ellas naturalmente, como los primeros principios, el asentir o disentir no está en nuestro poder, sino es natural, por lo que se substrae a nuestro imperio. Finalmente, están las verdades aprehendidas que no convencen al entendimiento y, por lo tanto, le permiten asentir o disentir, o al menos suspender su juicio por algún motivo cualquiera. El asentimiento o disentimiento a tales verdades está en nuestro poder y es objeto, por lo mismo, de imperio.

2472 *De virt.* q.1 a.7; RAMÍREZ, o.c.: ibid., p.430.

CUESTION 18

De la bondad y malicia de los actos humanos

Artículo 2

Si la acción humana deriva su bondad o malicia del objeto

2.473 RESPUESTA: Según se ha dicho, el bien y el mal de la acción, como en todas las cosas, se mide por la plenitud del ser o por su defecto. Ahora bien, lo que concurre, en primer lugar, a la plenitud de ser de una cosa le viene de su especie. Y así como las cosas naturales derivan su especie de la forma, así los actos reciben su especie del objeto, como todo movimiento es especificado por el término. De ahí que, si la primera bondad de las cosas les viene de su forma, que es lo que las constituye en su especie, de igual suerte la primera bondad del acto moral proviene del objeto conveniente, que es llamado por algunos bueno en su género; por ejemplo, el usar de lo que se posee. Y del mismo modo también que, en el orden natural, el mal primordial de una cosa proviene de no haber obtenido su forma específica, por ejemplo, si el fruto de la generación no es un hombre, sino algún monstruo, así el mal primordial en la acción moral deriva del objeto malo, como es tomar lo ajeno. Tal acción se llama mala en su género, tomando el género como equivalente a especie, así como

2473-2495 FARRELL, o.c., p.71-88; CATHREIN, *De bonitate et malitia actuum humanorum. Doctrina S. Thomae Aquinatis.* Brevis Comment. in S. th. I-II q.18 ad q.21 (Louvain 1926).

2473-2483 RAMÍREZ, o.c.: ibid., p.477-571; URDÁNOZ, o.c., p.463-480.

2473-2474 *S. th.* I-II q.19 a.1; *In II Sent.* d.36 a.5; CAYETANO, o.c., VI p.129; URDÁNOZ, o.c., p.465-468; SERTILLANGES, o.c., p.44; RAMÍREZ, o.c., p.559.560; O. LOTTIN, *L'ordre moral et l'ordre logique:* Ann. de l'Institut Supér. de Phil. de Louvain V (1924) 301-401; V. CATHREIN, *Was ist im Sinne des hl. Thomas die «ratio» als «regula proxima moralitatis»:* Schol. 1 (1926) 413-422; ID., *Quo sensu secundum Sanctum Thomam ratio sit regula bonitatis voluntatis:* Greg. 12 (1931) 447-465; E. ELTER, *Norma moralitatis ad mentem D. Thomae:* Greg. 8 (1927) 337-357; L. LEHU, *La raison, règle de la moralité d'après S. Thomas* (Paris 1930); L. EULOGIO PALACIOS, *Sobre el concepto de lo normativo:* Rev. Esp. Fil. 11 (1943) 239-241; E. G. ESTÉBANEZ, *Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás* I: Est. filos. 23 (1974) 5-45.308-384; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.445 nt.1 (bibliogr. p.446.447); DE BLIC, en *Arch. Phil.* 8 (1931). Suppl. bibliogr. p.10.

2473 *S. th.* 1-II q.17 a.1

hablamos del género humano significando toda la especie humana.

2.474 Soluciones: 1. Si bien las cosas exteriores son buenas en sí mismas, no están siempre en la relación debida con tal o tal acción. Por eso, consideradas como objetos de tales acciones, dejan ya de ser buenas.

Artículo 3

Si la acción es buena o mala por las circunstancias

2.475 Respuesta: En el orden natural no se encuentra toda la plenitud de perfección de los seres en la forma substancial que les da la especie, sino que se acrecienta mucho ésta por los accidentes que se le sobreañaden, como en el hombre por la figura, el color y otros semejantes. Y si alguno de éstos le falta en su proporción debida, resulta un mal. Otro tanto pasa en la acción humana, pues la plenitud de su bondad no consiste enteramente en su especie, sino que se acrecienta también por los accidentes, tales como las circunstancias que le son debidas. Y si alguna de éstas le faltara, la acción será mala.

2.476 Soluciones: 1. Las circunstancias son exteriores a la acción en el sentido de que no forman parte de su esencia. Ello no impide que la modifiquen de manera accidental, como las circunstancias que son accidentes de las substancias naturales.

2.477 2. No todos los accidentes son contingentes o fortuitos al sujeto, sino que hay accidentes propios que son considerados en todo arte. De este modo, las circunstancias de los actos son objeto de atención también en la ciencia moral.

3. Como el bien es convertible con el ser y éste se atribuye a la vez a la substancia y al accidente, de igual modo el bien se atribuye tanto a las cosas naturales como a las acciones morales, por su ser esencial o accidental.

2475-2477 Ramirez, o.c. *(Opera omnia* IV), p.50; Urdánoz, o.c., p.468s; Cathrein, o.c., p.28-30; *In II Sent.* d.26 q.5; *De malo* q.2 a.4 ad 5

Artículo 4

Si la acción es buena o mala por el fin

2.478 Respuesta: Es la misma estructura de las cosas en la bondad y en el ser. Y aquellas cosas cuyo ser no depende de otro, basta considerarlas de manera absoluta; mas las que tienen el ser dependiente de otro, es preciso considerarlas con relación a la causa de que dependen. Ahora bien, la bondad depende del fin, como el ser físico de las cosas depende de la doble causa agente y formal; por eso en las personas divinas, cuya bondad no depende de otro, no entra en consideración una bondad procedente del fin. Mas las acciones humanas y todas las realidades dependientes de otro reciben su bondad del fin del cual dependen, excepto la bondad absoluta que les es intrínseca.

2.479 Así, pues, en la acción humana puede considerarse una cuádruple bondad: una genérica, en cuanto es acto, pues cuanto tiene de acción y de entidad, tanto tiene de bondad, como se ha dicho. Otra bondad específica, derivada del objeto conveniente. La tercera, una bondad accidental, debida a las circunstancias. Cuarta, la bondad del fin, constituida por una relación a la causa misma de la bondad.

Artículo 8

Si hay algún acto indiferente en su especie

2.480 Respuesta: Como ya se ha dicho, todo acto recibe su especie del objeto, y el acto humano, llamado acto moral, recibe la suya del objeto por relación al principio de los actos humanos, que es la razón. Si, pues, el objeto del acto incluye alguna condición de conveniencia con el orden de la

2478-2479 *In II Sent.* d.36 a.5; Cayetano, o.c., p.130s; Urdánoz, o.c., p.469-472; Ramírez, o.c.: ibid., p.496.497; Cathrein, o.c., p.31-34; Sertillanges, o.c., p.45.

2480 *In II Sent.* d.40 a.5; *De malo* q.2 a.5; Cayetano, o.c., VI p.135-137; Ramírez, o.c., p.544; Cathrein, o.c., p.49-51; Leclercq, o.c., p.250-253; Sertillanges, o.c., p.47; O. Lottin, o.c., II p.487

razón, el acto será bueno en su especie, como el dar la limosna a un pobre. Al contrario, si implica alguna oposición al orden de la razón, será acto malo en su especie, como es el robar, que es substraer lo ajeno. Puede, no obstante, ocurrir que el objeto no incluya nada referente al orden de la razón, como levantar una paja del suelo, ir al campo y otras cosas semejantes. Tales actos son indiferentes en su especie.

Artículo 9

Si hay algún acto indiferente en el individuo

2.481 RESPUESTA: Acontece a veces que un acto es indiferente por su especie y, sin embargo, bueno o malo considerado en el individuo concreto. La razón es que el acto moral, como hemos dicho, no sólo recibe su bondad del objeto que lo especifica, sino también de las circunstancias como de accidentes; de igual modo que algunas cosas convienen a un individuo humano como accidentes singulares que no pertenecen a la especie humana. Ahora bien, es necesario que todo acto individual lleve en sí alguna circunstancia que lo haga bueno o malo, al menos la intención del fin. Siendo, en efecto, propio de la razón el ordenar, todo acto procedente de la razón deliberativa, si no es ordenado al fin debido, ya por ese mero hecho se opone a la razón y deviene malo. Si, en cambio, está debidamente ordenado al fin, ya es conforme con el orden de la razón y bueno. Mas esta alternativa de ordenarse o no a un fin debido es necesaria. En consecuencia, necesariamente todo acto humano, hecho con deliberación, es bueno o malo en el individuo concreto.

Si, empero, no procede de la razón deliberante, sino de una cierta imaginación, como frotarse la barba, mover la mano o el pie, tal no es acto humano o moral hablando con propiedad, porque este carácter le viene de la razón. En este caso será indiferente, es decir, extraño al campo de los actos morales.

2481-2483 *In I Sent.* d.1 q.3 ad 3; *In II Sent.* d.40 a.5; *In IV Sent* d.26 q.1 a.4; *De malo* q.2 a.5; CAYETANO, o.c., VI p.135-137; RAMÍREZ, o.c. (*Opera omnia* IV), p.573; LECLERCQ, o.c., p.252.
2481 O. LOTTIN, o.c., II p.488.

2.482 SOLUCIONES: 2. El Filósofo habla aquí propiamente del que es malo por ser nocivo a otros hombres. Bajo este aspecto, el pródigo no es malo, porque no daña a otros, sino a sí mismo; y lo mismo puede valer de otros vicios que no son en perjuicio del prójimo. Nosotros aquí llamamos bueno o malo en general, todo lo que es contrario a la recta razón, y, en este sentido, todo acto individual es bueno o malo.

2.483 3. Todo fin intentado por la razón deliberante pertenece al bien de alguna virtud o al mal de algún vicio. Pues el mero hecho de obrar uno ordenadamente para procurar el sustento o el reposo de su cuerpo es algo virtuoso en aquel que ulteriormente refiere su cuerpo al bien de la virtud. Lo mismo cabe decir en otros casos.

CUESTION 19

De la bondad y malicia del acto interior de la voluntad

Artículo 5

Si la voluntad en desacuerdo con la razón errónea es mala

2.484 RESPUESTA: Pues que la conciencia es de algún modo el dictamen de la razón—es, en efecto, como se ha dicho, la aplicación de la ciencia al acto—, la misma cuestión es indagar si la voluntad en desacuerdo con la razón errónea es mala, o preguntar si la conciencia errónea obliga. Acerca

2484-2488 URDÁNOZ, o.c., p.507-512; SERTILLANGES, o.c., p.531-554; DEMAN, *Saint Thomas d'Aquin, Somme théol., La prudence,* éd. de la Rev. des Jeunes (Paris 1949), trad., nt. et append., p.495-499; B. A. MERKELBACH, *Quelle place assigner au traité de la conscience?:* Rev. sc. phil. théol. 12 (1962) 170-183; A. PEINADOR, *De iudicio rectae conscientiae* (Madrid 1941); H. WILLS, *De scintilla conscientiae:* Angel. 14 (1937) 194-211; J. SHÖNENBERGER, *Das Gewissen nach dem hl. Thomas von Aquin* (Weida i. Thur., 1924) (cf. «Bulletin thom.» I [1924-1926] p.169; DEMAN, o.c., p.496-514; J. B. SELVAGGI, *A consciência moral em Santo Tomás; potências e elementos da consciência:* Verbum 24 (1967) 227-242; J. A. LOBO, *El valor de la conciencia según Santo Tomás:* Est. filos. 23 (1974) 385-407; DE FINANCE, *Sens et limites de l'objectivisme moral chez Saint Thomas. A propos du problème de la conscience erronée:* Rev. port. Fil. 30 (1974) 107-126; J. RUIZ DE SANTIAGO, *Naturaleza e implicaciones del juicio de conciencia errónea:* Rev. Fil. Méx. 7 (1974) 187 213.
2484-2485 *In II Sent.* d.39 q.3 a.3; *De verit.* q.17 a.4; *Quodl.* VIII q.6 a.3; *Quodl.* IX q.7 a.2; *Quodl.* III q.12 a.2; CAYETANO, o.c., VI p.146; RAMÍREZ, o.c., p.564-566; CATHREIN, o.c., p.96-98.

de esto, algunos distinguieron tres clases de actos: unos buenos en su género, otros indiferentes y otros malos por su género. Sostienen, pues, que, si la razón o la conciencia prescribe hacer alguna cosa buena en su género o prohíbe hacer otra en sí mala—por el mismo motivo se prescribe el bien y se prohíbe el mal—, no hay algún error en ello. Mas, si la razón o la conciencia dictan como de precepto hacer cosas que son malas en sí o que están prohibidas cosas en sí buenas, habrá entonces razón o conciencia errónea; de igual modo, si dicta algo que en sí es indiferente, v.gr., levantar una paja del suelo, como prohibido o mandado. Así, pues, enseñan que la razón o conciencia errónea en torno a cosas indiferentes, mandándolas o prohibiéndolas, obliga, y la voluntad en desacuerdo con tal dictamen falso es mala y pecado. Al contrario, que la razón o la conciencia que ordena cosas esencialmente malas o prohíbe cosas esencialmente buenas y necesarias para salvarse no obliga, y que la voluntad que se aparta de tal dictamen no se hace mala.

2.485 Pero esta opinión es irracional. En las cosas indiferentes, la voluntad que se aparta de la razón o la conciencia, se hace mala por el objeto, del que depende la bondad o malicia de la voluntad; no del objeto considerado en la realidad, sino en cuanto que, por excepción, la razón lo representa como malo. Como el objeto de la voluntad le es propuesto por la razón, si ésta presenta un objeto como malo, la voluntad, al tender a él, se hace mala. Y esto tiene valor no sólo en materias indiferentes, sino también en las que son en sí buenas o malas, pues no sólo lo que es indiferente puede accidentalmente ser representado como bueno o malo, sino que la razón, por error, puede estimar como bueno lo que es malo, o malo lo que es bueno. Es un bien, por ejemplo, abstenerse de la fornicación; pero la voluntad no puede tender a él sino en cuanto que es propuesto por la razón; y si ésta, por error, lo estima como malo, la voluntad lo aceptará como tal y se hará mala queriendo el mal, no ciertamente un mal en sí, sino lo que es aprehendido como mal por la razón. Asimismo, creer en Cristo es en sí bueno y necesario para salvarse; pero la voluntad no se dirige a ello sino bajo el aspecto en que es presentado por la razón. Y si la razón propone ese acto como malo, la voluntad, al tender a él, obra el mal, no ciertamente porque sea malo en sí, sino por la aprehensión accidental de la razón. Por eso dice el Filósofo en su «Etica» que «de suyo es incontinente el que no sigue la recta razón, mas por excepción, el que no sigue la razón falsa». En consecuencia, se ha de afirmar absolutamente que toda voluntad en desacuerdo con la razón, sea recta, sea falsa, es siempre mala.

Artículo 6

Si la voluntad conforme con la razón errónea es buena

2.486 Respuesta: Como la cuestión precedente se identificaba con la de saber si una conciencia errónea obliga, así la presente equivale a preguntar si la conciencia errónea excusa. Y esta cuestión depende de lo que hemos dicho antes sobre la ignorancia. Dijimos, en efecto, que la ignorancia a veces causa el involuntario y a veces no. Y, como el bien y el mal consisten en el acto en cuanto voluntario, es evidente que la ignorancia que hace el acto involuntario le priva de todo valor de bien y de mal; no así la que no causa el involuntario. También explicamos que la ignorancia de algún modo voluntaria, sea directa o indirectamente, no produce el involuntario, entendiendo por ignorancia directamente querida la que es objeto de un acto de la voluntad, e indirecta la que proviene de negligencia, como la de quien no quiere aprender lo que está obligado a saber.

2.487 En consecuencia, si la razón o la conciencia se equivocan por error voluntario, directo o indirecto, por ser error de lo que debía saber, este error no excusa de que la voluntad, conforme con una razón o conciencia así errónea, sea mala. Mas, si el error hace el acto involuntario por ignorancia de alguna circunstancia sin negligencia alguna, dicho error excusará de toda culpa a la voluntad que obedece a la razón o la conciencia así errónea. Por ejemplo, cuando ésta dicta a un

2486-2488 *De verit.* q.7 a.3 ad 4; *Quodl.* VIII q.6 a.3, a.5; *Quodl.* IX q.7 a.2; *Quodl.* III q.12 a.2 ad 2; Cathrein, o.c., p.98.99; Ramírez, o.c. (*Opera omnia* IV) p.565; O. Lottin, o.c., II p.406.
2486 *S. th.* I-II q.6 a.8

hombre el adulterio, la voluntad que le sigue no podrá excusarse, por ser error debido a la ignorancia de una ley divina que está obligado a saber; mas, si el error se debe a ignorancia de la persona, y el marido, creyendo ser su mujer propia la ajena, quiere hacer uso del matrimonio, su voluntad se excusa del pecado, porque el error proviene de la ignorancia de una circunstancia que hace el acto involuntario.

2.488 3. Como en materias silogísticas, así también en las morales, puesto un inconveniente, por necesidad se siguen otros. Supuesto, por ejemplo, que uno busque la vanagloria, sea que por vanidad cumpla sus obligaciones, sea que las omita, en todos los casos pecará. No puede, sin embargo, decirse que se encuentra perplejo, porque puede abandonar su mala intención. De igual suerte, supuesto el error de la razón o la conciencia procedente de ignorancia voluntaria, por necesidad se sigue el mal en la voluntad. Sin embargo, tal individuo no puede decirse perplejo, porque puede salir de su error, siendo la ignorancia vencible y voluntaria.

CUESTION 20

De la bondad y malicia de los actos humanos exteriores

Artículo 1

Si la bondad o malicia se encuentra en el acto de la voluntad antes que en el acto exterior

2.489 RESPUESTA: Ciertos actos exteriores pueden ser buenos o malos por un doble aspecto. Ante todo, por su género y por las circunstancias inherentes a ellos; así, el dar limosna, guardadas todas las circunstancias, es acción buena. En segundo lugar, por relación al fin, como dar limosna por vanagloria es acción mala. Siendo el fin objeto propio de la voluntad, es evidente que el bien y mal que la acción exterior contiene por relación al fin se encuentra antes en el acto de voluntad y de él se deriva a la acción exterior. En cuanto a la bondad o malicia que el acto exterior posee en sí misma, por su materia y circunstancias propias, ésta no la deriva de la voluntad, sino más bien de la razón. De suerte que, considerada la bondad del acto exterior en tanto se halla en el conocimiento y ordenación de la razón, es antes que la bondad del acto de la voluntad. Mas, si se considera en la realización del acto, es consiguiente a la bondad de la voluntad, la cual supone como principio.

2489-2493 SERTILLANGES, o.c., p.52-64.
2489-2491 URDÁNOZ, o.c., p.538-547.
2489 *De malo* q.2 ad 3; CAYETANO, o.c., VI p.153s; CATHREIN, o.c., p.116-118

Artículo 4

Si el acto exterior añade alguna bondad o malicia al acto interior

2.490 RESPUESTA: Si hablamos de la bondad del acto exterior que recibe de la voluntad del fin, el acto exterior entonces nada añade a esta bondad, excepto si ocurre que esta voluntad se trueque mejor haciendo el bien o peor haciendo el mal. Esto parece que puede acontecer de tres modos: Primero, desde el punto de vista numérico, como si uno quiere hacer algo con buen o mal fin, y de momento no lo hace, pero luego, acordándose, lo quiere y lo hace; el acto de la voluntad se duplica y se tiene así un doble mal o un doble bien.—Segundo, por la duración, cuando uno quiere hacer algo por buen o mal fin, y por algún obstáculo desiste; pero otro prosigue en su acto de voluntad hasta realizar la obra; es evidente que tal voluntad es más perseverante en el bien o en el mal, y bajo este aspecto se hace mejor o peor.—Tercero, por razón de la intensidad, pues hay ciertos actos exteriores que, por ser agradables o penosos, por su naturaleza tienden a intensificar o a debilitar la voluntad. Y es patente que una voluntad es tanto mejor o peor cuanto con más intensidad se dirige al bien o al mal.

2.491 Si, al contrario, hablamos de la bondad del acto exterior, recibida de la materia y circunstancias debidas, enton-

2490-2491 *In II Sent.* d.40 a.2; CAYETANO, o.c., VI p.160s; URDÁNOZ, o.c., p.540-542; CATHREIN, o.c., p.123-125; RAMÍREZ, o.c.: ibid., p.231.232.

ces se relaciona con la voluntad como su término y fin, y de esta manera aumenta la bondad o malicia del acto de la voluntad. Porque, en efecto, la perfección de todo movimiento o inclinación está en conseguir el fin o alcanzar el término. Por eso, no hay voluntad perfecta si, llegado el momento oportuno, no obra. Mas, si no hay posibilidad y la voluntad sigue igualmente perfecta y dispuesta a obrar si pudiera, el defecto de perfección de la acción exterior es del todo involuntario. Y como lo involuntario no merece pena ni recompensa en la realización del bien o del mal, tampoco disminuye el premio o la pena del hombre que involuntariamente desiste de hacer el bien o el mal.

CUESTION 21

De las consecuencias de los actos humanos en razón de su bondad o malicia

Artículo 1

Si el acto humano, en cuanto bueno o malo, implica la noción de rectitud o de pecado

2.492 Respuesta: La noción de mal es más amplia que la de pecado, como la noción de bien más amplia que la de rectitud. El mal es toda privación de bien en cualquier sujeto, mientras que el pecado consiste en el acto que, realizado por un fin determinado, no guarda el orden debido a ese fin. Todo orden se constituye por una cierta regla. En los seres que obran según la naturaleza, esta regla es la misma virtud natural que los inclina al fin. Por eso, el acto que en estos seres procede según esa inclinación natural al fin, conserva la rectitud debida, pues, a igual distancia de los extremos, señala la relación del principio activo al fin. Y cuando el acto se separa de tal rectitud, incluye entonces la noción de pecado.

2.493 Pero, en los seres que obran por voluntad, su regla próxima es la razón humana; la regla suprema, la ley eterna.

2492-2495 Urdánoz, o.c., p.561.562; Ramírez, o.c.: ibid., p.573.
2492-2493 De Finance, *Etre et agir*... p.311; Cayetano, o.c., VI p.167; Sertillanges, o.c., p.52-68; Cathrein, o.c., p.132-135.

Por eso, cuando un acto humano tiende al fin según el orden de la razón y de la ley eterna, el acto es recto; cuando, al contrario, se aparta de esta rectitud se llama pecado. Ahora bien, es evidente, según lo dicho, que todo acto voluntario es malo en tanto se aparta del orden de la razón y de la ley eterna; y es bueno todo acto que es conforme a este orden de la razón y de la ley eterna. Síguese, en consecuencia, que todo acto bueno o malo implica la noción de rectitud o de pecado.

Artículo 4

Si el acto humano, en cuanto bueno o malo, tiene mérito o demérito ante Dios

2.494 Respuesta: Un acto humano es meritorio o no, según se ha dicho, por su relación a otra persona, sea al individuo, sea a la comunidad. De ambos modos nuestros actos morales implican también mérito o demérito delante de Dios. Ante todo, por razón de Dios mismo, como último fin, porque es, en efecto, un deber referir todos nuestros actos al fin último, como se ha dicho. Por eso el que comete un acto malo, que no es referible a Dios, no tributa a Dios el honor debido como fin último.—En segundo lugar, por razón de toda la comunidad del universo, ya que, en toda comunidad, aquel que la gobierna tiene el cuidado principal del bien común y a él le corresponde recompensar todo lo que se hace, bueno o malo, en la comunidad. Ahora bien, Dios es el que gobierna y dirige todo el universo, especialmente las criaturas racionales, como se ha mostrado en la Primera Parte. Es, por lo tanto, evidente que todos nuestros actos implican noción de mérito o demérito delante de Dios; de lo contrario, seguiríase que Dios no tiene providencia de los hombres.

2.495 3. El hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser y todas las cosas que le pertenecen, y por eso no es necesario que todos sus actos sean meritorios o no respecto de la sociedad. En cambio, todo lo que hay en

2494-2495 *S. th.* I-II q.114 a.1; Cayetano, o.c., VI p.167; Cathrein, o.c., p.137-146.

el hombre, lo que puede y lo que posee, debe ordenarse a Dios; de ahí que todos sus actos, buenos o malos, por su misma naturaleza tengan mérito o demérito delante de Dios.

CUESTION 23

De la diferencia de las pasiones entre sí

Artículo 1

Si las pasiones que están en el apetito concupiscible son diversas de las que están en el irascible

2.496 RESPUESTA: Las pasiones que están en el irascible y en el concupiscible difieren en especie, pues teniendo las potencias diversas distintos objetos, según lo dicho, las pasiones de potencias diversas deberán referirse necesariamente a objetos diversos. Por consiguiente, con mayor razón las pasiones de potencias distintas difieren en especie, por cuanto mayor diferencia de objeto se requiere para diversificar la especie de las potencias que la de las pasiones o actos. En efecto, como en la naturaleza la diversidad de género es una consecuencia de la diversidad de potencia de la materia, y la diversidad de especie lo es de la diversidad de forma en una misma materia, así en los actos del alma los que pertenecen a distintas potencias no solamente son diversos en especie, sino también en género, mientras los actos o pasiones que atañen a diversos objetos especiales comprendidos bajo un solo objeto

2496-2519 UBEDA PURKISS-SORIA, *Introducción general al tratado de las pasiones*, en *Suma teológica* (BAC) IV p.577-670; BILLUART, *Summa S. Thomae, sive Cursus Theologiae iuxta mentem S. Thomae. Tract. de passionibus et virtutibus* (Paris 1827) t.8; IO. A S. THOMA, *Cursus theologicus in Summam S. Thomae; in I-II, de habitibus et virtutibus* (Vivès, Parisiis 1885) t.6; SUÁREZ, *De passionibus et de habitibus virtuosis et vitiosis* (Vivès, Parisiis 1856-1878) t.4; LUMBRERAS, *De habitibus et virtutibus in communi* (Romae 1950); RAMÍREZ, *De passionibus animae, in I-II Summ. Theol.* (q.22-48), en *Opera omnia* V (Madrid 1973); H. D. NOBLE, O. P., *Les passions dans la vie morale*, 2 vols. (Paris 1931, 1932); F. JACOB SUD, *Passiones, ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin* (Roma 1958) (bibliogr. p.IX, X); N. PETRUZZELIS, *Le passioni nel pensiero di Tommaso d'Aquino, di R. Descartes e di Spinoza:* Rass. sc. filos. 25 (1972) 253-286.381-405; L. MAURO, *Umanità della passione in S. Tommaso* (Firenze 1974).

2496-2507 FARRELL, o.c., p.89-108.

2496-2497 *De verit.* q.26 a.4.

común de una potencia única difieren como especies de aquel género.

2.497 Por lo tanto, para conocer qué pasiones residen en el irascible y cuáles en el concupiscible, se debe examinar el objeto de ambas potencias. Ahora bien, se ha dicho que el objeto de la potencia concupiscible es el bien o mal sensible tomado en absoluto, que es lo deleitable o doloroso. Pero, como es inevitable que el alma experimente a veces dificultad o contrariedad en la adquisición de estos bienes o en apartarse de estos males sensibles, por cuanto ello excede en algún modo el fácil ejercicio de la potencia del animal, por eso el mismo bien o mal, en cuanto tiene razón de arduo o difícil, es objeto del irascible. Cualesquiera pasiones, pues, que se refieren en absoluto al bien o al mal, pertenecen al apetito concupiscible; como el gozo, la tristeza, el amor, el odio y otras semejantes. En cambio, las que tienen por objeto el bien o el mal bajo la razón de arduo, en cuanto difíciles de adquirir o evitar, pertenecen al irascible; como la audacia, el temor, la esperanza y similares.

Artículo 4

Si en una misma potencia hay pasiones diferentes en especie que no sean contrarias entre sí

2.498 RESPUESTA: Las pasiones del alma difieren según la actividad de su objeto. Estas diferencias pueden considerarse de dos modos: uno, según la especie o naturaleza del mismo sujeto de este poder activo, como el fuego difiere del agua; otro, por la diversidad del poder activo. Mas la diversidad de lo activo o motivo en cuanto a la virtud de mover puede establecerse en las pasiones del alma por semejanza con los agentes naturales. Todo el que mueve, atrae en cierto modo hacia sí al paciente o lo rechaza. Si lo atrae, produce en él tres efectos: primero, le da la inclinación o aptitud necesaria para que tienda hacia él, al modo que un cuerpo ligero que

2498-2501 RAMÍREZ, o.c., en *Opera omnia* V, p.35-55; JACOB SUD, o.c., p.28.64.69.74.75.76; LECLERCQ, o.c., p.432-460; *In III Sent.* d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4; *In II Eth.*, lect.5; CAYETANO, o.c., p.177s.

tiende a elevarse comunica al cuerpo que engendra su ligereza, por la que tienda o sea apto para elevarse; segundo, si el cuerpo engendrado se encuentra fuera de su propio lugar, le impulsa hacia éste; tercero, le da el reposo cuando ha llegado a su lugar, puesto que una misma es la causa por la que una cosa reposa en un lugar y aquella por la cual fue movida hacia él. Y lo propio debe entenderse de la causa de repulsión.

2.499 Así también en los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene una especie de poder atractivo; el mal, en cambio, repulsivo. El bien produce en la potencia apetitiva, primero, cierta inclinación o aptitud o connaturalidad para con el bien, lo que es propio de la pasión del «amor», a la cual corresponde como contrario, por parte del mal, el «odio»; en segundo lugar, si el bien que se ama no es aún poseído, da al apetito el impulso para alcanzarle, y esto es propio de la pasión del «deseo» o «concupiscencia»; y como opuesto por parte del mal está la «aversión» o «abominación»; tercero, cuando se ha conseguido la posesión del bien, produce una cierta quietud del apetito en él, lo que es propio de la «delectación o gozo», al cual se opone, por parte del mal, el «dolor» o la «tristeza».

2.500 A su vez, las pasiones del irascible presuponen en el concupiscible—que se refiere al bien o mal en absoluto—la aptitud o inclinación para procurarse el bien o eludir el mal; y de ahí la esperanza y desesperación respecto del bien no conseguido aún y el temor y la audacia acerca del mal aun no sufrido. En orden al bien obtenido, no hay pasión alguna en el irascible, porque ya no tiene carácter de arduo, según lo dicho antes; del mal presente surge la pasión de la ira.

2.501 Así, pues, es evidente que en el apetito concupiscible hay tres grupos de pasiones contrapuestas, a saber: amor y odio, deseo y aversión, gozo y tristeza; y tres también en el irascible, que son: esperanza y desesperación, temor y audacia, y la ira, a la que no se opone ninguna pasión. Resultan, por tanto, once pasiones diferentes en especie: seis en el apetito concupiscible y cinco en el irascible, bajo las cuales se comprenden todas las demás pasiones del alma.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

CUESTION 24

Del bien y el mal en las pasiones del alma

Artículo 1

Si el bien o el mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma

2.502 RESPUESTA: Las pasiones del alma pueden considerarse de dos modos: uno, en sí mismas; otro, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si se consideran en sí mismas, esto es, en cuanto movimientos del apetito irracional, de este modo no se da en ellas el bien o el mal moral, que depende de la razón, como anteriormente se ha dicho. En cambio, si se consideran en cuanto sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, así se da en ellas el bien o el mal moral. Pues el apetito sensitivo está más próximo a la razón y a la voluntad que los miembros exteriores, cuyos movimientos y actos, sin embargo, son buenos o malos moralmente en cuanto voluntarios. Con mayor razón, por consiguiente, las mismas pasiones, en cuanto voluntarias, pueden decirse moralmente buenas o malas. Y se dicen voluntarias por cuanto o son imperadas por la voluntad o no son impedidas por ella.

Artículo 3

Si la pasión aumenta o disminuye la bondad o malicia del acto

2.503 RESPUESTA: Los estoicos, así como sostenían que toda pasión del alma es mala, de igual modo afirmaban lógicamente que toda pasión disminuye la bondad del acto; pues

2502 *In II Sent.* d.36 a.2; *De malo,* q.10 a.1 ad 1; q.12 a.2 ad 1; a.3; CAYETANO, o.c., VI p.179; CHENU, *Les passions vertueses. L'anthropologie de Saint Thomas:* Rev. phil. Lov. 72 (1974) 11-17.

2502.2503 UBEDA PURKISS-SORIA, o.c., p.654; SERTILLANGES, o.c., p.69-82; LECLERCQ, o.c., p.434.457.

cualquier bien o se destruye del todo por la mezcla del mal o se hace menos bueno. Y esto es cierto si admitimos como pasiones del alma solamente los movimientos desordenados del apetito sensitivo, por cuanto son perturbaciones o enfermedades. Pero si llamamos pasiones en absoluto a todos los movimientos del apetito sensitivo, en este caso pertenece a la perfección del bien humano el que también las pasiones sean moderadas por la razón. Nadie duda tampoco que sea propio de la perfección moral el que los actos de los miembros exteriores se regulen por la razón. Y pudiendo obedecer a ésta el apetito sensitivo, según anteriormente se ha dicho, cae dentro de la perfección del bien moral o humano el que también las pasiones del alma se regulen por la razón.

Por tanto, así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que lo realice por un acto exterior, así también pertenece a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Salmo: «Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo» (Sal 83,3), entendiendo por «corazón» el apetito intelectivo, y por «carne» el apetito sensitivo.

CUESTION 26

De las pasiones del alma en particular, y primeramente del amor

Artículo 1

Si el amor reside en el concupiscible

2.504 Respuesta: El amor es algo propio del apetito, puesto que el objeto de ambos es el bien; y, por consiguiente,

2504-2507 Ubeda Purkiss-Soria, o.c., p.682-685; Leclercq, o.c., p.294-303; Geiger, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1952); Ramírez, o.c.: ibid., p.83-101; Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge:* Beitr. z. Gesch. Phil. M. A. VI (Münster 1908); Bull. d'Hist. Phil. (Paris 1933); Z. Alszeghi, S. I., *Grundforme der Liebe. Die theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura:* Anal. Greg. XXXVIII (Romae, Pont. Univ. Greg., 1946).
2504-2505 *In III Sent.* d.26 q.2 a.1; d.27 q.1 a.2.
2504 *S. th.* I-II q.6 a.1 ad 2.

según la diferencia del apetito, así se establece la diferencia del amor. En efecto, hay un apetito que no resulta de la aprehensión del que apetece, sino de la aprehensión que otro tiene, y éste se llama «apetito natural», pues las cosas naturales apetecen lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza, como anteriormente se ha dicho. Hay otro apetito que sigue a la aprehensión del mismo que apetece, pero por necesidad y no con libre juicio; y tal es el «apetito sensitivo» en los animales, el cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, en cuanto obedece a la razón. Por último, hay un tercer apetito, procedente de la aprehensión del que apetece según su libre juicio, cual es el apetito racional o intelectivo, que se llama «voluntad».

2.505 En cada uno de estos apetitos se da el nombre de amor a lo que es principio del movimiento que tiende al fin amado. En el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a que tiende; connaturalidad que puede recibir el nombre de amor natural, a la manera que a la misma connaturalidad de un cuerpo pesado con su centro en virtud de la gravedad, se puede llamar amor natural. Y, de igual modo, la mutua adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad con determinado bien, esto es, la misma complacencia del bien, se llama amor sensitivo o intelectivo y racional. El amor sensitivo, por consiguiente, reside en el apetito sensitivo, como el amor intelectivo en el apetito intelectivo; y pertenece al concupiscible, puesto que se refiere al bien en su concepción absoluta, no como arduo, bajo cuyo aspecto el bien cae dentro del objeto del irascible.

Artículo 4

Si el amor se divide convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia

2.506 Respuesta: Como dice el Filósofo, «amar es querer el bien para alguien». Así, pues, el movimiento del amor

2506-2507 *S. th.* I q.60 a.3; II-II q.23 a.1; *In II Sent.* d.3 q.2, q.ª1 ad 3; *In III Sent.* d.29 a.3; *In IV Sent.* d.49 q.1 a.2 q.ª1 ad 3; Cayetano, o.c., VI p.191.
2506 Aristóteles, *Rhetor.* II 4 (1380 b.35).

tiende a dos cosas: al bien que uno quiere, para sí propio o para otro, y a aquel o aquello para quien quiere ese bien. Al bien que uno quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para el cual se quiere el bien, se le tiene amor de amistad.

En esta división, no obstante, se da un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama por ello mismo y en absoluto, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama de modo absoluto y por ello mismo, sino que se ama para otro. Del mismo modo que ente «simpliciter» es el que tiene ser, y ente «secundum quid» el que lo tiene en otro, así el bien—que guarda equivalencia con el ente—es el que «simpliciter» tiene la bondad, y lo que es bien de otro es bueno sólo bajo algún aspecto. Por consiguiente, el amor por el que se ama algo como un bien propio es amor absoluto, y el amor por el cual se ama algo para que redunde en bien de otro es amor relativo.

2.507 3. En la amistad util y deleitable se quiere, en efecto, un bien para el amigo, y bajo este aspecto se salva aquí la razón de amistad. Mas como en definitiva ese bien se refiere a un deleite y utilidad propia, de ahí que la amistad útil y deleitable, en cuanto está ordenada al amor de concupiscencia, no sea una verdadera amistad.

CUESTION 31

De la delectación en sí misma

Artículo 5

Si las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las espirituales e inteligibles

2.508 RESPUESTA: Según ya se ha dicho, la delectación proviene de la unión conocida o sentida con la cosa convenien-

2508-2519 FARRELL, o.c., p.109-127.
2508-2513 UBEDA PURKISS-SORIA, o.c., p.763-770; SERTILLANGES, o.c., p.82-87.
2508-2511 *S. th.* I-II q.35 a.1; *In I Sent.* d.45 a.1; *In IV Sent.* d.49 q.3 a.1 q.ª1.2; CAYETANO, o.c., VI p.225; L. MASSARA, S. I., *La «delectatio» dans la psychologie de Saint Thomas d'Aquin:* Arch. Phil. 32 (1969) 639-663; RAMÍREZ, o.c., p.193-229.

te. Mas debe observarse que las operaciones del alma, y en especial del alma sensitiva e intelectiva, como entender, sentir, querer y similares, no pasando a la materia exterior, son actos o perfecciones del operante, mientras que las acciones que terminan en la materia exterior son más bien acciones y perfecciones de la materia transformada, por cuanto el movimiento es «el acto de lo movido por el que mueve». Así, pues, dichas acciones del alma sensitiva e intelectiva son ellas mismas un bien del agente, y son también conocidas por el sentido y el entendimiento. Razón por la cual surge de ellas la delectación, y no sólo de sus objetos.

2.509 Sí, pues, se comparan las delectaciones inteligibles con las sensibles en cuanto al deleite en las acciones mismas, como en el caso del conocimiento del sentido y en el del entendimiento, no hay duda que son mucho mayores las delectaciones inteligibles que las sensibles; pues mucho más se deleita el hombre en conocer algo con el entendimiento que en conocerlo por los sentidos, puesto que el conocimiento intelectual es más perfecto, y también nos es más conocido a causa de que reflexiona más sobre su acto que los sentidos. El conocimiento intelectual es asimismo más amado, porque ninguno hay que no quiera carecer primero de la vista corporal que de la intelectual, de la que están privadas las bestias y los dementes, según se expresa San Agustín.

2.510 Pero, aun comparadas en sí mismas, las delectaciones inteligibles espirituales son mayores que las sensibles corporales. Lo cual se prueba considerando las tres cosas que se requieren para la delectación, a saber: el bien que se une, aquel a quien se une y la unión misma. Pues el bien espiritual es mayor que el corporal y es más amado; de lo que es señal el que los hombres se abstengan de los más intensos deleites corporales por no perder su honor, que es un bien inteligible. Igualmente, la parte intelectiva es mucho más noble y más cognoscitiva que la parte sensitiva. Y la unión del bien espiritual con el entendimiento es también más íntima, más perfecta y más firme. Es más íntima, porque el sentido se concreta a los accidentes exteriores de las cosas, al paso que el entendimiento penetra hasta su esencia, por ser el objeto del entendimiento «lo que la cosa

es en sí misma». Es más perfecta, porque a la unión de lo sensible con el sentido va unido el movimiento, que es acto imperfecto; por cuya razón las delectaciones sensibles no se producen en un acto simultáneo, sino que hay en ellas algo que está sucediendo ya y algo que se espera ha de consumarse, como se nota en la delectación de los manjares y en las venéreas; en tanto que las inteligibles se realizan sin movimiento y, por lo mismo, en un acto simultáneo. Es también más firme, porque los objetos deleitables corporales son corruptibles y cesan presto, mientras que los bienes espirituales son incorruptibles.

Sin embargo, en lo referente a nosotros, las delectaciones corporales son más vehementes por tres razones. La primera, porque las cosas sensibles nos son más conocidas que las inteligibles. La segunda, porque, siendo las delectaciones sensibles pasiones del apetito sensitivo, se producen con alguna transformación corporal, lo que no sucede en las delectaciones espirituales, a no ser por cierta redundancia del apetito superior en el inferior. La tercera, porque las delectaciones corporales se apetecen como una medicina contra los defectos o molestias corporales que dan origen a la tristeza. Por lo que las delectaciones corporales que sobrevienen a estas tristezas se sienten más y, en consecuencia, se reciben mejor que las delectaciones espirituales, que no tienen tristezas contrarias, como después se dirá.

2.511 Soluciones: 1. La mayoría persigue las delectaciones corporales porque los bienes sensibles son más y por mayor número conocidos, y también porque los hombres necesitan de las delectaciones como de medicina contra múltiples dolores y tristezas; y, como muchos de ellos no pueden alcanzar las delectaciones espirituales, que son propias de los virtuosos, es lógico que se inclinen a las corporales.

CUESTION 32

De la causa de la delectación

Artículo 6

Si hacer bien a otros es causa de delectación

2.512 Respuesta: El hecho mismo de hacer bien a otro puede ser causa de delectación por tres conceptos. Primero, por relación al efecto, que es el bien obrado en otro; y así, en cuanto que reputamos como nuestro su bien a causa de la unión por el amor, nos deleitamos en el bien que les hacemos, principalmente a los amigos, como en nuestro propio bien. Segundo, por relación al fin, como cuando alguien, haciendo bien a otro, espera conseguir un bien para sí de Dios o del hombre, pues la esperanza es causa de delectación. Tercero, por relación al principio. Y de este modo el hacer bien a otro puede ser deleitable por relación a un triple principio, uno de los cuales es la facultad de hacer el bien, según la cual el hacer bien a otro es deleitable en cuanto por ello se produce en el hombre una idea de la abundancia del bien en él existente, del que puede comunicar a otros. Por eso los hombres se deleitan en sus hijos y en sus propias obras, como a quienes comunican su propio bien. El segundo principio es la inclinación habitual, por la que se hace connatural a uno el hacer beneficios. De ahí que los hombres generosos gozan en dar a otros. El tercer principio es inductivo; como cuando somos inducidos a beneficiar a otro por alguien a quien amamos; pues todo cuanto hacemos o sufrimos por el amigo es deleitable, por ser el amor la causa principal de la delectación.

Artículo 7

Si la semejanza es causa de delectación

2.513 Soluciones. 2. Aquello en que se deleita el triste, aunque no sea semejante a la tristeza, lo es, sin embargo,

2512-2513 Ubeda Purkiss-Soria, o.c., p.790-793.
2512 Ramírez, o.c., en *Opera omnia* V, p.248-250.
2513 Ramírez, o.c.,: ibid., p.252-253.

al hombre contristado; porque las tristezas contrarían el propio bien del que está triste. Y por ello desean la delectación los que se hallan tristes, como conducente al propio bien, a modo de remedio; y ésta es la causa por qué las delectaciones corporales, a las que son contrarias ciertas tristezas, se desean más que las delectaciones intelectuales, que no tienen tal contrariedad, según se dirá luego. De aquí también que todos los animales deseen naturalmente la delectación, porque el animal obra siempre por los sentidos y el movimiento. Por el mismo motivo también los jóvenes desean en grado máximo las delectaciones, a causa de las muchas transmutaciones que experimentan en la época de su desarrollo. E igualmente los melancólicos las apetecen con vehemencia para disipar su tristeza, porque «su cuerpo se siente corroído por el humor malo», como dice el Filósofo.

CUESTION 33

De los efectos de la delectación

Artículo 2

Si la delectación produce sed y deseo de sí

2.514 Respuesta: La delectación puede considerarse de dos modos: uno, en cuanto está en acto; otro, estando sólo en la memoria. Además, la sed o el deseo pueden tomarse en dos acepciones: una, propia, en cuanto implica el apetito de una cosa que no se posee; otra, común, en cuanto importa exclusión del fastidio.

Ahora bien, si por tal sed o deseo se entiende el apetito de la cosa no poseída, la delectación, existiendo en acto, no causa sed o deseo de sí misma propiamente hablando, sino únicamente «per accidens»; pues el deleite es la inclinación del apetito respecto de la cosa presente. Sucede, no obstante, que el objeto presente no es perfectamente poseído; lo que pue-

2514-2516 *In IV Sent.* d.49 q.3 a.2 ad 3; Ubeda Purkiss-Soria, o.c., p.812-813; Sertillanges, o.c., p.87-90; Ramírez, o.c.: ibid., p.299.
2514 Jacob Sud, o.c., p.36.

de provenir o por parte del objeto alcanzado o por parte del sujeto que lo posee. Por parte del objeto poseído, en cuanto no se le posee simultáneamente todo entero, sino que se le recibe sucesivamente; y mientras uno se deleita en lo que ya tiene, desea apropiarse lo que le falta; al modo del que oye la primera parte de un verso, en la cual se deleita, desea oír la otra, como dice San Agustín. De este modo, casi todas las delectaciones corporales, por lo mismo que implican un movimiento, producen sed o deseo de sí mismas hasta tanto que se consuman, cual es notorio en los placeres de la comida. Por parte del sujeto poseedor, como cuando uno no obtiene totalmente una cosa perfecta en sí misma, sino que la adquiere paulatinamente; a la manera que en este mundo nos deleitamos en la percepción imperfecta del conocimiento divino, y esta delectación excita en nosotros la sed o el deseo del conocimiento perfecto; que es como puede entenderse lo que se lee en la Escritura: «Los que me beben, aún tendrán sed» (Eclo 24,29).

2.515 Mas, si por sed o deseo se entiende únicamente la intensidad del afecto que disipa el hastío, las delectaciones espirituales producen así en alto grado esta sed o deseo, mientras que las delectaciones corporales, desbordando por un excesivo acrecentamiento o por simple continuidad la capacidad natural, llegan a hacerse fastidiosas, como se ve en la delectación de la comida. Por eso, cuando uno llega ya a lo completo en las delectaciones corporales, le hastían, deseando a veces otras distintas. En cambio, las delectaciones espirituales no sobrepujan las fuerzas naturales, sino que perfeccionan la naturaleza. Por consiguiente, cuando se llega en ellas a la consumación, entonces se hacen más deleitables; a no ser accidentalmente, en cuanto se asocia a la operación contemplativa la operación de otras potencias corporales, que por la asiduidad en el obrar se fatigan. Y en este sentido pueden entenderse también las palabras de la Escritura: «Los que me beben, aún tendrán sed». Porque aun de los ángeles, que conocen perfectamente a Dios y en El tienen su deleite, dice San Pedro que «desean mirarle» (1 Pe 1,12).

2.516 Por último, si se considera la delectación en cuan-

to está en la memoria y no en acto, entonces se ordena esencialmente a causar la sed o deseo de sí, cuando el hombre torna a aquella disposición en la cual le era deleitable lo que es ya pasado. Mas, si esta disposición ha cambiado, el recuerdo de la delectación no le deleita, sino le causa fastidio, lo mismo que al harto el recuerdo de la comida.

CUESTION 34

De la bondad y malicia de los deleites

Artículo 1

Si toda delectación es mala

2.517 RESPUESTA: Algunos afirmaron que todas las delectaciones eran malas, cuya opinión parece haberse fundado en no considerar sino las delectaciones sensibles y corporales, que son las más notorias; pues, por lo demás, los antiguos filósofos tampoco distinguían las cosas inteligibles de las sensibles, ni el entendimiento del sentido, como advierte el Filósofo. Juzgaban malas todas las delectaciones corporales, de modo que los hombres propensos a las delectaciones inmoderadas, retrayéndose de todo deleite, alcanzaban el medio de la virtud. Pero esta apreciación no era razonable, ya que, no pudiéndose vivir sin alguna delectación sensible y corporal, si los que enseñan que todas las delectaciones son malas son sorprendidos en el disfrute de algunas, los hombres se inclinarán más a ellas por sus ejemplos prácticos, desentendiéndose de sus doctrinas; pues en las acciones y pasiones humanas, en las cuales la experiencia es lo que más vale, los ejemplos persuaden mejor que las palabras.

2.518 Debe decirse, por tanto, que algunas delectaciones son buenas y otras malas. Es la delectación el descanso de la potencia apetitiva en algún bien que se ama, y sigue a una operación. De lo cual se desprende un doble argumento. El

2517-2519 *In IV Sent.* d.48 q.3 a.4 q.ª1; *In VI Eth.*, lect.11-12; *X Eth.*, lect.1-3-4-8; UBEDA PURKISS-SORIA, o.c., p.823-826; SERTILLANGES, o.c., p.96s-101-103; RAMÍREZ, *De passionibus animae,* en *Opera omnia* V, p.270.327.

primero, por parte del bien, cuya posesión deleita. Lo bueno y lo malo moralmente se califica según su conformidad o desacuerdo con la razón, como anteriormente se ha dicho, a la manera que en las cosas naturales se llama natural a lo que conviene a la naturaleza, e innatural a lo que le es contrario. Y del mismo modo que en las cosas naturales se da un cierto reposo natural en lo que es conforme a la naturaleza, como cuando un cuerpo pesado descansa en la tierra, y cierto reposo no natural en lo que es violento a la naturaleza, como si un cuerpo pesado se sostuviera en lo alto, así en el orden moral hay cierta delectación mala, por descansar en lo discordante con la razón y la ley de Dios.

2.519 El segundo argumento puede tomarse por parte de las operaciones, de las que unas son buenas y otras malas, puesto que a las operaciones son más afines los deleites a ellas unidos que las concupiscencias que las preceden temporalmente; por tanto, siendo buenas las concupiscencias de las buenas acciones, y viceversa, con mayor razón los deleites de las buenas operaciones son buenos, y al contrario.

CUESTION 58

De la distinción entre las virtudes morales y las intelectuales

Artículo 4

Si la virtud moral puede darse sin la intelectual

2.520 RESPUESTA: La virtud moral puede existir sin alguna de las virtudes intelectuales, por ejemplo, sin sabiduría,

2520-2526 SERTILLANGES, o.c., p.160-232.
2520-2521 *S. th.* I-II q.65 a.1; *In VI Eth.*, lect.10-11; LUMBRERAS, *Introducción a la cuestión 58,* en *Suma teológica* (BAC) V p.228-231; ID., *De prudentia.* Prael. Schol. in II partem D. Thomae t.9 (Madrid 1952); A. MICHEL, art. «Vertu», en *Dict. thèol. cathol.* XV c.277ss; UTZ, O. P., *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae* (Vechta 1937); F. YARTZ, *Virtue as an ordo in Aquinas:* Modern Schoolm. 47 (1969-1970) 305-319.
2520-2521 GARRIGOU-LAGRANGE, *La prudence, sa place dans l'órganisme des vertus:* Rev. Thom. 31 (1926) 411-426; DEMAN, *Somme thèologique. La prudence,* èd. de la Rev. des Jeunes p.421-426; H. D. NOBLE, art. «Prudence», en *Dict. thèol. cathol.* c.1023-1076 (cf. «Bulletin thomiste» V p.626.937-939); FARRELL, o.c., p.167-183.
2520 LECLERCQ, o.c., p.445.

ciencia o arte; pero no puede darse sin entendimiento y prudencia. Sin prudencia no puede haber virtud moral, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, el hábito que hace buena elección. Ahora bien, para que la elección sea buena se requieren dos cosas: primera, recta intención del fin, y ésta la da la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conforme con la razón, que es el fin debido; segunda, que el hombre elija rectamente los medios conducentes al fin, y esto no lo puede hacer sino mediante la razón que aconseje, juzgue e impere rectamente, todo lo cual es obra de la prudencia y de sus virtudes anejas, como queda dicho. Luego no puede darse virtud moral sin prudencia.

Por consiguiente, tampoco sin entendimiento; porque, en efecto, mediante el hábito de entendimiento son conocidos los principios naturalmente evidentes, tanto de orden especulativo como del práctico. Y así como la recta razón en el orden especulativo, en cuanto que procede de los principios naturalmente conocidos, presupone el entendimiento de éstos, así también la prudencia, que es la recta norma de las acciones humanas.

2.521 Soluciones: 2. El hombre puede ser virtuoso sin tener el uso de razón en todo su vigor respecto a todas las cosas, con tal de que lo tenga para las que debe hacer virtuosamente. En este sentido, todo hombre virtuoso tiene el uso de razón en todo su vigor. Por eso, incluso los que parecen simples por carecer de la astucia del mundo, pueden ser prudentes, conforme a lo escrito por San Mateo: «Sed prudentes como serpientes y simples como palomas» (Mt 10,16).

CUESTION 61

De las virtudes cardinales

Artículo 2

Si las virtudes cardinales son cuatro

2.522 Respuesta: El número de ciertas cosas puede establecerse partiendo de sus principios formales o de los sujetos en que se encuentran; y por cualquiera de los dos caminos concluimos que las virtudes cardinales son cuatro. Porque el principio formal de la virtud que nos ocupa es el bien de la razón. Bien que puede considerarse de dos maneras. Primera, en cuanto que consiste en la consideración misma de la razón, y así tenemos la virtud principal llamada «prudencia». Segunda, en cuanto que la razón impone su orden en alguna cosa, ya en materia de operaciones—y así tenemos la «justicia»—, ya en materia de pasiones; y en este caso es necesario que haya dos virtudes. Pues para imponer el orden de la razón en las pasiones es preciso considerar su oposición a la razón. Esta oposición puede ser doble: cuando la pasión empuja a algo contrario a la razón—y entonces hay que reprimir la pasión, de donde viene el nombre de «templanza»—o cuando la pasión se aparta de lo que la razón dictamina, verbigracia, por el temor del peligro y del trabajo, en cuyo caso hay que estar firme en lo que dicta la razón para no retroceder, y de ahí recibe el nombre de «fortaleza».

De igual modo, partiendo de los sujetos resulta el mismo número, ya que son cuatro los sujetos de la virtud que nos ocupa, a saber, el racional por esencia, que perfecciona la «prudencia», y el racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, sujeto de la «justicia»; el apetito concupiscible, sujeto de la templanza», y el irascible, sujeto de la «fortaleza».

CUESTION 64

Del medio de las virtudes

Artículo 1

Si las virtudes morales consisten en un medio

2.523 Respuesta: Como ya expusimos, la virtud, por su misma esencia, ordena al hombre al bien. Ahora bien, lo propio de la virtud moral es perfeccionar la parte apetitiva

2523-2526 Lumbreras, o.c., p.358-362; H. Schilling, *Das Ethos des Mesotes* (Tübingen 1930); Farrell, o.c., p.203-218; Sertillanges, o.c., p.201-207.

del alma en orden a una materia determinada; y la medida y regla del movimiento apetitivo a los objetos apetecibles es la razón misma. Pero el bien de lo mensurado y regulado consiste en la conformidad con su regla; y así el bien de las cosas artísticas está en que guarden las reglas del arte. Por el contrario, el mal, en la disconformidad con su regla y medida. Esto puede acontecer, ya por exceder, ya por no alcanzar la medida, como podemos observar claramente en todas las cosas que se miden y regulan. Por eso, es evidente que el bien de la virtud moral consiste en la conformidad con la regla de razón. Y es también claro que la igualdad o conformidad es un medio entre el exceso y el defecto. Luego la virtud moral consiste en el justo medio, como es manifiesto.

2.524 SOLUCIONES: 1. La virtud moral recibe su bondad de la regla de la razón; mas tiene por materia las pasiones u operaciones. Si, pues, comparamos la virtud moral con la razón y atendemos a lo que tiene de razón, consiste esencialmente en uno de los extremos, que es la conformidad; mientras que el exceso y el defecto representan esencialmente el otro extremo, que es la disconformidad. Mas, si consideramos la virtud moral respecto a su materia, tiene razón de medio en cuanto que conforma la pasión con la regla de la razón. Por eso dice el Filósofo que «la virtud sustancialmente es un medio», en tanto que se aplica la regla de virtud a su materia propia; pero «es un extremo en lo que tiene de óptimo y de bien», es decir, en la conformidad con la razón.

2.525 2. En las acciones y pasiones, el medio y los extremos varían según las diversas circunstancias. Así, nada impide que en una virtud algo sea extremo según determinada circunstancia y medio según otras por su conformidad con la razón. Este es el caso de la magnanimidad y magnificencia. Pues, si consideramos la cantidad absoluta de aquello a que tienden el magnífico y el magnánimo, diremos que es un extremo y máximo; pero si consideramos la cantidad en relación con otras circunstancias, entonces tiene carácter de medio, pues estas virtudes tienden a ese máximo según la regla de la razón, es decir, dónde, cuándo y por qué es necesario. Tendrá razón

2524 *In II Eth.*, lect.7.

de exceso si tiende a ese máximo cuando no es necesario, o donde no es necesario, o por un motivo inconveniente; tendrá razón de defecto en no tender a ello cuando y donde es necesario. Y esto mismo es lo que dice el Filósofo al afirmar que «el magnánimo observa el extremo en la cantidad, pero el medio en el recto medio de su acción».

Artículo 2

Si el medio de la virtud moral es un medio real o un medio de razón

2.526 RESPUESTA: El medio de razón puede entenderse en dos sentidos. Primero, según que el medio se encuentra en el acto mismo de la razón, siendo este acto, por decirlo así, reducido a un medio; en este sentido, como la virtud moral perfecciona, no el acto de la razón, sino el de la facultad apetitiva, el medio de la virtud moral no es el medio de razón. Segundo, en otro sentido se puede llamar medio de la razón al establecido por ésta en cualquier materia; así el medio de la virtud moral es siempre medio de razón, ya que la virtud moral consiste, como hemos dicho, en un medio, por su conformidad con la recta razón.

Mas, a veces, el medio de razón es también medio real, y en este caso el medio de la virtud moral es el medio real; éste es el caso de la justicia. Otras veces, sin embargo, el medio de razón no es medio real, sino que se toma por comparación a nosotros; tal es el medio en todas las demás virtudes morales. La razón de esto es que la justicia es acerca de operaciones que tienen lugar en realidades externas, donde la rectitud debe establecerse de modo absoluto y por sí misma, como dijimos ya. Por consiguiente, el medio de razón en la justicia se identifica con el medio real, en cuanto que la justicia da a cada uno lo que le es debido, ni más ni menos. Mas las otras virtudes morales son acerca de las pasiones internas, donde la rectitud no puede establecerse de manera uniforme, pues que los hombres se comportan de modos muy diversos en relación con las pasiones; de ahí que sea preciso establecer en las pa-

siones la rectitud de la razón por orden a nosotros, que somos los afectados por ellas.

CUESTION 72

De la distinción de los pecados

Artículo 5

Si la distinción de los pecados por el reato diversifica la especie

2.527 RESPUESTA: Dos diferencias podemos considerar en las cosas que se distinguen específicamente: una, determinante de la distinción en especies, que no se da sino en especies diversas, como racional e irracional, animado e inanimado; otra, que se sobreañade a la diferencia específica; y ésta, aunque muchas veces se dé con una distinción específica, puede hallarse incluso dentro de la misma especie. Así, por ejemplo, el color blanco y negro en el cisne y en el cuervo brotan de una diferencia específica y, sin embargo, es una diferencia de color que se encuentra también entre los mismos hombres.

Debemos decir, por tanto, que la diferencia venial-mortal, o de cualquier otra que se forme a base del reato, no puede constituir diferencia específica. Lo accidental nunca constituye especie propia; y no hay duda de que todo lo que es ajeno a la intención del agente es accidental, como repite Aristóteles. La pena está al margen de toda intención del sujeto que peca. Se relaciona, es verdad, con el pecado, pero exteriormente, es decir, por la justicia del juez, que impone diversos castigos según la diversidad de pecados. Luego la diferencia tomada del reato de pena puede verificarse en pecados de diversa especie, pero nunca la constituye.

2.528 De hecho, la diferencia entre pecado venial y mortal es diferencia consecutiva de la diversidad de desorden en que se completa la razón formal de pecado. Pero existe un doble desorden: uno por substracción del principio de orden; otro que, salvando dicho principio, se desvía en ciertas cosas posteriores a él. Así sucede también en el cuerpo animal: unas veces el desorden llega hasta la destrucción del principio vital: es la muerte; otras, en cambio, respetando la vida, hay desarreglo de los humores: es la enfermedad. En el orden moral, el principio de orden es el último fin, lo mismo que en el orden especulativo lo es un principio indemostrable, como declara Aristóteles. Por eso, cuando el alma se sale del recto sendero, por un pecado que llega hasta la aversión del último fin, es decir, de Dios, a quien nos une la caridad, tenemos el pecado mortal; cuando se da una desviación inferior a la aversión de Dios, caemos en el pecado venial. Algo semejante a lo que sucede en el orden natural: el desorden de la muerte, por substracción de la vida, es irreparable; no así la enfermedad, que se cura. Lo mismo en lo que se refiere al alma; a quien yerra acerca de los principios especulativos, no hay modo de persuadir; si los admite, por ellos podemos conducirle a la verdad. Pues bien, quien yerra acerca del último fin, tratando del orden de operaciones, comete un lapso irreparable, en cuanto a lo que exige la naturaleza del pecado; por eso se dice que peca mortalmente, que merece la pena eterna. En cambio, quien anda desordenado en sus acciones, pero en grado inferior a la aversión de Dios, su caída es reparable, por la misma razón de pecado: ha salvado el principio de orden. Ya lo dice el nombre: peca venialmente, es decir, no es tan gravemente que la falta merezca pena eterna.

2527-2528 *S. th.* I-II q.88 a.1; *In II Sent.* d.42 a.3; d.21 q.2 a.3; *De malo* q.7 a.1; II *C. G.* c.148; DEMAN, art. «Péché», en *Dict. théol. cathol.* XII c.140-275; LUMBRERAS, o.c., p.611.612.920 nt.13; ID., *De vitiis et peccatis* (Romae 1935); FARRELL, o.c., p.237-254.

CUESTION 90

De la esencia de la ley

Artículo 1

Si la ley pertenece a la razón

2.529 RESPUESTA: La ley es una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar

2529-2541 SORIA, *Introducción al tratado de la ley*, en *Suma teológica* (BAC) VI p.3-11; *Santo Tomás. La ley*, versión castellana y notas explicativas

o apartado de la operación. Ley, en efecto, procede de «ligar», puesto que obliga a obrar. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual, como se deduce de lo ya dicho, constituye el primer principio de esos mismos actos, pues que a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, según el Filósofo. Pero, en todo género de cosas, lo que es primer principio es también regla y medida, como la unidad entre los números y el movimiento primero entre los movimientos. De lo que se deduce que la ley es algo propio de la razón.

2.530 1. Siendo la ley regla y medida, de dos maneras puede hallarse en un sujeto. Primero, como principio activo que regula y mide; y, como el medir y regular pertenece a la razón, síguese que la ley pertenece solamente a la razón. Segundo, como principio pasivo que es regulado y medido; y así la ley está en todas las cosas que se dirigen hacia un fin en virtud de una ley, de suerte que toda inclinación nacida de esta ley puede llamarse ley también, no por esencia, sino más bien por participación. Y así, la misma tendencia de los miembros hacia lo concupiscible se llama «ley de los miembros».

Artículo 4

Si la promulgación es de esencia de la ley

2.531 Respuesta: Como ya queda dicho, la ley se impone a los súbditos a modo de regla y medida. Ahora bien, la regla y medida se impone mediante la aplicación a las cosas

por C. Fernández Alvarez (Madrid 1936) (bibliogr. p.182s); L. Rodrigo, S. I., *Praelectiones theologico-morales Comillenses.* II: *De legibus* (Santander 1944) (bibliogr., p.XIX-XXIII); G. La Pira, *Il concetto di legge secondo S. Tommaso:* Riv. Fil. neosc. 22 (1930) 208-217; J. Tonneau, *The teaching of the thomist tractact of law:* Thomist 34 (1970) 13-83; S. T., *Right and law in Thomas Aquinas:* Proceed. Amer. cathol. phil. Assoc. 45 (1971) 130-138; M. P. Goldin, *Aquinas and some contemporary natural law Theories:* Proceed... p.238-247; Sertillanges, o. c., p.127.159.

2529-2538 Farrell, o.c., p.335-358.

2529-2531 Fernández Alvarez, o.c., p.131-150; Soria, o.c., p.16-34; Leclercq, o.c., p.391; Rodrigo, o.c., II p.3-8; De Finance, *Etre et agir...* p.171 nt.30.

2529-2531 P. Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas* (Paris 1933).

2531 *De verit.* q.17 a.3; *Quodl.* I q.19 a.2; Leclercq, o.c., p.386.387; O. Lottin, o.c., II p.25-47.

reguladas y medidas; de ahí que para que la ley adquiera fuerza obligatoria, que es lo propio de la ley, es necesaria su aplicación a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Tal aplicación se realiza cuando, mediante la promulgación, se pone en conocimiento de aquellos hombres. Por eso la promulgación es necesaria para que la ley adquiera su vigor.

De las cuatro conclusiones establecidas puede colegirse una definición de la ley: La ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.

CUESTION 91

De las clases de leyes

Artículo 1

Si existe una ley eterna

2.532 Respuesta: Como ya dijimos, la ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Pero es manifiesto—supuesto que el mundo está regido por la divina Providencia, como ya quedó demostrado en la Primera Parte—que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina. Por consiguiente, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como en supremo monarca del universo, tiene carácter de ley. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley de que tratamos debe llamarse eterna.

2532-2533 Soria, o.c., p.44-50; L. Pela, *Essai critique sur les notions de loi éternelle et de loi naturelle:* Arch. Phil. du Droit et de Sociologie juridique (Paris 1936) 91-130; J. Ruiz de Santiago, *Sentido e importancia de la ley de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás de Aquino:* Rev. Fil. Méx. 2 (1969) 217-240.

2532 *S. th.* I-II q.93 a.1; Fernández Alvarez, o.c., p.131-150; Rodrigo, o.c., II p.415-419; O. Lottin, o.c., II p.63-67.

Artículo 2

Si hay en nosotros una ley natural

2.533 RESPUESTA: Siendo la ley, como ya hemos dicho, regla y medida, puede encontrarse en un sujeto de dos maneras: como en sujeto activo, que regula y mide, o como en sujeto pasivo, regulado y medido; porque una cosa participa de una regla y medida en cuanto es regulada y medida por ella. Por eso, como todas las cosas, que están sometidas a la divina Providencia, sean reguladas y medidas por la ley eterna, como consta por lo dicho, es manifiesto que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural. Por eso el Salmista, después de haber cantado: «Sacrificad un sacrificio de justicia» (Sal 4,6), añadió, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: «Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?»; y, respondiendo a esta pregunta, dice: «La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes», como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo—tal es el fin de la ley natural—, no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina. Es, pues, evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la creatura racional.

2533-2534 FERNÁNDEZ ALVAREZ, o.c., p.156-170.
2533 *In IV Sent.* d.33 q.1 a.1; LECLERCQ, o.c., p.389; O. LOTTIN, o.c., II p.29.94-96; RODRIGO, o.c., II p.419-427; F. ROUSSEAU, *Aux sources de la loi naturelle:* Laval théol. phil. 30 (1974) 279-313.

CUESTION 92

De los efectos de la ley

Artículo 1

Si es efecto de la ley hacer buenos a los hombres

2.534 RESPUESTA: Hemos dicho ya que la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón en un soberano, en virtud del cual son gobernados los súbditos. La virtud de todo súbdito es una sumisión perfecta a su gobernante, del mismo modo que la virtud de los apetitos irascible y concupiscible consiste en una obediencia pronta a la razón. De la misma manera, como el Filósofo escribe, «la virtud del súbdito consiste en su perfecta sumisión al legislador». Y a esto se ordena toda ley: a que los súbditos la obedezcan. Es, pues, evidente que la ley tiene la propiedad de inducir a los súbditos a la propia virtud. Ahora bien, siendo la virtud algo que tiende a «hacer bueno a su poseedor», resulta que el efecto propio de la ley es hacer buenos a aquellos a quienes se da: buenos absolutamente o buenos relativamente. Porque, si la intención del legislador se dirige al verdadero bien, que es el bien común regulado conforme a la justicia divina, se seguirá que el efecto de la ley sea hacer buenos absolutamente a los hombres. Pero, si la intención del legislador se dirige a aquello que no es bueno absolutamente, sino útil y deleitable para él u opuesto a la divina justicia, entonces la ley no hace buenos absolutamente a los hombres, sino relativamente, es decir, buenos en orden a tal régimen. Y así se encuentra la bondad hasta en los completamente malos. De donde llamamos a uno buen ladrón porque trabaja de un modo conveniente a su fin.

2534 II *C. G.* c.116; *In X Eth.*, lect. 14 (n.2137-2154); J. F. Ross, *Justice is reasonabless: Aquinas on human law and morality:* Monist 58 (1974) 86-103.

CUESTION 93

De la ley eterna

Artículo 1

Si la ley eterna es la suma razón que existe en Dios

2.535 Respuesta: Como en todo artífice preexiste la razón de las cosas que se realizan en su arte, así en todo gobernante debe preexistir la razón del orden de aquellas cosas que han de ser realizadas por los que están sujetos a su gobierno. Y así como la razón de las cosas a realizar en un arte se denomina modelo o ejemplar de las cosas producidas por áquel arte, así también la razón del que gobierna los actos de los súbditos alcanza carácter de ley, salvas las demás condiciones necesarias de la ley que anteriormente señalamos. Pues bien: Dios, por su sabiduría, es autor de todas las cosas; a ellas se compara como un artífice a sus artefactos, como ya dijimos en la Primera Parte. Dijimos también que es, además, El quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas. Por lo tanto, así como la razón de la divina sabiduría—en cuanto todas las cosas han sido creadas por ella—tiene carácter de arte, de ejemplar, de idea, así esa misma razón de la sabiduría divina, en cuanto mueve todas las cosas hacia su debido fin, tiene carácter de ley. Y, según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos.

Artículo 3

Si toda ley se deriva de la ley eterna

2.536 Respuesta: Como ya expusimos, la ley encierra en sí cierta norma directiva de los actos hacia su propio fin. En toda serie de principios motores subordinados entre sí, es

2535-2538 *S. th.* I-II q.71 a.1; Cayetano, o.c., VII p.164-166; Soria, o.c., p.77-88; Fernández Alvarez, o.c., p.276-279; O. Lottin, o.c., II p.63-67; Rodrigo, o.c., II p.415-419.
2536-2537 Sertillanges, o.c., p.543.

necesario que la fuerza del segundo motor se derive de la fuerza del primero, porque el motor segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero. Lo mismo observamos en todos los gobernantes: el poder de gobernar deriva del primer gobernante al segundo, así como el plan de lo que debe hacerse en una ciudad lo comunica el rey a los administradores inferiores por medio de un precepto; y en la obra arquitectónica, el plan a realizar es comunicado por el arquitecto a los obreros inferiores que trabajan con sus manos. Siendo, pues, la ley eterna la razón de gobierno existente en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que existen en los gobernantes inferiores deriven de la ley eterna. Estas razones de gobierno de los gobernantes inferiores son todas las leyes, menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley se deriva de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón. Por eso dice San Agustín: «En la ley temporal nada hay justo y legítimo que no hayan tomado los hombres de la ley eterna».

2.537 Soluciones: 2. La ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón. Y, así considerada, es manifiesto que procede de la ley eterna. Pero, en cuanto se aparta de la recta razón, es una ley inicua; y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia.—Sin embargo, aun en la misma ley inicua se conserva alguna semejanza de la ley, ya que está dictada por una potestad constituida; y en este sentido también emana de la ley eterna, pues, como se lee en Rom 13,1, «toda potestad procede de Dios nuestro Señor».

2.538 3. Si la ley humana permite algunas cosas, no significa que las apruebe, sino que no alcanza a regularlas. Porque hay muchas cosas que la ley eterna regula y que no pueden ser reguladas por la ley humana. Son más las cosas sujetas a una causa superior que a otra inferior. Por eso, el mismo hecho de que la ley humana permita las cosas que no puede regular proviene de una ordenación de la ley eterna. Otra cosa sería que la ley humana aprobase lo que la ley eterna condena. En consecuencia, de aquí no se sigue que la

ley humana no se deriva de la eterna, sino que no tiene una perfecta semejanza con ella.

CUESTION 95

De la ley humana

Artículo 1

Si fue útil la institución de leyes por los hombres

2.539 RESPUESTA: Como consta por lo dicho, el hombre tiene por naturaleza cierta disposición para la virtud; pero la perfección de la virtud ha de venir al hombre mediante un trabajo disciplinar. Como vemos también que el hombre cubre sus necesidades por medio del trabajo, v.gr., la necesidad del alimento y del vestido. Ciertamente, posee por naturaleza los principios para tales adquisiciones—inteligencia y brazos—; pero no tiene su complemento como los demás animales, a los cuales la naturaleza suministra abundante sustento y vestido. Pues bien, para la adquisición de esta disciplina no siempre se encuentra capacitado el hombre; porque la perfección de la virtud consiste principalmente en el retraimiento de los deleites ilegítimos, hacia los cuales están muy inclinados los hombres, sobre todo los jóvenes, para quienes la disciplina es más eficaz. Por eso es más necesario que alguien imponga esa disciplina a los hombres, para atraerlos a la virtud. Para aquellos jóvenes que, por una disposición natural, por la costumbre, o más aún, por un don divino, están inclinados a la virtud, es suficiente la disciplina paterna, que se basa en los consejos. Pero hay algunos protervos, propensos

2539 *S. th.* I-II q.91 a.3; *In X Eth.*, lect.14 (n.2127-2154); FERNÁNDEZ ALVAREZ, o.c., p.171-176.

2529-2541 F. DE VITORIA, O. P., *Comentario al tratado de la ley* (I-II q.90-108), ed. por J. M. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P. (Madrid 1952); F. SUÁREZ, S. I., *De legibus* 1.1 c.1; c.4 n.2; RODRIGO, o.c., p.3-90; J. CARRERAS, *Filosofía de la ley según Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1929); A. TOSO, *De conceptu legis iuxta Aquinatis doctrinam:* Inst. Pont. Ephem. Iur. 4 (1924) 31-36; STANGA, *La notion de la loi dans Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1930); M. J. LAVERSIN, *Somme théologique: La loi* (I-II q.90-97), trad. notes et appendices (Paris 1935); SORIA, o.c., p.142-159; FARRELL, o.c., p.359-376; F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino* (Milano [2]1944); LECLERCQ, o.c., p.382-388.392.

al vicio, que no se conmueven fácilmente con las palabras; a ésos es necesario apartarlos del mal mediante la fuerza o el temor; así, desistiendo al menos de hacer el mal, dejarán tranquila la vida de los demás; y, finalmente, ellos mismos, por la costumbre, vendrán a hacer voluntariamente lo que en un principio hacían por miedo, y llegarán a ser virtuosos. Pues esta disciplina que obliga con el temor al castigo es la disciplina de las leyes. Por lo tanto, para la paz y virtud de los hombres fue necesario la institución de leyes, porque, como dice el Filósofo, «el hombre, si es perfecto por su virtud, es el mejor de todos los animales; pero, si está apartado del cumplimiento de la ley, es el peor de todos ellos». Porque el hombre tiene el arma de la inteligencia para saciar sus concupiscencias y sus pasiones, y los animales no.

CUESTION 96

Del poder de las leyes humanas

Artículo 4

Si las leyes humanas obligan al hombre en el foro de la conciencia

2.540 RESPUESTA: Las leyes humanas son o justas o injustas. Si son justas, tienen poder para obligar en el foro de la conciencia, recibido de la ley eterna, de la cual se derivan, conforme a aquellas palabras: «Por mí reinan los reyes, y los jueces administran justicia» (Prov 8,15). Las leyes son justas: por razón del fin, cuando se ordenan al bien común; por razón de su autor, cuando la ley establecida no excede la potestad del legislador, y por razón de la forma, cuando se imponen las cargas a los súbditos con igualdad de proporcionalidad y en orden al bien común. Y como todo hombre es parte de la comunidad, todo lo que es y tiene pertenece a la comunidad, porque la parte en todo lo que es pertenece al todo; por donde la naturaleza sacrifica la parte para conservar el todo. Por consiguiente, esas leyes que reparten las cargas con propor-

2540-2541 FERNÁNDEZ ALVAREZ, o.c., p.176-182.

ción son justas, obligan en el foro de la conciencia y son leyes verdaderamente legales.

2.541 Las leyes injustas pueden serlo por dos razones: Primera, porque, contrariamente a las anteriores, se oponen al bien humano: o por razón de su fin, v.gr., cuando un soberano impone leyes onerosas a sus súbditos mirando a la gloria y los intereses propios más que a la utilidad común; o por razón de su autor, cuando un hombre dicta leyes que traspasan la potestad que le ha sido otorgada. O también por razón de la forma, por ejemplo, cuando se reparten las cargas a la multitud de una manera muy desigual, aun cuando se ordenan al bien común. Tales leyes son más bien violencias, porque, como dice San Agustín, «la ley, si no es justa, no parece que sea ley». Por eso tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, si no es para evitar el escándalo y el desorden; por cuya causa el hombre debe ceder de su propio derecho, según aquellas palabras de San Mateo: «Si alguno te fuerza a dar mil pasos, ve con él otros dos mil; y al que te despoje de la túnica, déjale también el manto».

Segunda, por ser opuestas al bien divino; por ejemplo, las leyes de los tiranos que obligan a la idolatría o a cualquier cosa contraria a la ley divina. Nunca es lícito observar estas leyes, porque «es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres».

CUESTION 100

De los preceptos morales de la ley

Artículo 8

Si son dispensables los preceptos del decálogo

2.542 3. Se prohíbe en el decálogo el homicidio en cuanto implica una injuria, y, así entendido, el precepto contiene la misma razón de la justicia. La ley humana no puede

2542 *S. th.* I-II q.94 a.5 ad 2; II-II q.104 a.5 ad 2; *In I Sent.* d.47 a.4; *In III Sent.* d.37 a.4; *De malo* q.3 a.1 ad 17; q.15 a.1 ad 8; CAYETANO, o.c., VII p.216; SORIA, o.c., p.274.

autorizar que lícitamente se dé muerte a un hombre indebidamente. Pero matar a los malhechores, a los enemigos de la república, eso no es cosa indebida. Por tanto, no es contrario al precepto del decálogo, ni tal muerte es el homicidio que se prohíbe en el precepto del decálogo, como dice San Agustín.—Igualmente, que se quite a uno lo que es suyo cuando ha merecido perderlo, eso no es el hurto o la rapiña prohibidos en el decálogo.

Y así, cuando, obedeciendo a Dios, los hijos de Israel se apoderaron de los despojos egipcios, no cometieron hurto, pues les eran debidos esos bienes en virtud de la sentencia divina.—Asimismo, cuando Abrahán consintió en sacrificar a su hijo, no consintió en un homicidio, pues era un deber el sacrificarlo en virtud del mandato de Dios, que es señor de la vida y de la muerte. El mismo fue quien decretó la muerte de todos los hombres, tanto justos como injustos, por el pecado del primer padre. Si el hombre con autoridad divina ejecuta esta sentencia, no comete homicidio, como tampoco Dios.—Oseas, llegándose a una mujer dada a la prostitución, o a una mujer adúltera, no cometió adulterio ni fornicación, porque se llegó a la que era su mujer en virtud del mandato de Dios, que es el autor de la institución del matrimonio.

En fin, que los preceptos del decálogo, atendida la razón de justicia en ellos contenida, son inmutables; pero en su aplicación a casos singulares, en que se discute si esto o aquello es homicidio, hurto o adulterio, son mudables, sea por sola la autoridad divina en las cosas establecidas por solo Dios, como en el matrimonio y otros semejantes, sea por la autoridad humana, como en las cosas encomendadas a su jurisdicción. En esto los hombres hacen las veces de Dios, pero no en todas las cosas.

SEGUNDA PARTE

CUESTION 15

De la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido

Artículo 3

Si la ceguera de la mente y el embotamiento del sentido tienen su origen en los vicios carnales

2.543 RESPUESTA: La perfección de la operación intelectual del hombre está en la abstracción de las imágenes sensibles, y así el entendimiento humano, cuanto más libre estuviere de tales imágenes, tanto mejor podrá considerar lo inteligible y ordenar todo lo sensible; pues, como dijo Anaxágoras, es menester que el entendimiento esté separado y no mezclado, para imperar en todo, y el agente ha de dominar la materia para moverla, como escribe el Filósofo. Pero es evidente que el deleite refuerza la intención en aquello en que uno se deleita; por eso dice el Filósofo que se obra de un modo óptimo en lo que se encuentra placer, mas, en lo adverso, o no se obra o débilmente. A su vez, los vicios carnales, como la gula y la lujuria, consisten en los placeres del tacto, del manjar y deleite carnal, que son los más vehementes entre todos los corporales. Por esos vicios, pues, la intención del hombre se adhiere fuertemente a lo corporal y, en consecuencia, se debilita su operación intelectual, más por la lujuria que por la gula, por ser más fuerte el placer sensual que el del manjar. Por eso nace de ella la ceguera de la mente, que excluye casi del todo el conocimiento de los bienes espirituales; y de la gula el embotamiento del sentido, que hace al hombre torpe para entenderlas. Por el contrario, las virtudes opuestas, como la abstinencia y la castidad, la disponen altamente para la perfección de la operación intelectual. Así dice la Escritura: «A estos jóvenes (abstinentes y continentes) les dio Dios la ciencia y la disciplina en todo libro y sabiduría».

2543 *S. th.* II-II q.153 a.5; LLAMERA, O. P., *Suma Teológica de Santo Tomás* (BAC) VII (Madrid 1959) p.453s

CUESTION 60

Del juicio

Artículo 4

Si las dudas deben interpretarse en sentido favorable

2.544 RESPUESTA: Según lo expuesto, por el hecho mismo de que uno tenga mala opinión de otro sin causa suficiente, le injuria y le desprecia. Mas nadie debe despreciar o inferir a otro daño alguno sin una causa suficiente que le obligue a ello. Por lo tanto, mientras no aparezcan manifiestos indicios de la malicia de alguno, debemos tenerle por bueno, interpretando en el mejor sentido lo que sea dudoso.

2.545 SOLUCIONES: 1. Puede suceder que el que interpreta en el mejor sentido se engañe más frecuentemente; pero es mejor que alguien se engañe muchas veces teniendo buen concepto de un hombre malo que el que se engañe raras veces pensando mal de un hombre bueno, pues en este caso se hace injuria a otro, lo que no ocurre en el primero.

2.546 2. Juzgar de las cosas es distinto que juzgar de los hombres, pues en el juicio acerca de las cosas no se considera lo bueno o lo malo por parte de la cosa misma que juzgamos, a la que nada perjudica, sea cual fuere el modo con que juzguemos de ella, sino sólo el bien del juzgador, si juzga con verdad, o el mal si juzga erróneamente; porque «lo verdadero es el bien del entendimiento, y lo falso su mal», según dice Aristóteles; y por esto cada cual debe procurar juzgar de las cosas tal como ellas son.—En cambio, en el juicio por el que juzgamos de los hombres, se considera principalmente bueno y malo por parte de aquel de quien se juzga, el cual es tenido por honorable, cuando se le juzga bueno, y por

2544-2547 URDÁNOZ, *Apéndices al tratado de las «virtudes sociales»*, en *Suma Teológica* (BAC) IX (Madrid 1955) p.662 nt.75.
2546-2552 F. DE VITORIA, O. P., *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae de Santo Tomás* t.2-4: *De iustitia et iure*, ed. J. M. BELTRÁN DE HEREDIA (Salmanticae 1934); B. SALON, *Commentarium in Disp. de iustitia D. Thomae* (Valentiae 1951); P. MONGILLO, O. P., *La struttura del «De iustitia»*, en *Summa Theol.* II-II q.57-122: Angel. 48 (1971) 355-377.

despreciable, si se le juzga malo. Y por esto, en tal juicio, debemos tender más bien a juzgar bueno al hombre, a no ser que haya una razón manifiesta para lo contrario. Por otra parte, cuando el hombre se engaña juzgando bien de otro, este error no implica mal de su entendimiento, como tampoco pertenece de suyo a su perfección conocer la verdad de los hechos contingentes y singulares, sino que más bien todo esto corresponde a los buenos sentimientos.

2.547 3. Interpretar algo en buen o mal sentido puede tener lugar de dos modos: uno, por cierta suposición; así, cuando debemos poner remedio a algunos males, ya nuestros, ya ajenos, conviene, para aplicar este remedio con seguridad, que supongamos lo peor, puesto que el remedio eficaz contra el mal mayor con más razón lo será contra el mal menor; otro, definiendo o determinando; y así, en el juicio sobre las cosas debe procurarse interpretar cada una cual es en sí; mas en el juicio acerca las personas se debe interpretar en el mejor sentido, según lo dicho.

CUESTION 61

Partes de la justicia

Artículo 2

Si se determina del mismo modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa

2.548 Respuesta: Como ya se ha dicho, en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto lo de la totalidad es debido a la parte, y esto será tanto mayor cuanto la parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preeminencia tiene en la comunidad. Esta preeminencia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad, y en otras, de otra manera. De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en el grado que una persona exceda a otra, la cosa que se le dé exceda a la que se dé a la otra persona; y por esto dice Aristóteles que tal medio es según la «proporcionalidad geométrica», la que determina lo igual, no cuantitativa, sino proporcionalmente; así decimos que seis es a cuatro como tres es a dos, porque hay una proporción sesquiáltera, ya que el número mayor contiene al menor íntegro, más su mitad; mas no hay igualdad de exceso cuantitativo, puesto que seis excede a cuatro en dos, mientras que tres excede a dos en uno.

2548-2549 *In III Sent.* d.1 q.1 a.3 q.ª2; *In V Eth.*, lect.4-7; Urdánoz, o.c., p.333-341; A. Vermeersch, *Quaestiones de iustitia,* 2 vols. (Brugis 1904); Sertillanges, o.c., p.246-250.

2.549 Pero en los cambios se da algo a una persona particular en razón de otra cosa de ella recibida, como principalmente se manifiesta en la compraventa, en la que se halla primariamente la noción de cambio. Entonces es preciso igualar cosa a cosa, de suerte que cuanto éste tenga de más en lo que le corresponde, otro tanto debe restituir a aquel a quien pertenece. Y de este modo se realiza la igualdad según la «media aritmética», que se establece conforme a igual exceso cuantitativo: así el número 5 es medio entre 6 y 4, pues excede y es excedido en la unidad. Si, pues, al principio las dos partes tenían 5 y una de ellas recibe 1 de lo que corresponde a la otra, una—esto es, la que recibe—tendrá 6, y a la otra le quedarán 4. Habrá, pues, justicia si se reduce a ambas al término medio, de modo que se quite 1 a la que tiene 6 y que se dé a la que tiene 4, pues así tendrá cada una 5, que es el medio.

CUESTION 66

Del hurto y la rapiña

Artículo 2

Si es lícito a alguien poseer una cosa como propia

2.550 Respuesta: Acerca de los bienes exteriores, dos cosas competen al hombre: Primero, la potestad de gestión

2550-2552 Urdánoz, o.c., p.472-487; III *C. G.* c.127; Sertillanges, o.c.,

y disposición de los mismos, y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: Primero, porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras que reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente. Tercero, porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa surgen más frecuentemente contiendas.

2.551 En segundo lugar, también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso o disfrute de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando lo necesiten. Por eso dice el Apóstol (1 Tim 6,17.18): «Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes».

2.552 SOLUCIONES: 1. La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no en el sentido de que éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, sino en el sentido de que la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto. Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contraria al derecho natural, sino que se la sobreañade por conclusión de la razón humana.

p.258s (bibliogr. en notas); CARAMELLO, *Summa Theol.* II-II q.66 a.2c., p.345 nt.1; F. DE VITORIA, o.c., t.3 p.67ss.

2550-2552 J. AZPIAZU, *El derecho de propiedad* (Madrid 1931); A. HORWARTH., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin* (Graz 1929); A. G. MENÉNDEZ RAIGADA, *Justicia social:* Ciencia Tomista 59 (1940) 386-397; ID., *El destino fundamental de las riquezas:* ibid., 76 (1949) 587-606; M. L. SCHWALM, *La propriété dans la philosophie de Saint Thomas:* Rev. Thom. (1895) p.281-307.534-660; F. SCHAUB, *Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und den modernen Socialismus* (Freiburg i. Br. 1892); C. SPICQ, *Dominium, possessio, proprietas chez Saint Thomas et chez les juristes romains:* Rev. sc. phil. théol. 18 (1929) 269-281: E. TONNEAU, art. «Propriété», en *Dict. théol. cath.* XIII c.757-846.

CUESTION 81

De la religión

Artículo 1

Si la religión ordena al hombre sólo a Dios

2.553 SOLUCIONES: 3. La servidumbre es una relación que se especifica según las diversas formas de dominio. A Dios le corresponde este concepto de Señor de una manera propia y singular, por ser el Creador y dueño supremo de todo; por lo que El especifica una razón especial de servidumbre, que es a lo que los griegos llaman latría. Esta, pues, pertenece a la religión.

Artículo 7

Si el culto de latría tiene actos exteriores

2.554 RESPUESTA: El honor y reverencia tributados a Dios no son en su provecho, sino en el nuestro, por ser El la plenitud de la gloria, a quien nada puede añadir la criatura. Pues la reverencia y honor a Dios implican la sumisión de nuestra mente, que en esto se perfecciona. En efecto, la per-

2553-2557 BERNARD, *Les vertus sociales, Somme théologique,* éd. de la Rev. des Jeunes (Paris 1932).

2553-2554 LUMBRERAS, o.c., p.14.15; A. VERMEESCH, *Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis* (Brugis 1912); O. LOTTIN, *L'âme du culte la vertu de Religion* (Louvain 1920); CARAMELLO, o.c., p.403 nt.1, 404 nt.12; E. HECK, *Der Begriff der religio bei Thomas von Aquin* (Paderborn-Wien 1971); MENNESIER, *L'idée du sacré et le culte chrétien d'après Saint Thomas:* Rev. sc. phil. théol. 10 (1930) 63-82; ID., *Les réalités sacrées dans le culte chrétien d'après Saint Thomas:* ibid., 20 (1931) 276-286.453-471.

2553 *In III Sent.* d.33 q.3 a.4 q.1.ª ad 2; *In Boeth. de Trinit* q.3 a.2; CAYETANO, o.c., VI p.178; LUMBRERAS, *Apéndices al Tratado de la Religión,* en *Suma Teológica de Santo Tomás* (BAC) IX p.353 nt.5; SERTILLANGES, o.c., p.270-272.

2554 *S. th.* II-II q.84 a.2; *In III Sent.* d.9 q.1 a.3; *In Boeth. de Trinit.* q.3 a.2; III *C. G.* c.119; CAYETANO, o.c., VII p.184; LUMBRERAS, o.c., p.355 nt.11

fección de las cosas está en la subordinación a lo que les es superior; así, el cuerpo vivificado por el alma, y el aire iluminado por el sol. La inteligencia humana es llevada por las cosas sensibles hacia Dios, pues, como dice el Apóstol, «las cosas invisibles de Dios son conocidas mediante las criaturas». Por ello, en el culto divino son necesarios ciertos actos corporales que, a modo de signos, excitan el alma a actos espirituales que unen el hombre a Dios. Por lo tanto, la religión consta de actos internos, que son los principales y propios de la religión, y de actos exteriores, que son secundarios y ordenados a los interiores.

CUESTION 104

De la obediencia

Artículo 3

Si la obediencia es la mayor de las virtudes

2.555 RESPUESTA: Como el pecado consiste en preferir los bienes terrenos y despreciar los divinos, así, por el contrario, el mérito del acto virtuoso consiste en la unión con Dios y desprecio de los bienes creados. Ahora bien, el fin es superior a los medios que a él conducen. Luego, si los bienes creados se desprecian por una mayor unión con Dios, es mayor el mérito de la virtud por unirnos a Dios que por el desprecio de los bienes terrenos. Y así, las virtudes teologales, que son las que más unen a Dios, son más excelentes que las virtudes morales, que nos hacen despreciar las criaturas para unirnos con Dios.

Y entre las virtudes morales es la primera la que más bienes desprecia por unirse a Dios. Hay tres clases de bienes humanos que el hombre puede despreciar por Dios: los bienes ínfimos o exteriores, los bienes medios o del cuerpo y los supremos o bienes del alma, entre los que sobresale la vo-

2555-2556 LUMBRERAS, o.c., p.648 nt.26; p.672-675; ID., *De iustitia* (Romae 1938); ID., *La moral de Santo Tomás* (Valencia 1932) t.2 p.191ss; SERTILLANGES, o.c., p.289.290; CARAMELLO, o.c., p.529 nt.1-6

luntad, porque por ella se goza de todos los otros bienes. Así, pues, la obediencia es, de suyo, la virtud más noble entre las morales, porque por ella se desprecia la propia voluntad, mientras que las otras desprecian algunos otros bienes por Dios. Por esto dice San Gregorio que «con todo derecho se antepone la obediencia a las víctimas, porque por éstas se sacrifica la carne ajena, pero por la obediencia se inmola la propia voluntad».

2.556 También se sigue de aquí que los actos de las otras virtudes son meritorios ante Dios en cuanto obedecen a su voluntad divina. Porque, en efecto, si uno sufriese el martirio o distribuyese todos sus bienes entre los pobres, no sería esto meritorio si no estuviese ordenado a cumplir la voluntad divina, que es lo esencial de la obediencia. Como tampoco sería meritorio si uno hiciese esas obras sin caridad, que es inseparable de la obediencia. Así lo enseña San Juan: «El que dice que conoce a Dios y no guarda sus mandamientos, miente. Pero el que guarda su palabra, en ése la caridad es perfecta» (1 Jn 2,45). Y esto es así porque la amistad produce «un mismo querer y no querer».

CUESTION 120

De la epiqueya

Artículo 1

Si la epiqueya es virtud

2.557 RESPUESTA: Por ser los actos humanos, sobre quienes recaen las leyes, singulares y contingentes, a la vez que variables de infinitos modos, no es posible instituir una ley absolutamente universal. Los legisladores atienden para establecer sus leyes a los datos ordinarios, por lo cual puede su-

2557 *In III Sent.* d.37 a.4; *In V Eth.*, lect.16; CAYETANO, o.c., VII p.468-471; *Apéndices al Tratado de las «virtudes sociales»*, en *Suma Teológica de Santo Tomás* (BAC) IX (Madrid 1955) p.662 nt.75; BÁÑEZ, *De iure et iustitia* in q.58 a.7; HUGON, *De epikeia et aequitate:* Angel. 5 (1928) 359ss; SERTILLANGES, o.c., p.332-335; CARAMELLO, o.c., p.585 nt.1-6-8; RODRIGO, o.c., II p.292-300.

ceder que alguna vez se equivoquen y atenten contra la justicia y el bien común, cuyo fomento intenta precisamente la ley. Así, por ejemplo, la ley manda devolver lo ajeno, lo cual de ordinario es justo. Puede, sin embargo, ser perjudicial en algún caso concreto, a saber, devolver el puñal que abandonó un demente cuando le da un ataque de ira o también devolver a un traidor el capital que exige para seguir impugnando a su patria. En tales circunstancias es pernicioso cumplir lo establecido por la ley, y es conveniente seguir, por encima de la letra de la ley, lo que dicta la razón justa y el bien común. Tal es la función de la «epiqueya», que entre nosotros se llama «equidad». Es, pues, manifiesto que la epiqueya es virtud.

SOBRE LAS CREATURAS ESPIRITUALES

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae.* II: *De malo, De spiritualibus creaturis, De anima,* ed. VII Taurinensis (Taurini-Romae 1942). Trad. del editor.

CUESTION UNICA

Artículo 1

Si la sustancia espiritual está compuesta de materia y forma

2.558 RESPUESTA: Acerca de esta cuestión se dan opiniones contrarias. Unos piensan que la sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma, otros lo niegan. Para poder dar con la verdad en este punto, y a fin de no movernos en la ambigüedad, hay que determinar qué entendemos por el nombre de materia. Es cosa clara que, como potencia y acto es una de las divisiones del ente, y también de todo género, se suele llamar materia prima lo que en el género de la sustancia es a modo de potencia concebida como algo distinto de toda especie y forma, pero a la vez sujeto receptor de formas y privaciones, y también de toda privación, como se ve en Agustín, en el libro 12 *Confes.* y I *Super Gen. ad litt.* (c.14 y 15) y en Aristóteles, en el VII *Met.* Tomada en esa acepción

2558 DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme* (Paris 1924) p.244 nt.; SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin* I p.57; GILSON, *Le thomisme* p.231.

la materia (que es su acepción propia y común), es imposible que haya materia en las sustancias espirituales, pues, aunque en su mismo ser, que unas veces está en acto y otras veces en potencia preceda temporalmente la potencia al acto, sin embargo, el acto es, en el orden natural, anterior a la potencia. Ahora bien, lo que es anterior no depende de lo que es posterior, sino a la inversa. Por eso se da un acto puro sin ninguna potencia, pero nunca se da en la realidad una potencia que no esté actuada por algún acto. Y por eso en la materia hay siempre alguna forma. Mas el acto primero absolutamente perfecto, que tiene en sí la plenitud de perfección, causa en todos la existencia en acto: pero conforme a un cierto orden. Ningún acto causado, en efecto, tiene la plenitud de perfección, sino que, respecto del acto primero, todo acto causado es imperfecto; y cuanto más perfecto es un acto, tanto más se aproxima a Dios.

2.559 Ahora bien: entre todas las creaturas, las que más se aproximan a Dios son las sustancias espirituales, como se ve en Dionisio (c.4 *De cael. hierarch.)*; por eso son las que más se acercan a la perfección del acto primero, ya que se hallan en relación de las creaturas inferiores como lo perfecto a lo imperfecto y el acto a la potencia. Por ningún capítulo, pues, este orden mencionado entre los seres incluye el que las sustancias espirituales requieran para su realización *(ad esse suum)* la materia prima, que es el ser más incompleto de todos, sino que se hallan elevadas muy por encima de toda materia y de todos los seres materiales.

2.560 A la misma conclusión se llega si nos ponemos a considerar la operación que es propia de las sustancias espirituales. Todas las sustancias espirituales, en efecto, son intelectuales. Mas la potencia de cada ser es tal cual vemos que es su perfección, ya que el acto propio de un ser requiere su propia potencia. Y la perfección de toda sustancia intelectual, en cuanto tal, es lo inteligible en cuanto que está en el entendimiento *(intelligibile prout est in intellectu)*. Habrá, entonces, que exigir en tales sustancias espirituales la potencia que sea apta para recibir la forma inteligible. Esa potencia no es la potencia de

2560 REBOLLO, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Burgos 1955) p.155.

la materia prima, ya que la materia prima recibe la forma contrayéndola al ser individual, y, en cambio, la forma inteligible está en el entendimiento sin tal contracción, pues el entendimiento entiende a cada inteligible conforme al modo como la forma está en él. Ahora bien: el entendimiento conoce el objeto inteligible principalmente en su naturaleza común y universal; y así, la forma inteligible está en el entendimiento en su aspecto de universalidad. No recibe, pues, la sustancia intelectiva la forma por razón de la materia, sino por la razón opuesta.

2.561 Así que es evidente que en las sustancias espirituales no puede ser parte constitutiva esa materia prima que de por sí carece de toda especie. No obstante, si se da en llamar materia y forma a todo lo que se halla en relación de potencia y acto, no hay ninguna dificultad, no haciendo problema de la terminología, en que se diga que en las sustancias espirituales se da materia y forma, ya que en los tales tiene que haber dos que se hallan en relación de potencia y acto. Esta última proposición se prueba así: es evidente que el primer ser, que es Dios, es un acto infinito, ya que posee en sí toda la plenitud de ser, no contraída a una naturaleza genérica o específica. Luego su ser no debe estar como vinculado a alguna naturaleza que no sea su ser, porque entonces quedaría coartado a esa naturaleza; de ahí que digamos que Dios es su mismo ser *(ipsum suum esse)*. Esto no se puede afirmar a propósito de ninguna otra cosa. En efecto: así como es imposible concebir que se den muchas blancuras separadas, pero, si existiese la blancura separada de todo sujeto que lo recibe, sería sólo una, así también es imposible que el mismo ser subsistente no sea único. Por lo tanto, todo lo que es inferior al primer ser tiene el ser recibido en otro, con lo cual resulta contraído el ser mismo. Consiguientemente, en todo ser creado son algo distinto la naturaleza de la cosa que participa el ser y el ser participado. Y como todo ser participa por asimilación del acto primero en cuanto que tiene el ser, se sigue que, al ser participado en cada uno, se halla, respecto de la naturaleza que lo participa, en relación de acto a potencia. La naturaleza de los seres corporales no participa por sí el ser sino por la forma, pues la forma, al sobrevenir

2561-2562 DESCOQS, o.c., p.278 279; GILSON, o.c., p.233; ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin* p.188.

a la materia, la hace ser en acto, como, por ejemplo, el alma al cuerpo.

2.562 Así, pues, en los seres compuestos hay lugar a considerar dos actos y dos potencias. En primer lugar, la materia tiene carácter de potencia respecto de la forma, y la forma es su acto; y, a su vez, la naturaleza constituida por materia y forma tiene carácter de potencia respecto del ser, en cuanto que es el sujeto que lo recibe. Cuando, pues, no existe ese fundamento de la materia, si hubiere una forma de una determinada naturaleza subsistente por sí, y no en la materia, todavía se hallará respecto del ser en relación de potencia a acto. No digo una potencia separable del acto, sino una potencia a la que acompaña siempre su acto propio. De esa manera, la naturaleza de la sustancia espiritual, que no está compuesta de materia y forma, tiene carácter de potencia respecto de su ser; y asimismo se da en ella composición de potencia y acto, y, por consiguiente, de forma y materia, si damos en llamar forma a toda potencia. Pero éste no es modo de hablar conforme al uso común.

2.563 SOLUCIONES: 2. Se dan dos clases de limitación de la forma. Una, por la cual la forma de la especie se limita al individuo: esa limitación se verifica por la materia. Otra, por la cual la forma del género se limita a la naturaleza de la especie: esa limitación no se hace por la materia, sino por la forma más determinada, de la cual se toma la diferencia, pues la diferencia, añadida al género, lo contrae a la especie; ésa es la clase de limitación que se da en las sustancias espirituales, en cuanto que son formas de determinadas especies.

2.564 8. No es lo mismo estar compuesto *de lo que es (quod est)* y aquello *con lo que es (quo est)*, y estar com puesto de materia y forma, pues si bien se puede llamar a la forma aquello *con lo que es (quo est)*, a la materia no se le puede llamar con propiedad *lo que es (quod est)*, ya que no existe más que en potencia. *Lo que es (quod est)* es aquello que subsiste en el ser *(esse)* (que en las sustancias corpóreas

2562 GILSON, *L'être et l'essence* p.116.
2563 DESCOQS, o.c., p.154; ID., *Theol. Nat.* II p.710-715.
2564 FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.352; HAYEN, *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin* p.239.

es el compuesto mismo de materia y forma, y en las incorpóreas, es la misma forma simple): y aquello *con lo que (quo est)* es el ser mismo participado. Ya que cada cosa es en tanto en cuanto que participa del ser *(esse)*. Por eso, también Boecio usa de esos términos en ese sentido, en el libro *De Hebdom.*, diciendo que en los seres distintos del primer ser no es lo mismo *lo que (quod est)* y el ser *(esse)*.

Artículo 2

Si una sustancia espiritual se puede unir al cuerpo

2.565 RESPUESTA: La dificultad de esta cuestión procede del hecho de que la sustancia espiritual es un ser subsistente por sí. Ahora bien: a la forma le compete el estar en otro, es decir, en la materia, de la cual es acto y perfección, por lo cual parece ser contra la naturaleza de la sustancia espiritual el ser forma del cuerpo. Por eso Gregorio, en su libro *De anima* atribuye a Aristóteles (c.6) la tesis de que el alma no es subsistente por sí, y que desaparece una vez desaparecido el cuerpo, porque la describió como *entelechia,* es decir, como acto y perfección del cuerpo físico. Sin embargo, si se considera atentamente la cuestión, aparecerá con toda evidencia la necesidad de que una sustancia espiritual sea forma del cuerpo humano. Es cosa clara, en efecto, que este hombre singular, Sócrates o Platón, tiene como operación natural el entender; ahora bien, ningún ser tiene ninguna operación sino en virtud de alguna forma que existe en él, ya sea sustancial o accidental; nada ejerce una acción ni obra sino en cuanto que se halla en acto, y cada ser está en acto por alguna forma, o sustancial o accidental, pues la forma es acto: así, el fuego es fuego en acto por la igneidad, y cálido en acto por el calor. Por lo tanto, tiene que existir formalmente en este hombre el principio de la operación de entender.

2.566 Ahora bien: el principio de esa operación no es una forma cuyo ser dependa del cuerpo y esté ligado o sumergido a la materia, ya que tal operación no se realiza por medio del cuerpo, como se prueba en el libro 3 *De anima;* el principio, por ende, de esa operación la ejerce sin la comunicación de la materia corporal. Mas todo ser obra según es: luego el ser de ese principio tiene que estar elevado sobre la materia corporal y no depender de ella. Eso es lo propio de la sustancia espiritual: luego habrá que sostener, si se han de armonizar todas esas proposiciones, que una sustancia espiritual es forma del cuerpo humano...

2.567 Es de saber que, cuanto más perfecta es una forma, tanto más sobrepasa a la materia corporal. Eso se ve bien claro por inducción de los diversos órdenes de clases de las formas. Así, la forma del elemento no tiene más operación que la que se realiza por las cualidades activas y pasivas, que son disposiciones de la materia corporal. La forma del cuerpo mineral tiene alguna operación que sobrepasa las cualidades activas y pasivas y que acompaña a su especie por influencias de los cuerpos celestes, como, por ejemplo, la atracción del hierro por el imán y la curación del postema por el zafiro. Avanzando más, el alma vegetal tiene una operación a la cual ayudan las cualidades activas y pasivas orgánicas, pero, sin embargo, ella tiene, por encima de la capacidad de esas cualidades, su propio efecto de la nutrición y en el crecimiento hasta un cierto límite, y otros complementarios. Por su parte, el alma sensitiva tiene además una operación a la cual no llegan de ningún modo las cualidades activas y pasivas sino en cuanto que son necesarias para la constitución del órgano por medio del cual se ejerce esa operación, como, por ejemplo, el ver, el oír, el desear y similares.

2.568 Por fin, la forma más perfecta de todas, el alma humana, que es el fin de todas las formas naturales, tiene una operación que sobrepasa completamente a la materia y que no se ejerce por medio de órgano corporal; esa operación es el entender. Y como el ser de cada cosa es proporcionado a su operación, como hemos dicho, porque todo obra conforme a lo que es, es preciso que el ser del alma humana sobrepase a la materia corporal y no sea totalmente abarcado por ella, y que,

2567 HAYEN, o.c., p.151 nt.2; RAHNER, *Geist in Welt* p.213.
2568 FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.267.347; HAYEN, o.c., p.117 nt3, p.118; HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.115.

sin embargo, sea alcanzado de alguna manera por ella. Pues bien: en cuanto que sobrepasa el ser de la materia corporal y tiene capacidad para subsistir por sí y obrar, el alma humana es sustancia espiritual; y en cuanto que es alcanzada por la materia y le comunica su ser *(esse)*, es forma del cuerpo. Y le alcanza la materia corporal de la manera como siempre lo más alto del orden más bajo alcanza lo inferior de lo más alto, como enseña Dionisio (c.7 *De div. nom.)*, y por eso el alma humana, que es la ínfima en el orden de las sustancias espirituales, puede comunicar su ser al cuerpo humano, que es el más noble de todos, de suerte que del alma y del cuerpo resulta un ser, como de la forma y de materia. Si la sustancia espiritual estuviese compuesta de materia y forma sería imposible que fuese forma corporal, ya que es propio de la materia el no estar en otro, sino el ser el primer sujeto.

2.569 Soluciones: 5. Ninguna parte tiene su perfección natural separada del todo. Por lo tanto, el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no tiene la perfección de su naturaleza, sino en la unión con el cuerpo. Eso se deduce del hecho de que en la virtualidad del alma está encerrado el que fluyan de ella unas potencias que no son acto de órganos corporales, en cuanto que sobrepasa toda capacidad que presenta el cuerpo y también el que fluyan otras potencias que son acto de los órganos, en cuanto que puede ser alcanzada por la materia corporal. Ahora bien: nada hay perfecto en su naturaleza si no se puede desarrollar naturalmente lo que está encerrado en su virtualidad; por ello, el alma, aunque pueda existir y entender separada del cuerpo, no tiene, sin embargo, la perfección de su naturaleza en ese estado de separación, como dice Agustín en el libro 12 *De Gen. ad litteram* (c.35).

Artículo 9

Si el entendimiento posible es único en todos los hombres

2.570 6. El entendimiento posible no ejerce su operación sino en cuanto que está en acto, lo mismo que el sentido

2570 De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.286-291.

tampoco ve sino porque está en acto por obra de la especie visible. Esta no es, pues, el objeto que es visto, sino aquello por lo cual se ve algo. Y lo mismo hay que decir del entendimiento posible. Sólo que el entendimiento reflexiona sobre sí mismo y sobre su especie, cosa que no hace el sentido. Así que el objeto conocido por dos entendimientos es en cierto modo uno y el mismo, y en cierto modo muchos: por parte de lo que se conoce, es uno y el mismo; pero por parte del conocimiento es diverso, lo mismo que si dos ven una pared, es lo mismo lo que se ve si se considera el objeto visto, pero varias cosas conforme a los diversos actos de visión. Y el mismo absolutamente sería el caso por parte del entendimiento si el objeto que se conoce subsistiese fuera del alma como subsiste el objeto que se ve, como querían los platónicos.

2.571 En cambio, en la teoría de Aristóteles la explicación es más difícil, aunque la razón viene a ser la misma, si bien se considera. Pues la diferencia entre Aristóteles y Platón no está más que en que Platón sostuvo que el objeto que se entiende existe en la realidad del mismo modo como es pensado por el entendimiento, es decir, como abstracto y común, y Aristóteles, por el contrario, sostuvo que el objeto conocido existe fuera del alma, pero de otro modo; porque es pensado abstractamente, y existe concretamente. Y así como para Platón el objeto mismo que es conocido existe fuera del alma, también para Aristóteles: lo que se ve bien claro por el hecho de que ninguno de ellos sostuvo que las ciencias tratan de los objetos que están en nuestro entendimiento como si fuesen sustancias que están en él, pero para Platón las ciencias tratan de las formas separadas, y para Aristóteles, en cambio, tratan de las quididades que existen en ellas, pero el carácter de universalidad, que consiste en la comunidad y en la abstracción, es consecuencia tan sólo de nuestro modo de conocer, en cuanto que pensamos abstractamente y comúnmente; en cambio, según Platón acompaña también al modo de existir de las formas abstractas. Y por eso Platón sostuvo que los universales subsisten, y Aristóteles, no. Así, pues, es evidente que la multitud de los entendimientos no prejuzga en nada ni a la universalidad, ni a la comunidad ni a la unidad del objeto conocido.

Artículo 11

Si las potencias del alma se identifican con la esencia del alma

2.572 RESPUESTA: El término «accidente» tiene entre los filósofos dos acepciones. Una, en cuanto que se distingue de la sustancia; comprende los nueve predicamentos... Otra, la que pone Aristóteles en el libro V *Topic.* (c.4) señalando el accidente como uno de los cuatro predicamentos y la que Porfirio cita al ponerle como uno de los cinco universales. En esta acepción, el accidente no significa lo que es común a los nueve predicamentos, sino la relación accidental del predicado al sujeto o de lo que es común a lo que bajo él se contiene. Pues si esa acepción coincidiese con la primera, como el accidente así tomado se opone al género y a la especie, se seguiría que nada que se halla en los nueve predicamentos puede ser género o especie, lo cual es palmariamente falso, ya que el color es el género de la blancura, y el número, de dos. Tomado, pues, así el accidente, es algo intermedio entre la sustancia y el accidente, es decir, entre el predicado sustancial y el accidental: esto es lo que se llama propio. Este conviene con el predicado sustancial en que es causado por los principios esenciales de la especie: de ahí que se demuestre del sujeto la propiedad por la definición que expresa la esencia. Con el predicado accidental conviene en que ni es la esencia del ser, ni parte de la esencia, sino algo fuera de ella. Pero difiere de él en que el predicado accidental no es causado por los predicados esenciales de la especie, sino sobreviene accidentalmente al individuo, como la propiedad a la especie; unas veces separablemente, otras veces inseparablemente. Así, pues, las potencias del alma son algo intermedio entre la esencia del alma y el accidente, a modo de propiedades naturales y esenciales, es decir, que siguen naturalmente al alma.

2.573 SOLUCIONES: 1. Sea cual sea la opinión que se tenga sobre las potencias del alma, nadie jamás ha sostenido, a no haber perdido el juicio, que los hábitos y los actos del alma sean la misma esencia del alma...

2572 FABRO, o.c., p.375; DE FINANCE, o.c., p.245 nt.77
2573 HOENEN, o.c., p.180.

COMENTARIO A LOS OCHO LIBROS DE LA FISICA DE ARISTOTELES

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis in octo libros Physicorum Aristotelis Expositio,* cura et studio P. M. MAGGLIOLO, O. P. (Taurini-Romae 1954). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: MAGGLIOLO, o.c., p.V-IX; C. A. LÉRTORA MENDOZA, *Los comentarios de Santo Tomás y de Roberto Grosseteste a la «Física» de Aristóteles:* Sapientia 25 (1970) 179-208 275-288.

LIBRO I

Lección 1

Materia y sujeto de la ciencia natural y de este libro. Hay que empezar por los principios más universales, más conocidos a nosotros

2.574 1. Como el libro de la Física, cuya exposición intentamos hacer, es el primero de la ciencia natural, conviene, al principio de él, señalar cuál es la materia y el sujeto de la ciencia natural.

Es, pues, de saber que toda ciencia tiene su sede en el entendimiento, y que algo se hace inteligible en acto en cuanto que es abstraído de alguna manera de la materia; por eso, conforme a la relación que guardan con la materia, pertenecen los diversos objetos a ciencias diversas.

Asimismo, como toda ciencia se obtiene por demostración, y el medio de la demostración es la definición, las ciencias se diversificarán necesariamente según el modo diverso de definición.

2574-2577 *In Boeth. de Trinit.* q.5 a.1; a.2 a.3 a.4; MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.255-269.342-356.
2574 IO. A SANCTO THOMA, *Cursus philosophicus.* II: *Philosophia Naturalis* (ed. Marietti 1933) p.104-130; ECHARRI, *Philosophia entis sensibilis* (Barcinone 1959) p.21-23.

2.575 2. Pues bien, hay algunas cosas cuyo ser depende de la materia y no pueden definirse sin la materia; hay otras, en cambio, que aunque no puedan existir más que en la materia sensible, sin embargo, en su definición no entra la materia sensible. Estas dos clases de seres difieren entre sí como lo curvo y lo chato. Lo chato, en efecto, existe en la materia sensible, y en su definición tiene que entrar la materia sensible, ya que chato es una nariz curva: de esa clase son todos los seres naturales, como el hombre, la piedra. En cambio, lo curvo, aunque no puede existir más que en la materia sensible, sin embargo, no entra en su definición la materia sensible: a esa clase pertenecen todos los seres matemáticos, magnitudes y figuras. Hay otras cosas que no dependen de la materia ni en el ser existir ni en el concepto, o porque nunca existen en la materia, como Dios y las demás sustancias separadas, o porque no están siempre en la materia, como la sustancia, la potencia y el acto, y el ser mismo.

2.576 3. De esta última clase de seres trata la metafísica; de los que dependen de la materia sensible en el ser y no en el concepto (o definición), trata la matemática; y de los que dependen de la materia no sólo en el ser, sino también en el concepto (o definición), trata la natural, que tiene por nombre Física.

Y como lo que tiene materia es móvil, se sigue que el ser móvil es el sujeto de la Filosofía natural. La Filosofía natural trata, en efecto, de los seres naturales, y seres naturales son aquellos cuyo principio es la naturaleza; naturaleza es el principio del movimiento y del reposo en el sujeto en el cual se halla. Pues bien: la ciencia natural trata de los seres que tienen en sí el principio del movimiento.

2.577 4. Mas como los caracteres que acompañan a algo común deben ser antes determinados por separado, para evitar el tener que repetirlos muchas veces al tratar de cada uno de los casos particulares de eso común, por eso se ha hecho preciso el poner a la cabeza de la ciencia natural un libro en el

2575 *In Boeth. de Trinit.* q.5 a.3; GEIGER, *Abstraction et séparation d'après Saint Thomas d'Aquin en in De Trinit.* q.5 a.3: Rev. sc. phil. théol. 31 (1947) 3-40.

2576 GARDEIL, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* II p.13.14.

cual se trate de lo que es inherente al ser móvil en general, lo mismo que antes de todas las ciencias se pone la *Filosofía primera,* en la cual se determinan los caracteres comunes al ente en cuanto ente.

5. Ese libro en cuestión es el de la *Física,* que se llama también de *Physico* o *Naturali auditu,* porque fue transmitido a los oyentes por vía de enseñanza; su sujeto es el ser móvil sin más. No digo: el *cuerpo móvil,* porque, como se prueba en este libro, todo móvil es cuerpo y ninguna ciencia prueba (la existencia de) su sujeto: por eso, en seguida, al principio del libro *De caelo,* que sigue inmediatamente a éste, empieza a explicar la noción de cuerpo.

2.578 6. Acerca del primer punto señala la razón: nos es innato el proceder, en nuestro conocimiento, de lo que a nosotros nos es más conocido a lo que es más conocido por naturaleza. Ahora bien: las cosas que nos son más conocidas son más bien conjuntos confusos, como lo son los universales; luego debemos proceder de lo universal a lo particular.

2.579 7. Para explicar la primera proposición señala que no son las mismas las cosas más conocidas para nosotros y las más conocidas por naturaleza: sino que las que son más conocidas por naturaleza son menos conocidas para nosotros. Y como el modo u orden natural de aprender es pasando de lo conocido por nosotros a lo que nos es desconocido, por eso debemos proceder de lo que es más conocido para nosotros a lo que lo es más conocido por naturaleza.

Y es de advertir que toma como sinónimos el ser conocido por naturaleza y el ser conocido absolutamente. Ahora bien, son más conocidas absolutamente las cosas que son más conocidas en sí mismas. Y éstas son las que tienen más en entidad, ya que algo es cognoscible en el grado en que es ser. Pero son más ser los seres que están más en acto; luego éstos son los más cognoscibles por naturaleza.

2.580 Respecto de nosotros, en cambio, es al revés, ya

2579 *In II Met.*, lect.2 (n.298); *In VII Met.*, lect.2 (n.1270-1305); *In Met.*, prooem.; *De verit.* q.23 a.1; REBOLLO, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.118-119; HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.230.

2580 HOENEN, o.c., p.229.

que procedemos en nuestro conocimiento intelectual de la potencia al acto, y el principio de nuestro conocimiento arranca de las cosas sensibles, que son materiales e inteligibles en potencia: por eso, esa clase de seres nos son conocidos antes que las sustancias separadas, que son más cognoscibles por naturaleza, como se ve por el libro II *Met.*

No habla, pues, de «más conocidos por naturaleza», como si la naturaleza los conociese, sino porque son más conocidos en sí y por su propia naturaleza. Y dice «más conocidos y más ciertos» porque en las ciencias no se pretende un conocimiento cualquiera, sino un conocimiento cierto.

2.581 Para entender la segunda proposición es de saber que aquí se llama «confuso» a lo que contiene en sí algo en potencia y de una manera indistinta. Y como el conocer algo indistintamente es algo intermedio entre la pura potencia y el acto perfecto, por eso, al proceder nuestro entendimiento de la potencia al acto, primero se le presenta lo confuso antes que lo distinto; y se tiene ciencia completa en acto cuando se llega, por vía de resolución, al conocimiento distinto de los principios y de los elementos. Esa es la razón por la cual los conjuntos nos son antes conocidos que los objetos distintos.

2.582 Que los universales son confusos es evidente: porque contienen en sí a sus especies en potencia, y el que conoce algo universalmente, lo conoce de una manera indistinta: su conocimiento se hace distinto cuando se conoce en acto cada uno de los miembros que se contienen en potencia en el universal; así, el que conoce «animal» no conoce «racional» más que en potencia, y es anterior el conocer algo en potencia al conocerlo en acto; conforme, pues, a este modo de aprender que tenemos procediendo de la potencia al acto, es anterior para nosotros el conocimiento del animal al del hombre.

2.583 8. Sin embargo, parece estar en oposición con esto lo que dice el Filósofo en el libro I *Post.* que los singulares son más conocidos para nosotros, y los universales, más conocidos por naturaleza o absolutamente. Pero hay que tener en cuenta que en ese pasaje entiende por singulares a los individuos sensibles: esos son más conocidos para nosotros, porque

2583 Aristóteles, I *Post* c.2 n.10; Santo Tomás, lect.4 n.15.

el conocimiento sensible, que tiene por objeto los singulares, precede en nosotros al conocimiento intelectual, cuyo objeto son los universales; pero como el conocimiento intelectual es más perfecto, y los universales son inteligibles en acto, y no los singulares (ya que son materiales), los universales son absolutamente y por naturaleza más conocidos.

En el pasaje que nos ocupa, en cambio, habla, no de los individuos, sino de las especies. Estas son más conocidas por naturaleza, por ser más perfectas y objeto de conocimiento distinto; por el contrario, los géneros nos son conocidos antes, por ser objeto de conocimiento confuso y en potencia.

2.584 11. Después... aduce una tercera señal, tomándolo del universal sensible. Así como el más universal inteligible nos es conocido antes intelectualmente, por ejemplo, animal antes que hombre, así, el sensible más común nos es conocido antes en el conocimiento sensible, por ejemplo, este animal que este hombre.

Esa prioridad en el conocimiento sensible hay que entenderla tanto en el espacio como en el tiempo. En el espacio: porque cuando se ve venir a uno de lejos, percibimos antes que es un cuerpo que el que es un animal, y esto, antes que el que es un hombre, y, en último lugar, que es Sócrates. Asimismo, en el tiempo: el niño percibe a éste que tiene delante antes como un hombre que como este hombre que es Platón, y que es su padre. Eso es lo que dice: que los niños llaman primero a todos los hombres, padre, y a todas las mujeres, madre, y después los van reconociendo, es decir, los conocen determinadamente a cada cual.

Con eso queda claro que nosotros conocemos un objeto antes confusamente que de una manera distinta.

LIBRO II

Lección 3

En qué se distinguen el físico y el matemático al tratar de un mismo objeto

2.585 160. Dice, en primer lugar, que el matemático y el filósofo natural tratan de las mismas cosas, es decir, de los puntos y de las superficies, y parecidos, pero no de la misma manera. El matemático no se ocupa de esas cosas en cuanto que cada una de ellas es el término del cuerpo natural, ni considera sus atributos en cuanto que son términos del cuerpo natural: así los considera la ciencia natural. Y no hay ningún inconveniente en que una misma cosa sea objeto del estudio de diversas ciencias bajo diversos aspectos.

2.586 161. Después saca un corolario de lo que ha dicho antes. En efecto, como el matemático estudia las líneas, y los puntos y las superficies, etc., y sus propiedades no en cuanto que son términos del cuerpo natural; por eso se dice de él que abstrae de la materia sensible y natural. Y la razón de que puede hacer esa abstracción es que esos objetos están separados del movimiento conceptualmente.

2.587 Para entender esto hay que tener en cuenta que hay muchas cosas que están unidas en la realidad, y, sin embargo, una no entra en el concepto de otra: así, blanco y músico coinciden en un mismo sujeto, y, sin embargo, el uno no entra en el concepto del otro, y por eso puede ser pensado el uno sin el otro. En eso consiste el que un concepto abstrae de otro. Ahora bien: es evidente que lo que es posterior no entra en el concepto de lo que es anterior, sino al revés: por eso, lo anterior puede ser pensado sin lo que es posterior, pero no a la inversa. Así, es evidente que el animal es anterior al hombre, y el hombre, anterior a este hombre (hombre se obtiene por la adición a animal, y este hombre, por la adición a hombre); y por eso, hombre no entra en el concepto de

2585 Gardeil, o.c., p.10.11; Maritain, *Les degrés du savoir* p.287-288.

animal ni Sócrates en el de hombre; así, pues, animal puede pensarse sin pensar hombre, y hombre, sin pensar Sócrates y otros individuos. Eso es el abstraer el universal del singular.

2.588 Asimismo, entre todos los accidentes que sobrevienen a la sustancia, la primera es la cuantidad, y después las cualidades sensibles, y las acciones y pasiones, y los movimientos que siguen a las cualidades sensibles. Así, la cuantidad no encierra en su concepto a las cualidades sensibles, o a las pasiones o a los movimientos, pero sí que encierra en su concepto a la sustancia. Puede, pues, pensarse la cuantidad sin la materia que es sujeto del movimiento y de las cualidades sensibles, pero no sin la sustancia. Por eso, esas *cuantidades y sus propiedades están separadas conceptualmente* del movimiento y de la materia sensible, pero no de la materia inteligible, como se dice en el libro VII *Met.*

2.589 Pues bien: por estar así separadas conceptualmente del movimiento, de modo que no encierran en su concepto a la materia sensible que es sujeto de movimiento, por eso puede el matemático abstraerlas de la materia sensible. Y es indiferente para la verdad de esa operación el que se las considere de tal o cual manera. Porque, aunque de hecho en la realidad no estén separadas, los matemáticos, al abstraerlas así mentalmente, no incurren en falsedad, ya que no afirman que existen fuera de la materia sensible (eso sería falso), sino que las consideran sin considerar la materia sensible, lo cual se puede hacer sin incurrir en falsedad: como puede uno considerar la blancura sin la música, y con verdad, aun cuando coincidan en el mismo sujeto: en cambio, no habría verdad si afirmase que lo que es blanco no es músico.

2.590 162. Después... excluye, por lo dicho antes, el error en Platón. En efecto, por desconocer el modo como el entendimiento puede abstraer con verdad los seres que no están separados (abstraídos) en la realidad, sostuvo que todos los seres que están abstraídos en la mente lo están (también) en la realidad. De ahí que no sólo puso como separados a los seres matemáticos, por abstraer el matemático de la materia

2588 Hoenen, o.c., p.316; Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.41

sensible, sino que también puso separadas las cosas mismas naturales, por tratar la ciencia natural de los universales y no de los singulares. Así, sostuvo que el hombre está separado, y el caballo, y la piedra, etc.: a esos seres separados los llamó *ideas,* siendo así, sin embargo, que los seres naturales son objetos menos abstractos que los matemáticos. Los matemáticos, en efecto, están separados por completo conceptualmente de la materia sensible, ya que ésta no se incluye en el concepto de los objetos matemáticos, ni en universal ni en particular; en cambio, en el concepto de las especies naturales se incluye, sí, la materia sensible, pero no la individual; en el concepto de hombre se incluye la carne y los huesos, pero no esta carne y estos huesos.

Lección 14

Se demuestra que la naturaleza obra por un fin, por los mismos argumentos por los que algunos intentaban probar lo contrario

2.591 268. Excluye la tercera razón por la cual puede alguno pensar que la naturaleza no obra por un fin. Les parece a algunos, en efecto, que la naturaleza no obra por un fin porque no delibera.

Pero el Filósofo dice que ese modo de pensar es desacertado, ya que es evidente que el arte obra por algo, y, sin embargo, es igualmente evidente que el arte no delibera. El artista no delibera en cuanto que posee el arte, sino en cuanto que no llega todavía a la seguridad propia del arte; así, las artes que cuentan con el mayor grado de seguridad no deliberan, como, por ejemplo, el escritor no delibera cómo ha de escribir las letras. Y aun los mismos que deliberan, una vez que han llegado a poseer con certeza el principio inspirador del arte, ya no deliberan al ejercerlo. El citarista que se pusiese a deliberar cómo pulsar cada cuerda sería tenido por un muy mediano citarista. Por lo tanto, el que un agente no delibere se debe, no a que no obra por un fin, sino a que tiene ya determinados los medios que poner.

2591-2592 *S. th.* I q.2 a.3; III *C. G.* c.2; GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité* (Paris 1932) p.35-60; ID., *Dieu...* p.322.323

2.592 De ahí que la naturaleza, al tener determinados los medios por los cuales desarrolle su actividad, no delibera. Ninguna otra diferencia, en efecto, parece mediar entre la naturaleza y el arte, sino la de que la naturaleza es principio intrínseco, y el arte, extrínseco. Si el arte de construir la nave se hallase intrínsecamente en la madera, la nave habría sido construida por la naturaleza como lo es ahora por el arte. Eso se ve más claro en el arte que está en el sujeto del movimiento, aunque sea accidentalmente, como en el caso del médico que se cura a sí mismo: con ese arte guarda máxima semejanza la naturaleza.

Queda, pues, claro que la naturaleza no es más que una suerte de arte, a saber, del arte divino, infundida en las cosas, por la cual son movidas las cosas a un fin determinado: algo así como si el constructor de barcos pudiese conferir a los trozos de madera el poder de moverse a sí mismos para configurar la forma del barco.

LIBRO III

Sobre el ser móvil en general

Lección 2

Definición del movimiento

2.593 283. Después de haber hecho el Filósofo algunas observaciones preliminares para investigar la definición del movimiento, ahora lo define. Primero en general, después en especial.

284. Por lo que hace a lo primero, es de saber que algunos definieron el movimiento diciendo que el movimiento es el paso de la potencia al acto no subitáneamente. Esos erraron al definir así el movimiento, por haber puesto en su definición elementos que suponen el movimiento: *paso* es una especie de movimiento; *subitáneamente* incluye también en su

2592 P. JANET, *Les causes finales* (Paris 1876).
2593 MAGGLIOLO, o.c., p.146; DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.198 nt.; DESCOQS, *Theol. Nat.* I p.286-288; LONERGAN, o.c., p.103-107.

definición el tiempo; súbito es lo que se hace en un momento indivisible del tiempo, y el tiempo se define por el movimiento.

2.594 285. Por eso es del todo punto imposible el definir el movimiento por nociones anteriores y más conocidas de otro modo que como el Filósofo lo define aquí.

Queda dicho, en efecto, que cada género se divide por la potencia y el acto. Ahora bien: la potencia y el acto, por ser unas de las primeras diferencias del ser, son anteriores naturalmente al movimiento, y de ellos se sirve el Filósofo para definirlo.

Es, pues, de saber que hay algo que está solamente en acto y algo que está solamente en potencia, y algo, en fin, que es algo intermedio entre la potencia y el acto.

Pues bien: lo que está solamente en potencia, no se mueve todavía: lo que está ya en acto perfecto no se mueve, sino que se ha movido ya; se mueve aquello que se halla en una manera de ser intermedia entre la pura potencia y el acto: lo que en parte está en potencia, y en parte en acto. Eso se ve bien en la alteración: cuando el agua está caliente sólo en potencia, todavía no se mueve; cuando ya se ha calentado, ha llegado ya a su término el movimiento de calentarse; y cuando participa ya algo del calor, pero imperfectamente, entonces se mueve hacia el calor; lo que se está calentando, va participando paulatinamente del calor cada vez más. Ese acto, pues, imperfecto del calor que existe en la cosa que se calienta, es (el) movimiento: no en cuanto que está solamente en acto, sino en cuanto que, existiendo ya en acto, tiene orden a un acto ulterior; si se suprime ese orden a un acto ulterior, el acto, por muy imperfecto que fuese, sería el término del movimiento, y no el movimiento, como sucede cuando algo se calienta casi completamente. Y ese orden a un acto ulterior es lo propio del que está en potencia a él.

2.595 Por la misma razón, si el acto imperfecto se considera como ordenado a un acto ulterior solamente en cuanto que tiene carácter de potencia, entonces no es movimiento, sino principio de movimiento: el acto de calentar puede tener

2594 Hoenen, *Cosmologia* (Romae [3]1945) p.200-204.205.499s.

su punto de partida de lo que está tibio lo mismo que de lo que está frío.

2.596 Así que (el movimiento) ni es la potencia de lo que existe en potencia, ni el acto de lo que existe en acto, sino que es el acto de lo que existe en potencia; de suerte que por el término *acto* se designa su orden a la potencia anterior, y por la expresión: *del que existe en potencia,* se designa su orden a un acto ulterior.

Muy acertadamente, pues, define el Filósofo el movimiento diciendo que el movimiento es ἐντελέχεια, esto es, *el acto de lo que existe en potencia en cuanto tal.*

2.597 286. Lo explica después, aplicándolo a todas las especies del movimiento; así, la alteración es el acto de lo que es alterable en cuanto que es alterable. Y como el movimiento en la cuantidad y en la sustancia no tienen un único nombre, como lo tiene el movimiento en la cualidad—alteración—, por lo que hace al movimiento en la cuantidad pone dos nombres, diciendo que el acto de lo que crece, y de su opuesto, es decir, de lo que disminuye, que no tienen un nombre común, es el aumento y la disminución. Y de la misma manera, el de lo generable y el de lo corruptible, generación y corrupción, y de lo que se mueve localmente, locomoción. Pues entiende aquí por movimiento, en general, la mutación, y no en cuanto que se distingue en estricto sentido de la generación y de la corrupción, como se expondrá en el libro V.

2.598 287. Después explica cada una de las cláusulas de la definición. Primero, el término *acto*. Acerca de este punto despliega la siguiente razón: Aquello por lo cual se constituye en acto algo que antes estaba en potencia, es acto; mas algo que antes existía todavía en potencia se constituye en acto mientras se mueve; luego el movimiento es acto.

Dice, pues, que se ve claro que el movimiento es eso, es decir, acto, en que lo edificable dice potencia a algo; y cuando lo edificable es reducido al acto en cuanto a esa potencia que implica, entonces decimos que se está edificando: ese acto es la edificación pasiva.

Y lo mismo hay que decir de todos los demás movimientos, como el enseñar, el medicar, el revolverse, el saltar, la

adolescencia, es decir, el crecimiento, y la vejez, es decir, el decrecimiento.

2.599 Es, pues, de advertir que, antes de que algo se mueva, se halla en potencia a dos actos, a un acto perfecto, que es el término del movimiento, y a un acto imperfecto, que es el movimiento; así, el agua, antes de empezar a calentarse, está en potencia a calentarse y a estar caliente; y cuando se está calentando, es reducida a un acto imperfecto, que es el movimiento, pero todavía no al acto perfecto, que es el término del movimiento; respecto de éste queda todavía en potencia.

2.600 288. Después explica cómo el movimiento *es el acto de lo que existe en potencia.*

Todo acto, en efecto, es en sentido propio de aquel sujeto en el cual siempre se encuentra, como la luz nunca se halla más que en lo diáfano, y por eso es el acto de lo diáfano. Mas el movimiento se encuentra siempre en lo que existe en potencia; luego el movimiento es el *acto de lo que existe en potencia.*

Para explicar la segunda proposición dice que hay algunas cosas que, siendo las mismas, se hallan en potencia y en acto, si bien no al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, como, por ejemplo, algo está caliente en potencia y frío en acto; de ahí que muchas cosas obran y son sujetos pacientes mutuamente, en cuanto que unas y otras se hallan en potencia y en acto respecto del otro. Y como todos los cuerpos naturales inferiores tienen de común la materia, por eso en cada uno de ellos hay potencia a lo que está en acto en el otro; por lo mismo, en todos ellos algo es agente y paciente a la vez, mueve y es movido.

2.601 Por eso les pareció a algunos que absolutamente todo lo que mueve es movido; pero sobre este punto se obtendrá plena claridad en otra ocasión. En el libro VIII de esta obra y en el libro XII *Met.* se demostrará que existe un motor inmóvil, porque no está en potencia, sino sólo en acto.

Cuando lo que está en potencia, existiendo ello mismo de alguna manera en acto, obra ello mismo u otro en ello en

2599-2602 Echarri, *Philosophia entis sensibilis* p.309-310.

cuanto que es móvil, esto es, es reducido al acto del movimiento, ya sea movido por sí mismo, ya por otro, entonces su acto es el movimiento. Por eso, los seres que están en potencia, sean agentes o pacientes, se mueven, ya que obrando reciben algo y moviendo, son movidos...

2.602 289. Después explica la cláusula: *en cuanto tal.* Dice, pues, que fue preciso añadir: *en cuanto tal,* porque lo que está en potencia, también está en acto Y, aunque sea el mismo el sujeto que está en potencia y en acto, sin embargo, no es lo mismo conceptualmente el estar en potencia y el estar en acto: así, el bronce está en potencia para la estatua y es bronce en acto, pero no es el mismo el concepto del bronce en cuanto que es bronce y en cuanto que es potencia para la estatua. Ahora bien: el movimiento no es el acto del bronce en cuanto que es bronce, sino en cuanto que está en potencia para la estatua; de lo contrario, siempre que se tuviese el bronce se hallaría en estado de cambio o movimiento, lo que es manifiestamente falso. Así que acertadamente se ha añadido la cláusula *en cuanto tal.*

LIBRO IV

Sobre el lugar, el vacío y el tiempo, medidas del ser móvil

Lección 17

Se da y explica la definición del tiempo

2.603 572. En primer lugar, trata de explicar la cláusula (el tiempo es) *algo de movimiento.* Y dice que, puesto que nuestro propósito es investigar qué es el tiempo, debemos empezar por saber qué cosa del movimiento es el tiempo. Que el tiempo es algo del movimiento se ve claro por el hecho de que sentimos a la vez el movimiento y el tiempo. Ocurre, en efecto, que algunas veces percibimos el fluir del tiempo sin que sintamos ningún movimiento sensible particular. Como

2603 De Nys, *La notion de temps* (Paris-Louvain [3]1925) (bibliogr. p.294-300; Hoenen, o.c., p.229; Echarri, o.c., p.316 nt.16.
2603-2611 Lonergan, o.c., p.103-107

cuando estamos en plena oscuridad y no percibimos con la vista el movimiento de ningún cuerpo externo; y si no sufrimos ninguna conmoción en nuestro cuerpo por influjo de algún agente exterior, no sentiremos ningún movimiento de cuerpo sensible alguno; y, sin embargo, si tiene lugar algún movimiento en nuestra alma, por ejemplo, por la sucesión de nuestros pensamientos y de nuestras imaginaciones, al punto tenemos la impresión de que tiene lugar algún tiempo. Así que, percibiendo cualquier clase de movimiento, percibimos el tiempo, y lo mismo, a la inversa, cuando percibimos el tiempo, percibimos a la vez el movimiento. Y como (el tiempo) no es el movimiento mismo, como queda probado (n.568), no queda sino que es algo del movimiento.

2.604 575. Después hace el análisis de la segunda cláusula de la definición del tiempo. Una vez supuesto, en efecto, que el tiempo es algo del movimiento como algo que le acompaña, queda por investigar, como o en qué acompaña el tiempo al movimiento, ya que se pone la cláusula: *con orden de prioridad y de posterioridad.*

Acerca de esto toca tres puntos:

Primero explica cómo en el movimiento se da prioridad y posterioridad.

Segundo, en qué relación se halla la prioridad y la posterioridad respecto del movimiento.

Tercero, que el tiempo es inherente al movimiento por la prioridad y la posterioridad.

2.605 576. Dice, pues, en primer lugar, que todo lo que se mueve, se mueve de un término a otro. Entre todos los demás movimientos, el primero es el movimiento local, que es movimiento de un lugar a otro en el orden de la extensión. Y a ese primer movimiento va inherente el tiempo; por eso, para investigar lo que es el tiempo, hay que considerar al movimiento local. Ahora bien: el movimiento local se realiza en el orden de la magnitud o extensión de un lugar a otro. Y toda magnitud es continua; luego el movimiento es algo que sigue a la extensión en su continuidad, de suerte que, al ser la extensión continua, también el movimiento será continuo. En consecuencia, también lo será el tiempo: la misma

índole de extensión que tenga el movimiento primero la adquirirá el tiempo. Mas hay que tener en cuenta que el tiempo no se mide por la extensión de cualquier movimiento, ya que el movimiento lento se desarrolla en un espacio pequeño, y el veloz, al contrario, sino que el tiempo sigue sólo la extensión del primer movimiento.

2.606 577. Después explica que el mismo orden se da en lo anterior y en lo posterior; y dice que anterior y posterior se dan antes en el lugar o extensión.

La razón de ello es que la extensión es una cuantidad que tiene una posición; ahora bien, pertenece al concepto de posición la prioridad y la posterioridad: por la misma posición, pues, tiene el lugar (orden de) prioridad y posterioridad. Y por haber en la magnitud prioridad y posterioridad, tiene que haber prioridad y posterioridad en el movimiento de manera análoga a los seres que están allí, es decir, en la magnitud y en el lugar. Por lo tanto, también en el tiempo hay prioridad y posterioridad, ya que el movimiento y el tiempo se hallan en tal relación, que el uno sigue siempre al otro.

2.607 578. Explica en qué relación se hallan la prioridad y la posterioridad respecto del movimiento. Y dice que su prioridad y posterioridad de ellos, es decir, la del tiempo y del movimiento, en cuanto a lo que es en realidad, es el movimiento; sin embargo, conceptualmente se distingue del movimiento y no es el movimiento. En efecto, del concepto o esencia del movimiento es que sea el acto de lo que existe en potencia, pero el que en el movimiento se dé prioridad y posterioridad, eso lo tiene el movimiento por el orden de las partes de la magnitud. La prioridad y la posterioridad se identifican, pues, en la realidad con el movimiento, pero se distinguen conceptualmente. Con lo que queda ahora por averiguar si, al acompañar el tiempo al movimiento, lo acompaña en cuanto que es movimiento o en cuanto que tiene prioridad y posterioridad.

2.608 579. Demuestra que el tiempo acompaña al movimiento por razón de la prioridad y de la posterioridad.

En efecto, la razón de decir que el tiempo acompaña al movimiento es que los conocemos a ambos a la vez. Por lo

tanto, el tiempo acompaña al movimiento precisamente por aquello que, conocido en el movimiento, nos hace conocer el tiempo; mas conocemos el tiempo precisamente cuando distinguimos el movimiento señalando lo anterior y posterior, y decimos que se origina el tiempo cuando percibimos el aspecto de prioridad y posterioridad en el movimiento. La conclusión es que el tiempo acompaña al movimiento por razón de la prioridad y la posterioridad.

2.609 580. Después explica que cosa del movimiento es el tiempo, ya que dice: *el número del movimiento;* y lo hace acudiendo a lo mismo, al conocimiento del tiempo y del movimiento.

Es evidente, en efecto, que declaramos que hay tiempo cuando percibimos diversas partes en el movimiento, y podemos señalar algo intermedio entre ellas. Cuando percibimos los diversos extremos de un medio, y el alma dice que hay dos instantes, este anterior y aquel posterior, como contando algo antes y después en el movimiento, a eso lo llamamos tiempo. El tiempo, en efecto, parece que está determinado por el instante. Esto lo suponemos por ahora, pues después aparecerá más claro.

Cuando sentimos, pues, un instante y no discernimos (el) antes y después del movimiento, o cuando los discernimos, pero tomamos al mismo instante como fin del anterior y principio del posterior, no parece que se origine el tiempo, ya que tampoco hay movimiento. Pero cuando percibimos el antes y el después, y los contamos, entonces decimos que se tiene el tiempo. Y ello porque el tiempo no es más que *el número del movimiento según el orden de prioridad y posterioridad,* ya que percibimos el tiempo, como se ha dicho, cuando contamos lo antes y después en el movimiento. Es, pues, evidente que el tiempo no es el movimiento, sino que sigue al movimiento en cuanto que se le cuenta. Es, pues, el número del movimiento.

2.610 Podría alguno objetar sobre esa definición que la prioridad y la posterioridad se determinan por el tiempo, y que

2609-2611 Hoenen, o.c., p.229-230.
2610 Hoenen, o.c., p.231.

así esa definición incurre en círculo vicioso. La respuesta es que la prioridad y la posterioridad se ponen en la definición del tiempo en cuanto que se originan en el movimiento por la magnitud y no en cuanto que se miden por el tiempo. Por eso Aristóteles ha explicado antes que la prioridad y la posterioridad se dan antes en la extensión que en el movimiento, y en el movimiento antes que en el tiempo.

2.611 581. Después explica esa definición de dos maneras:

Primero, acudiendo a una señal. Lo que nos sirve, con atender a ello, para dictaminar de algo que es más y menos, eso es su número; mas nosotros dictaminamos que el movimiento es más largo o más corto por el tiempo: luego el tiempo es número.

Después aclara eso distinguiendo las dos acepciones que tiene el número; una es la de lo que es numerado en acto, o lo que es numerable, como cuando decimos 10 hombres o 10 caballos; ése se llama número numerado, por ser el número aplicado a las cosas numeradas. Otra acepción del número es la del número con el que numeramos (contamos), es decir, el número tomado en sí, absolutamente, como el 2, el 3, el 4. Pues bien: el tiempo no es el número con el cual contamos o numeramos, porque, si así fuese, entonces el número de cualquier cosa sería tiempo; sino que es el número numerado, ya que el número mismo de lo anterior y de lo posterior en el movimiento se llama tiempo; o también, las cosas mismas numeradas por orden de prioridad y posterioridad.

Por eso, aunque el número sea una cuantidad discreta, el tiempo, sin embargo, es una cuantidad continua, en razón de la cosa numerada; como diez medidas de paño son algo continuo, aunque el número 10 sea una cuantidad discreta.

2611 Hoenen, o.c., p.232; Echarri, o.c., p.334 nt.88.

Lección 23

Resuelve las dudas sobre la existencia y la unidad del tiempo

2.612. 627. Se propone la duda de si, no existiendo el alma, existiría o no el tiempo...

628. Arguye tratando de probar que no existiría.

En efecto: si fuese imposible el que existiese un ser que pudiese numerar, sería imposible que existiese algo numerable, es decir, que pudiera ser numerado. Ahora bien: si no existe lo numerable, no existe el número, ya que el número no está más que en aquello que es numerado en acto, o que es numerable en potencia. Queda, pues, en firme que, si no existe un ser que pueda numerar, no existirá el número. Ahora bien: ningún otro ser tiene capacidad para numerar más que el alma, y, entre las partes del alma, ninguna otra más que el entendimiento, ya que el numerar se hace refiriendo o comparando las cosas numeradas a una única medida primera, y el referir o comparar es obra de la razón.

Luego, si el alma racional no existe, no existe el número. Mas el tiempo es número, como se ha dicho. Luego, si no existe el alma racional, no existe el tiempo.

2.613. 629. Resuelve la objeción diciendo que, o habrá que afirmar que el tiempo no existe si no existe el alma, o habrá que sostener esto otro, como más verdadero, que el tiempo existe en alguna manera sin el alma si ocurriese que el movimiento existe sin el alma. En efecto, en la medida en que se pone el movimiento, se pone el tiempo, ya que en el movimiento se da prioridad y posterioridad, y éstas, es decir, la prioridad y la posterioridad del movimiento, en cuanto que son numerables, son el tiempo mismo.

2.614 Para comprender esta solución, hay que tener presente que, una vez puestas las cosas que se numeran, necesariamente se pone el número. El mismo modo, pues, que tienen

2612 Péghaire, *Intellectus et Ratio dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.90.
2612-2616 Hoenen, o.c., p.243-244; Echarri, o.c., p.334 nt.88, 343; A. Maier, *Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie:* Phil. Nat. 1 (1950) 361-398.

las cosas numeradas de depender del que las numera, es el que tiene el número. Ahora bien: la existencia de las cosas numeradas no depende del entendimiento, a no ser que haya algún entendimiento que sea causa de las cosas, como lo es el entendimiento divino; pero, en todo caso, no depende del entendimiento del alma. Por eso, tampoco el número de las cosas depende del entendimiento del alma; lo único que depende del entendimiento del alma es la numeración misma, que es un acto del alma. De la misma manera, pues, que pueden existir objetos sensibles sin que existan los sentidos, y efectos inteligibles, pueden existir las cosas numerables y el número sin que exista uno que les numere.

2.615 Pero tal vez sea verdadera la primera condicional que había puesto, a saber, que, si es imposible que exista un ser que numere, es imposible que exista algo numerable; como es verdadera esta otra: si es imposible que exista un ser que sienta, es imposible que exista algo sensible. Pues, si es sensible, puede ser sentido, y si puede ser sentido, puede existir algún ser que sienta; si bien no se sigue que, si existe el objeto sensible, exista un ser que sienta. Pues igualmente se sigue que, si existe algo numerable, puede existir algún ser que numere. Por lo tanto, si es imposible que exista un ser que numere, es imposible que exista algo numerable; pero no se sigue que, si no existe un ser que numere, no exista lo numerable, como concluía la objeción del Filósofo.

2.616. Si, pues, el movimiento tuviese un ser estable en la realidad, como la piedra o el caballo, se podría decir, sin más, que, así como no existiendo el alma existiría un número de piedras, así también, no existiendo el alma, existiría el número del movimiento, que es el tiempo Mas el movimiento no tiene un ser estable en la realidad, ni se da nada en acto del movimiento en la realidad, sino algo indivisible del movimiento, que es la división del movimiento: la totalidad del movimiento se tiene por (obra de) la consideración del alma que pone en relación la anterior disposición o manera de estar del móvil con la posterior. Así, pues, tampoco el tiempo tiene

26-15 Hoenen, o.c., p.246.
2616 Echarri, o.c., p.320 nt.30, 344 nt.146.

realidad fuera del alma, sino en cuanto a su (elemento) indivisible; en cambio, la totalidad misma del tiempo se tiene por la ordenación que hace el alma que numera lo anterior y lo posterior en el movimiento, como se ha dicho antes. Por eso expresivamente dice el Filósofo que el tiempo, no existiendo el alma, es de alguna manera ser, esto es, imperfectamente, lo mismo que si se dijese que el movimiento, sin el alma, tiene una existencia imperfecta.

Con esto se resuelven los argumentos antes aducidos para probar que el tiempo no existe, porque consta de partes inexistentes. Pues por lo que queda dicho queda claro que fuera del alma no tiene una realidad perfecta, como tampoco el movimiento.

SOBRE EL ALMA

Edición utilizada: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae.* II: *De malo, De spiritualibus creaturis, De anima...*, ed. VII Taurinensis (Taurini-Romae 1942). Trad. del editor.

CUESTION UNICA

Artículo 6

Si el alma está compuesta de materia y forma

2.617 Respuesta: ... Se verá cómo puede haber en el alma acto y potencia, examinando primero los seres materiales, y pasando de ahí a los inmateriales. En las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres cosas: la materia, la forma y el ser *(esse)*. De éste es principio la forma, pues la materia participa del ser por recibir la forma. Así que el ser sigue a la forma. Pero, no por ser principio del ser, es la forma su ser *(suum esse)*. Y, aunque la materia no llega al ser sino por la forma, la forma, en cuanto forma, no necesita para su ser de la materia, ya que el ser sigue a la forma; necesita de la materia en cuanto tal forma, que no subsiste por sí;

2617 Boecio, *De hebdom. (Los filósofos medievales* I *900);* Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.341ss.351-352 *(Participation et causalité...* p.335ss.349-362); Gilson, *L'être et l'essence* p.108; O. Lottin, *La composition hylémorphique des substances spirituelles:* Rév. néosc. Phil. 34 (1933) 21-41.

no existe, pues, ningún inconveniente en que haya alguna forma, separada de la materia, que tenga el ser, y que el ser esté en dicha forma, pues la esencia tiene, respecto del ser, la relación de la potencia a su propio acto. Así, en las formas que subsisten por sí, se da potencia y acto, en cuanto que el ser es el acto de la forma subsistente, que no es su ser. En cambio, si hay alguna cosa que sea su ser—lo cual es propiedad exclusiva de Dios—, en ella no se da potencia y acto, sino que es acto puro. Por eso dice Boecio en el libro *De Hebdomadibus* que en los demás seres distintos de Dios se distinguen el ser y aquello por lo que existe, o, como dicen algunos, *lo que* es o existe y aquello *por lo que* es o existe. El ser es, en efecto, aquello por lo cual algo es o existe, como el correr, aquello por lo que uno corre. Pues bien: como el alma es forma que subsiste por sí, puede haber en ella composición de acto y potencia, es decir, del ser, y de lo que existe, pero no de materia y forma.

2.618 Soluciones: 2. El ser es el acto último, que es participable por todos, sin participar él de nada; por eso, si se da algo que sea el ser mismo subsistente *(ipsum esse subsistens)*, como afirmamos que es Dios, de El decimos que no participa de nada. Pero no se puede decir lo mismo de las demás formas subsistentes que necesariamente participan del ser y tienen, respecto de él, la relación de potencia a acto; hallándose, así, de algún modo en potencia, pueden participar de alguna otra cosa.

Artículo 8

Si el alma racional ha debido ser unida a un cuerpo tal cual es el cuerpo humano

2.619 Respuesta: Como la materia es por la forma, y no a la inversa, del alma hay que obtener el criterio de cómo debe

2618 Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.396 nt.1; Gilson, *L'être et l'essence* p.108; de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.106.107.114.118.162.

2619 G. Trapp, *Humanae animae competit uniri corpori. Überlegungen zu einer Philosophie des menschlichen Ausdrucks:* Schol. 27 (1952) 382-389; Kl. Bernath, *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologische Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin* (Bonn 1969); G. F. Kreyche, *The soul-body problem in St. Thomas:* New Schol. 46 (1972) 466-484.

ser el cuerpo a que se una: por eso, en el libro II *De anima* (l.3 com.36), se dice que el alma no sólo es forma y motor del cuerpo, sino también fin. En la discusión de las anteriores cuestiones ha quedado claro (q.7 a.3) que la razón de que sea natural al alma el unirse a un cuerpo es que, por ser la inferior de las sustancias intelectuales, como lo es la materia en el orden de las cosas sensibles, no tiene naturalmente innatas las especies inteligibles por las cuales pueda ejercer su operación propia, el entender, como, en cambio, las tienen las sustancias intelectuales superiores, sino que está en potencia para ellas, como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito, como se dice en el libro III *De anima* (com.14). En consecuencia, le es preciso recibir de las cosas externas las especies inteligibles por medio de las potencias sensibles, que no pueden ejercer sus operaciones propias sin los órganos corporales. Por lo mismo, le es necesario al alma humana el unirse al cuerpo. Si, pues, la razón de que el alma se una a un cuerpo es que necesita recibir de las cosas las especies inteligibles por intermedio de los sentidos, debe el cuerpo al cual se une ser de tal índole, que resulte lo más apto posible para representar al entendimiento las especies sensibles, de las cuales se originen después las especies inteligibles. Es, pues, necesario que el cuerpo al cual se une el alma racional, esté lo mejor dispuesto posible para sentir...

Artículo 20

Si el alma separada conoce los singulares

2.620 Respuesta: ...(Por eso) otros sostienen que Dios y los ángeles, y también las almas separadas, conocen los singulares por el conocimiento de las causas universales de todo el orden del universo. Ya que nada hay en las cosas singulares que no proceda de esas causas universales. Y ponen este ejemplo: si uno conociese todo el orden celeste y el de las estrellas, y su medida y movimientos, su entendimiento

2620 Lonergan, o.c., p.40; de Finance, o.c., p.337 nt.65.
2620-2622 Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin* p.114-115; Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.297.

conocería todos los eclipses futuros, y de qué proporciones serían, y en qué lugares y tiempos habrían de suceder. Pero eso no basta para obtener un verdadero conocimiento de los singulares. Es evidente que por muchos universales que se acumulen, nunca se obtendrá por ellos un singular; así, si digo hombre blanco, músico, y cualquier otra determinación que añada, nunca se tendrá un singular, ya que todas esas notas puede ser que concurran en muchos. En consecuencia, el que conoce todas las causas universales, no por eso conoce con conocimiento propio un efecto singular; ni el que conoce todo el orden celeste, conoce este eclipse determinado como tiene lugar aquí; pues, aunque sepa que el eclipse tendrá lugar cuando se dé tal posición del sol y de la luna, y a tal hora, y con cuantas determinaciones suelen observarse en los eclipses, queda siempre la posibilidad de que tal eclipse tenga lugar muchas veces.

2.621 Soluciones: 1. Nuestro entendimiento conoce ahora por especies recibidas de las cosas, que son abstraídas de la materia y de todas las condiciones materiales, y por eso no puede conocer los singulares cuyo principio es la materia, sino sólo los universales; pero el entendimiento del alma separada tiene formas infusas, por las cuales puede conocer los singulares, por la razón ya dicha.

2.622 2. El alma unida al cuerpo conoce por el entendimiento el singular, no directamente, sino por cierta reflexión, que consiste en que, por aprehender su inteligible, se vuelve a considerar su acto y la especie inteligible que es el principio de su operación, y además el origen de esa especie, y así viene al conocimiento de los fantasmas y de los singulares, que representan los fantasmas. Pero tal reflexión no se puede realizar más que por el concurso de la cogitativa y de la imaginativa, que no se dan en el alma separada; por lo cual no tiene ella tal modo de conocer los singulares.

2621 Lonergan, o.c., p.177.178.183; Rousselot, o.c., p.91 nt.2.
2622 Lonergan, o.c., p.165; Sladeczek, *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre der hl. Thomas von Aquin:* Schol. 1 (1926) 20s; Rahner, *Geist in Welt* p.169-210 (vers. esp., p.235-283); de Vries, *Pensar y ser* (Madrid ²1952) p.208-210.

CUESTION CUODLIBETAL II

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones Quodlibetales,* cura et studio P. Fr. R. M. SPIAZZI, O. P., editio VIII revisa (Taurini-Romae 1949). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: SPIAZZI, o.c., *In Quaestiones Quodlibetales Introductio,* p.VII-XXI (bibliogr. p.XXI); P. MANDONNET, O. P., *Introductio* a: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones Quodlibetales* (Parisiis 1926); M. M. DRISCOLL, *Quaestiones quodlibetales of St. Thomas Aquinas* (Washington 1939); J. M. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Estudios críticos sobre los Quodlibetos de Santo Tomás:* Ciencia Tomista 29 (1914) 371-386; F. PELSTER, S. I., *Zur Chronologie der Quodlibeta der hl. Thomas von Aquin.* I: *Die Quodlibeta 1-6:* Gregor. 8 (1927) 508-538; II: *Die Quodlibeta 7 und 8:* Gregor. 9 (1928) 52-71; III: *Das Quodlibet 9:* Gregor. 10 (1929) 387-403.

Artículo 3

Si el ángel se compone de esencia y ser («esse»)

2.623 RESPUESTA: De dos maneras se predica algo de una cosa: esencialmente, y por participación; así, por ejemplo, la luz se predica del cuerpo iluminado por participación; en cambio, si existiese alguna luz separada en sí, se predicaría de ella esencialmente. Conforme a eso, hay que decir que el ente se predica esencialmente de solo Dios, ya que el ser divino es el ser subsistente y absoluto; y de toda creatura se predica por participación, ya que ninguna creatura es su ser *(esse),* sino es algo que tiene el ser. Por igual razón Dios es bueno esencialmente, por ser la bondad misma, y las creaturas son buenas por participación, porque tienen bondad: todo lo que es, en cuanto es, es bueno, conforme a lo que dice AGUSTÍN en el libro I *De doctrina christiana,* que, en cuanto que somos, somos buenos. Ahora bien: siempre que se predica algo de otro por participación, tiene que haber en éste algo distinto de lo que es participado. Por lo tanto, en toda creatura, una cosa es la creatura misma que tiene al ser, y otra su ser *(ipsum esse eius);* eso es lo que quiere decir BOECIO en el libro *De hebdomadibus,* que en todo lo que existe distinto del primer Ser, una cosa es el ser *(esse)* y otra lo que es.

2.624 Mas es de saber que hay dos maneras de participación. Una, en la que lo que es participado pertenece a la esencia de lo que participa: de esa manera es participado el género por la especie. No es así como el ser es participado por la creatura, como se prueba por el hecho de que la sustancia de una cosa es lo que entra en su definición, y el ente *(ens)* no se pone en la definición de la creatura, ya que no es ni género ni diferencia. Por lo tanto, es participado como algo que no pertenece a la esencia de la cosa. De ahí que son dos cuestiones distintas: la de *si* existe una cosa, y la de *qué* es esa cosa. En consecuencia, como todo lo que no pertenece a la esencia de una cosa se llama accidente, el ser que responde a la pregunta *si* existe es un accidente. Por eso dice el Comentador, en el libro V *Met.,* que la proposición «Sócrates existe» enuncia un predicado accidental, en cuanto que implica la entidad de las cosas o la verdad de la proposición. En cambio, es verdad que el nombre de *ente,* en cuanto que implica la cosa a la cual compete el ser, significa la esencia de la cosa, y se divide en los diez predicamentos. Pero no unívocamente, ya que no compete de la misma manera a todas las cosas, sino a la sustancia, por sí, y a los demás, de otro modo. Así, pues, en el ángel se da composición de esencia, pero no de partes sustanciales, sino como de una sustancia y lo que está en la sustancia.

COMENTARIO A LOS LIBROS DE «PERIHERMENIAS», DE ARISTOTELES

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis in Aristotelis Libros Perihermenias et Posteriorum Analyticorum Expositio* cum textu ex recensione leonina, cura et studio P. Fr. R. M. SPIAZZI, O. P. (Taurini 1955). Trad. del editor.

PROEMIO

2.625 1. Como dice el Filósofo en el libro III *De anima,* hay dos clases de operaciones del entendimiento: una, que se llama inteligencia de lo indivisible, por la cual conoce

2625-2626 H. D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* I (Paris [2]1953) p.53-56; MARITAIN, *Eléments de Philosophie.* II: *L'ordre des concepts* (Paris [2]1933) p.1-2.59-63.

el entendimiento la esencia de cada cosa en sí misma; otra es aquella por la cual el entendimiento compone y divide. A éstas hay que añadir una tercera, la de razonar, por la cual la razón procede de lo conocido a descubrir lo desconocido. La primera de esas operaciones se ordena a la segunda, ya que no puede haber composición y división sino de los conceptos simples; y la segunda se ordena a la tercera, porque el proceso para adquirir la certeza sobre lo que no se conoce tiene que partir de alguna verdad conocida a la cual se preste asentimiento.

2.626 2. Ahora bien: como la lógica es la ciencia de la razón, su objeto tiene que ser cuanto atañe a esas tres operaciones de la razón mencionadas. De lo que atañe a la primera operación del entendimiento, es decir, de lo que se concibe por el concepto simple, trata ARISTÓTELES en el libro de los *Predicamentos;* de lo que se refiere a la segunda operación, es decir, de la proposición afirmativa y negativa, trata en el libro *Perihermeneias,* y de lo que atañe a la tercera operación trata en el libro de los *Primeros [Analíticos],* y en los siguientes, en los cuales se habla del silogismo simple y de las diversas clases de silogismos y argumentación, por los cuales la razón procede de un conocimiento a otro. Por eso, conforme a ese orden dicho de las tres operaciones entre sí, se ordena el libro de los *Predicamentos* al de *Perihermeneias,* y éste, a su vez, al de los *Primeros [Analíticos]* y a los siguientes.

2.627 3. Se llama, pues, el libro que ahora nos ocupa *Perihermeneias,* que se puede traducir por *De interpretatione. Interpretación* es, según Boecio, un vocablo significativo, que significa de por sí algo, ya sea ese vocablo complejo, ya incomplejo. No se llaman, pues, «interpretaciones» las *conjunciones y preposiciones,* y similares, que no significan de por sí algo. Tampoco se llaman «interpretaciones» los sonidos que significan naturalmente, y no por intención, o por la imaginación, como son los sonidos de los animales: el que «interpreta» pretende significar algo. Por eso, sólo los nombres,

2627 LONERGAN, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* p.7

los verbos y las proposiciones se llaman «interpretaciones», de las cuales se trata en este libro.

Sin embargo, es de advertir que el nombre y el verbo, más que «interpretaciones», parecen ser principios de «interpretación». En efecto, diríamos que interpreta el que declara que algo es verdadero o falso. Por eso sola la proposición enunciativa, en la cua se encuentra la verdad o la falsedad, es la que se llama *interpretación.* Las demás clases de proposición, como la *optativa* y la *imperativa,* se ordenan más a expresar el afecto que a interpretar lo que hay en el entendimiento. El título, pues, de este libro: *De interpretatione* vale tanto como: *De la oración enunciativa,* en la cual se da la verdad o la falsedad. Y del nombre y del verbo no se trata más que en cuanto que son partes de la enunciación, ya que es propio de toda ciencia tratar de las partes de su sujeto y también de sus propiedades. Queda, pues, claro, a qué parte de la filosofía pertenece este libro, lo necesario que es y qué puesto ocupa entre los libros de la lógica.

LIBRO I

Lección 2

Sobre la significación de las palabras

2.628 ... 12. Propone [Aristóteles] la escritura, las palabras y las «pasiones» del alma, por las cuales se conocen las cosas, pues la pasión se origina por la impresión producida por algún agente, con lo cual, las pasiones del alma tienen su origen en las cosas.

Si el hombre fuese un animal naturalmente solitario, le bastarían las «pasiones» del alma, por las cuales obtendría la semejanza de las cosas para llegar a tener conocimiento de ellas; pero como el hombre es un animal naturalmente político y social, se hizo preciso el que los pensamientos de un hombre se diesen a conocer a los demás, lo cual se hace por medio del lenguaje. Y por eso, era necesario que las pa-

2628-2629 MARITAIN, o.c., p.59-63.
2628-2640 GARDEIL, o.c., I p.65.66-69.

labras fuesen significativas a fin de posibilitar la convivencia humana. De ahí que los que hablan lenguas distintas no pueden desarrollar una convivencia fácil.

2.629 Asimismo, si el hombre tuviese sólo el conocimiento sensible, que tiene por objeto tan sólo el *aquí* y *ahora,* le bastaría para convivir con los demás la palabra significativa, lo mismo que a los demás animales, que, por medio de algunos sonidos, comunican a los demás sus sentimientos; pero, como el hombre posee el conocimiento intelectual, que abstrae del *aquí* y *ahora,* brota en él la preocupación, no sólo de lo presente en el espacio y en el tiempo, sino de lo que está alejado en el lugar y sucederá en el tiempo. De ahí que para que el hombre pueda comunicar sus pensamientos, aun a aquellos que están separados de él en el espacio y a los que después de él vendrán, se hizo necesario el uso de la *escritura.*

2.630 20. Pero algunos ponen objeciones contra su afirmación [de Aristóteles] de que las pasiones del alma, que significan las palabras, son las mismas en todos. En primer lugar, cada uno tiene su manera de pensar sobre las cosas, por lo que parece que las pasiones del alma no son las mismas en todos. A lo cual responde Boecio que Aristóteles llama aquí pasiones del alma a las concepciones del entendimiento que nunca yerra: y por eso tienen que ser todas las mismas de todos. Ya que el que yerra es que no percibe intelectualmente en absoluto. Pero como también puede haber falsedad en el entendimiento, en su operación de componer y dividir, pero no en la de concebir la quididad, es decir, la esencia de una cosa, como se dice en el libro III *De anima,* la afirmación en cuestión hay que entenderla de los conceptos simples del entendimiento, que son los mismos en todos; en efecto, si uno entiende verdaderamente qué es el hombre, cualquier otro objeto que piense diverso del hombre ya no piensa el hombre. Esos conceptos simples del entendimiento son los que significan las palabras...

2630 Lonergan, o.c., p.7.

Lección 3

De la diversa significación de las palabras

2.631 27. ... Parece, además, que la verdad no está sólo en la composición y división.

En primer lugar, porque también de una cosa se dice que es verdadera o falsa, como, por ejemplo, verdadero o falso oro. Por otra parte, se suele decir que ente y verdadero se reciprocan. Luego parece que también el simple concepto (o concepción) del entendimiento, que es la semejanza de la cosa, tiene también verdad o falsedad.

Asimismo, dice el Filósofo en el *De anima,* que el conocimiento sensible de los sensibles propios siempre es verdadero, y los sentidos no componen ni dividen: luego la verdad no está sólo en la composición y división.

Además, en el entendimiento divino no se da composición alguna, como se demuestra en el libro XII *Met.*, y, sin embargo, en él se da la suma verdad: luego ésta no está sólo en la composición y división.

2.632 28. Para obtener claridad de esta cuestión, hay que tener en cuenta que hay dos maneras de encontrarse la verdad en algo: como en aquello que es verdadero, y como en aquello que expresa o conoce la verdad. Se encuentra la verdad como en aquello que es verdadero, tanto en lo que es simple como en lo que es compuesto; en cambio, no se encuentra como en lo que la expresa o la conoce más que en la composición y división. Esto se ve claro por lo siguiente:

29. La verdad, como enseña el Filósofo en el libro VI *Etic.*, es el bien del entendimiento. Por lo tanto, siempre que se diga de algo que es verdadero, se dirá necesariamente por orden al entendimiento. Ahora bien: respecto del entendi-

2631-2640-2666 Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.176-177; Gardeil, o.c., I p.93-94.
2631 Aristóteles. *De anima* II c.6 n.2; Santo Tomás, lect.13; II c.3 n.12; Santo Tomás, lect.14; Spiazzi, o.c., p.15 nt.7.
2632 Aristóteles, VI *Eth.* c.2 n.2; Santo Tomás, lect.2; Spiazzi, o.c., p.16 nt.8.

miento, las palabras son signo, y las cosas, objetos de los cuales los pensamientos son semejanzas.

2.633 Mas es de advertir que una cosa presenta dos clases de relación para con el entendimiento.

Una, como la medida a lo medido, y ésa es la relación que tienen las cosas naturales al entendimiento humano especulativo. Por eso, el entendimiento es verdadero en cuanto que se conforma con la cosa, y falso en cuanto que no concuerda con ella.

Pero las cosas naturales no se llaman verdaderas por relación a nuestro entendimiento, como sostuvieron algunos filósofos naturales antiguos, que creían que la verdad de las cosas consistía tan sólo en el parecer, ya que, según eso, se seguiría que las proposiciones contradictorias son verdaderas: los que profesan opiniones distintas suelen presentar afirmaciones contradictorias. Se llama, sin embargo, a algunas cosas verdaderas o falsas por relación a nuestro entendimiento, no esencialmente o formalmente, sino causalmente, en cuanto que pueden causar un juicio verdadero o falso sobre ellas; así es como se llama al oro verdadero o falso.

2.634 La otra relación que pueden tener las cosas respecto del entendimiento es la de lo medido a la medida, como se ve en el entendimiento práctico, que es causa de las cosas. De ahí que la obra del artífice se llama verdadera en cuanto que llega a realizar el plan del arte; y falsa, en cuanto que no lo realiza.

2.635 30. Y como todos los seres naturales tienen, respecto del entendimiento divino, la relación que tienen las cosas hechas por el arte al arte mismo, se sigue que cada cosa es verdadera en cuanto que posee su forma propia, por la cual imita al arte divino. Así, el falso oro es verdadero oropel. Ese es el sentido de la reciprocación de *ente* y *verdadero,* pues cada ser se asemeja por su forma al arte divino. De ahí que el Filósofo, en el libro I *Fís.*, apellida a la forma algo *divino.*

2.636 31. Y, así como una cosa se llama verdadera por relación a su medida, así también los sentidos y el entendimiento, cuya medida es la cosa que existe fuera del alma. Así, el sentido es verdadero cuando por su forma tiene conformidad con la realidad que existe fuera del alma. Y así se comprende cómo el conocimiento del sensible propio es verdadero. Y asimismo, es siempre verdadero el entendimiento al conocer la quididad sin composición y división, como se dice en el libro III *De anima.*

2635 Aristóteles, I *Phys.*, c.9 n.3; Santo Tomás, lect.15.
2636 Aristóteles, *De anima* c.3 n.1 n.2; Santo Tomás, lect.6.

2.637 Pero es de advertir que, aunque los sentidos sean verdaderos en el conocimiento de su objeto propio, no conocen, sin embargo, que tal cosa determinada es verdad, ya que no son capaces de conocer la relación de su conformidad con la cosa, sino que conocen tan sólo a ésta. El entendimiento, en cambio, sí que puede conocer esa relación: por eso sólo el entendimiento puede conocer la verdad. Esa es la razón por la cual dice el Filósofo, en el libro VI *Met.*, que la verdad existe sólo en la mente, es decir, como en quien conoce la verdad. Ahora bien: conocer esa conformidad no es otra cosa que juzgar que así es o no es en la realidad, lo cual es componer y dividir; por lo tanto, el entendimiento no conoce la verdad más que componiendo y dividiendo por su acto de juzgar. Ese juicio, si concuerda con la realidad, será verdadero, como cuando juzga el entendimiento que la cosa es lo que realmente es, o que no es lo que realmente no es. Y será falso cuando no concuerde con la realidad, como cuando juzga que no es lo que realmente es, o que es lo que no es. Queda, pues, claro que la verdad y la falsedad no se dan como en sujeto que las conoce y expresa más que en la composición y en la división. Ese es el sentido de lo que dice el Filósofo en este pasaje.

2.638 Y como las palabras son signos de los pensamientos, será verdadera aquella palabra que signifique un pensamiento verdadero. Y falsa, la que signifique uno falso, si bien es de advertir que la palabra, en cuanto que es una realidad, es verdadera, lo mismo que las demás cosas. Así, esta expresión: «el hombre es asno», es verdaderamente expresión, y

2637 Aristóteles, VI *Met.* c.4; Santo Tomás, lect.4; *S. th.* I q.14 a.14; De Tonquédec, *La critique de la connaissance* p.232.
2638 Lonergan, o.c., p.48.

verdadero signo, pero, como es signo de algo falso, es, por eso, falsa.

2.639 32. Pero hay que tener en cuenta que aquí el Filósofo habla de la verdad por lo que atañe al entendimiento humano, que juzga de la conformidad entre las cosas y el entendimiento componiendo y dividiendo. Pero el juicio del entendimiento divino sobre eso se verifica sin composición ni división, pues, así como nuestro entendimiento conoce las cosas materiales inmaterialmente, así también el entendimiento divino conoce la composición y división por simplicidad.

2.640 33. ... De todo lo dicho concluye, pues, que, como la verdad y la falsedad se da en el entendimiento tan sólo en la composición y división, se sigue que los nombres y los verbos, tomados aisladamente, se hallan en el mismo caso que el entendimiento cuando no compone ni divide; como cuando se dice «hombre» o «blanco», sin añadir más; entonces no hay todavía verdad o falsedad.

Lección 5

Sobre la naturaleza del verbo y lo que tiene de común con el nombre

2.641 ... 73. Dice que el verbo «es» *(est)* consignifica la composición, porque no la significa principalmente, sino consecuentemente, pues significa primariamente lo que se presenta al entendimiento a modo de actualidad absolutamente: «es», dicho absolutamente, significa existir en acto *(in actu esse)*, y por eso significa como verbo. Mas, como la actualidad, que es lo que principalmente significa el término «es», es comúnmente la actualidad de toda forma o de un acto sustancial o accidental, por eso, cuando queremos significar

2641 A. ZIMMERMANN, *Ipsum enim «est» nihil est* (ARISTÓTELES, *Periherm.* I. c.3). *Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula:* Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter (Berlin, New York 1971); K. L. SCHMITZ, *Enriching the copula:* Rév. Mét. 27 (1973-1974) 492-512; MARITAIN, o.c., p.65-71; esp. p.67 y nt.11; p.109 nt.6; ID., *Sept leçons sur l'être*... p.52; GILSON, *Le thomisme* p.63 nt.1, 64.65; HOENEN, *La thèorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin p.94-95;* LONERGAN, o.c., p.48-49; FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.160-161 *(Participation et causalité*... p.157-178): GARDEIL, o.c., I p.68-69; G. CAFFARENA, *Metafísica transcendental* p.187-188.

que una forma o acto está actualmente en algún sujeto, lo significamos por el término «es», o absolutamente, o con cierta determinación: absolutamente, en el tiempo presente; con cierta determinación, en los demás tiempos. Por eso, el término «es» significa, consiguientemente, la composición.

Lección 14

Sobre las proposiciones singulares que enuncian algo futuro en materia contingente, sobre la contingencia de las cosas y su raíz

2.642 ... 194. Por lo que atañe al conocimiento o a la ciencia, hay que tener en cuenta que, para conocer los hechos que tienen lugar en la sucesión temporal, guardan un modo de proceder distinto la facultad cognoscitiva, que de alguna manera está dentro del orden temporal, y la que está totalmente fuera de él. Un ejemplo apropiado para explicarlo lo podemos tomar del orden local. Ya que, según el Filósofo, en el libro IV *Fís.*, conforme al orden de prioridad y posterioridad en la extensión, se da la prioridad y posterioridad en el movimiento, y, por consiguiente, en el tiempo. Supongamos, pues, que varios hombres pasan por una calle: cada uno de los que forman parte de la serie saben que unos preceden y otros le siguen: eso atañe al orden espacial. Y por eso, cada uno de ellos ve a los que están junto a él y a algunos de los que le preceden; pero no puede ver a los que vienen detrás de él. Pero, si estuviese alguno fuera de toda la fila de los que pasan, colocado en una torre muy elevada, desde la cual pudiese ver toda la calle, vería a la vez a todos los que están en la calle y no a uno después de otro, por lo que hace, digo, a su manera de verlos; sino que los vería a la vez a todos, y cómo uno precede a otro.

2.643 Pues bien: como nuestro conocimiento se desarrolla dentro del tiempo, o de por sí o accidentalmente, y por

2642-2651 SANTO TOMÁS, *In VI Met.*, lect.3 (n.1220-1222); *S. th.* I q.22 a.4 ad 3; K. JACOBI, *Thomas von Aquins semantische Analyse des Kontigenzbegriffs (In I Periherm.*, lect.14; *In VI Met.*, lect.3): Rass. sc. filos.27 (1974) 6.

2642 ARISTÓTELES, *De anima* c.24 n.2ss; SANTO TOMÁS, lect.11; ARISTÓTELES, IX *Met.* c.9; SANTO TOMÁS, lec.10 (n.1883-1894).

eso también el alma, al componer y dividir, tiene que hacer entrar el tiempo, como se dice en el libro III *De anima,* se sigue que, en su conocimiento, se le presentan los objetos como presentes, pretéritos o futuros. Y por eso, a las cosas presentes las conoce como existentes en acto y perceptibles en algún modo por los sentidos; a las pasadas, como recordadas, y a las futuras, no las conoce en sí mismas, porque todavía no existen, pero las puede conocer en sus causas; con certeza, si se hallan totalmente determinadas de tal manera que no puedan ser impedidas, como es el caso de lo que sucede ordinariamente, y en ningún modo si se hallan en sus causas totalmente en potencia, sin estar determinadas más a un extremo que a otro, sino indiferentemente a ambos. Es que nada es cognoscible en cuanto que se halla en potencia, sino sólo en cuanto que está en acto, como enseña el Filósofo en el libro IX *Met.*

2.644 195. Por el contrario, Dios se halla fuera del orden temporal, como situado en la atalaya de la eternidad, que existe toda a la vez, dominando con su mirada simple todo el decurso del tiempo; y por eso, con esa mirada simple contempla todos los sucesos que se desarrollan en el tiempo, a cada uno en cuanto que existe en sí mismo, no en cuanto futuro respecto de su mirada, tan sólo como contenido en el orden de las causas (aunque también ve ese orden), sino que ve eternalmente cada uno de los sucesos que tienen lugar en cualquier tiempo con la misma actualidad con que la vista humana percibe en sí mismo a Sócrates sentado, y no en su causa.

2.645 196. Ahora bien: por el hecho de que uno vea que Sócrates está sentado, no se quita su contingencia, que es del orden de la relación de la causa al efecto; y, sin embargo, con toda certeza e infalibilidad ve el hombre con sus ojos que Sócrates está sentado mientras lo está, ya que todo ser está ya determinado en lo que es en sí mismo. Concluyamos, pues, que Dios conoce con absoluta certeza e infalibilidad todo lo que sucede en el tiempo; y, sin embargo, esos acontecimientos temporales no existen o se producen necesariamente, sino contingentemente.

2645 Hoenen, o.c., p.272-273.

2.646 197. Análogamente, hay que señalar una diferencia por parte de la voluntad divina. A ésta, en efecto, hay que concebirla como existiendo fuera del orden de los seres, como una causa de la cual emanan el ser todo y todas sus diferencias. Ahora bien: las diferencias del ser son *posible y necesario;* por lo tanto, de la misma voluntad divina se originan la necesidad y la contingencia en las cosas y la distinción entre ambas conforme a la índole de las causas próximas: así, para los efectos que quiso que fuesen necesarios, dispuso unas causas necesarias, y para los efectos que quiso que fuesen contingentes, dispuso unas causas que obrasen contingentemente, es decir, que pudiesen dejar de obrar. Conforme a la manera de ser de esas causas, se llaman los efectos necesarios o contingentes, aunque dependan todos de la voluntad divina como de la causa primera, que está fuera del orden de la necesidad y de la contingencia.

2.647 No se puede decir eso mismo de la voluntad humana, ni de ninguna otra causa, ya que toda otra causa está ya confinada dentro del orden de la necesidad y de la contingencia; tendrá entonces que, o fallar en la acción la causa misma, o no ser su efecto contingente, sino necesario. En cambio, la voluntad divina no puede fallar; y, sin embargo, no todos sus efectos son necesarios, sino que algunos son contingentes.

2.648 198. Por lo que hace a la otra raíz de la contingencia que aquí señala el Filósofo, con el hecho de que deliberamos, también intentan algunos negarla, tratando de demostrar que la voluntad en la elección es movida necesariamente por el efecto deseado.

Como el objeto de la voluntad es el bien, parece que no puede apartarse de él, de este bien concreto, sin desear lo que le parece bueno: a la manera como tampoco la razón puede apartarse de esta verdad concreta sin asentir a lo que parece verdadero. Con lo que parece que la elección que sigue a la deliberación se produce siempre por necesidad, y que, así,

todas las acciones de las cuales somos nosotros autores por deliberación y elección se originarán necesariamente.

2.649 199. Pero hay que reparar en que, a propósito del bien, se ha de tener en cuenta una distinción semejante a la que hacemos tratándose de la verdad. Hay una clase de verdades que son evidentes de por sí, como los primeros principios indemostrables, a los cuales asiente el entendimiento necesariamente; y hay otra clase de verdades que no son evidentes por sí, sino por otros.

En éstas, a su vez, hay que distinguir dos maneras de comportarse: unas, se siguen necesariamente de los principios, de suerte que no pueden ser falsas si los principios son verdaderos, como lo son todas las conclusiones de las demostraciones. A esas verdades asiente necesariamente el entendimiento una vez que ha percibido su relación con los principios, no antes.

Hay otras, en cambio, que no se siguen necesariamente de los principios, de suerte que podrían ser falsas, siendo verdaderos los principios; ése es el caso de las materias opinables, en las cuales no asiente necesariamente el entendimiento, aunque se sienta inclinado por algún motivo a una parte más que a otra.

2.650 Pues lo mismo: hay un bien que es apetecible por sí, como la felicidad, que tiene carácter de fin último; a ese bien se adhiere necesariamente la voluntad, ya que todos los hombres desean con cierta necesidad ser felices. Hay, en cambio, otros bienes que son apetecibles por gracia del fin, y que son respecto del fin lo que las conclusiones respecto del principio, como enseña el Filósofo en el libro II *Fís.*

Pues bien: si existiesen algunos bienes con cuya ausencia no podría ser nadie feliz, serán también ésos apetecibles necesariamente, y, sobre todo, para aquel que percibiese tal relación. Esos bienes pueden ser el ser, el vivir y el entender, y algunos otros similares, si los hubiere. Pero los bienes particulares, que es el carácter que presentan las acciones huma-

2649 GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.122.123.167.168.
2650 ARISTÓTELES, II *Phys.*, c.9 n.3; SANTO TOMÁS, lect.15 (n.269-273); GEIGER, o.c., p.123; HAYEN, *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin* p.63 nt.5; p.238.253.

nas, no son de esa índole, ni se le presentan a la razón como bienes sin los cuales no puede existir la felicidad, como, por ejemplo, el tomar este alimento u otro o el abstenerse de él. Pero tienen capacidad para mover el apetito, por algún bien que reside en ellos. Y por eso, la voluntad no es inducida necesariamente a elegir dichos bienes.

2.651 Esa es la razón por la cual el Filósofo puso explícitamente la raíz de la contingencia de nuestras acciones en la deliberación, que tiene por objeto los medios que conducen al fin, y que no están determinados; ya que, en los casos en que los medios están determinados, no es necesario deliberar, como se dice en el libro III *Etic.*

Sea esto dicho para salvar las raíces de la contingencia que aquí señala Aristóteles, aunque su exposición cae fuera del cometido de la lógica.

COMENTARIO A LOS LIBROS DE LOS «ANALITICOS POSTERIORES», DE ARISTOTELES

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis in Aristotelis Libros Perihermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio* cum textu ex recensione leonina, cura et studio P. Fr. R. M. SPIAZZI, O. P. (Taurini 1955). Trad. del editor.

PROEMIO

2.652 1. Como dice Aristóteles al principio de la *Metafísica,* el género humano desarrolla su vida por el arte y la razón; en esta afirmación parece aludir el Filósofo a una propiedad del hombre que le distingue de los demás animales. Estos, en efecto, se mueven en su actividad por un instinto natural; en cambio, el hombre se guía en sus acciones por la razón. De ahí que las diversas artes sirven para realizar los actos humanos con facilidad y ordenadamente: el arte, en efecto, no parece ser otra cosa que una cierta ordenación de la razón que dicta cómo los actos humanos han de llegar por determinados medios al fin debido.

2651 ARISTÓTELES, III *Eth.*, c.3 n.3; SANTO TOMÁS, lect.7 (n.458-472).
2652-2653 GARDEIL, o.c., p.52-53.
2652 ARISTÓTELES, *Met.* I c.1 n.3; SANTO TOMÁS, lect.1; GARDEIL, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas* I p.49; MARITAIN, *Éléments de philosophie. II: L'ordre des concepts.* I: *Petite Logique* (Paris [2]1933) p.1.

2.653 Mas la razón no sólo tiene capacidad para dirigir los actos de las potencias inferiores, sino que dirige también sus propios actos. Y es que la potencia intelectiva tiene la propiedad de reflexionar sobre sí misma; así, el entendimiento se conoce a sí mismo, y también la razón puede razonar sobre su acto. Y así como del hecho de discurrir la razón sobre las operaciones manuales ha surgido el arte de edificar o de fabricar, por las cuales el hombre puede ejercer esas acciones fácil y ordenadamente, de la misma manera se impone la necesidad de un arte de la razón por la cual el hombre pueda proceder en el acto mismo de razonar con orden, con facilidad y sin incurrir en error.

2.654 2. Ese arte es la lógica, es decir, la ciencia de la razón. Es de la razón, no sólo porque es conforme a la razón, sino también porque versa sobre el acto mismo de razonar como sobre su materia propia.

Por eso diríamos que es el arte de las artes, ya que nos dirige en el acto de la razón, del cual proceden todas las artes. Habrá, pues, que dividir la lógica conforme a los diversos actos de la razón.

2.655 4. Los actos de la razón son tres: los dos primeros son de la razón en cuanto de alguna manera es entendimiento.

Un acto del entendimiento es la inteligencia de los indivisibles, o incomplejos, por la cual concibe qué es una cosa. Esta operación la llaman algunos información del entendimiento o imaginación por el entendimiento. Esta operación de la razón tiene por objeto la enseñanza que da Aristóteles en el libro de los *Predicamentos*. La segunda operación del entendimiento es la composición y división, en la cual se da ya la verdad y la falsedad. A este acto de la razón se aplica lo que se dice en los restantes libros de la lógica.

2.656 5. Es de advertir que los actos de la razón se asemejan, en algún aspecto, a los actos de la naturaleza. De ahí que el mismo arte imita a la naturaleza. Ahora bien: los

2653 Spiazzi, o.c., p.V.
2654 Santo Tomás, *In Boeth. de Trinit.* q.5 a.1 ad 3; q.6 a.1 ad 3; Spiazzi, o.c., p.VI.

actos de la naturaleza presentan tres diferencias. En unos, la naturaleza obra necesariamente, de suerte que no puede dejar de obrar. En otros, la naturaleza obra por lo común, aunque pueda a veces no producir su acto; entonces, en estos últimos habrá que distinguir dos clases de actos: uno, el que se produce por lo común o de ordinario, como, por ejemplo, cuando del semen se engendra un animal bien formado; otro, cuando la natura no alcanza lo que le es conveniente, como cuando del semen se engendra un monstruo por el mal estado de algún principio.

2.657 Pues bien: esas tres variedades se dan en los actos de la razón. Se da, en efecto, un proceso racional que induce necesidad, en el cual no tiene cabida el error; ese proceso racional es el que proporciona la certeza propia del conocimiento científico. Hay otro proceso de la razón en el cual se obtiene en la mayoría de los casos, como conclusión, la verdad, pero que no induce necesidad. El tercer proceso de la razón es aquel en el que la razón no logra la verdad, a causa del defecto de algún principio que había que observar en el raciocinio.

2.658 6. La parte de la lógica que ayuda para el desarrollo del primer proceso se llama parte *judicativa,* porque el juicio acompaña a la certeza propia del conocimiento científico. Y como el juicio cierto sobre los efectos no se puede tener sino por la resolución en los primeros principios, por eso esta parte recibe el nombre de *analítica,* es decir, resolutoria. Ahora bien: la certeza propia del juicio que se obtiene por vía de resolución proviene, o de la sola forma del silogismo, y a eso se ordena el libro de los *Analíticos primeros,* que trata del silogismo en general, o también, a la vez con él, de la materia, porque las proposiciones que se toman son evidentes y necesarias. Y a eso se ordena el libro de los *Segundos analíticos,* que trata del silogismo demostrativo.

2.659 Al segundo proceso de la razón se ordena la otra parte de la lógica, que recibe el nombre de *Inventiva.* La

2657-2660 Gardeil, o.c., I p.57-58.
2658 Gardeil, o.c., I p.56.
2659 Santo Tomás, *De magistro* a.1.

invención, en efecto, no siempre va acompañada de certeza. Por eso, para obtener certeza en las verdades que son objeto de invención, se requiere el discernimiento por el juicio. Y así como en las cosas naturales, en aquellas que obran por lo común, se advierten grados, porque cuanto más fuerte es la potencia de la naturaleza tanto más raramente deja de producir su efecto, así también, en el proceso de la razón que no va acompañado de plena certeza, se aprecia cierta gradación según que más o menos se acerca a la certeza perfecta.

Por ese proceso, en efecto, aunque no se logra la ciencia, se obtiene algunas veces la fe o la opinión a causa de la probabilidad de las proposiciones de las cuales procede, ya que la razón se adhiere totalmente a una parte contradictoria, aunque con temor de la opuesta, y a ésta se ordena la *Tópica* o *Dialéctica,* pues el silogismo dialéctico procede de las proposiciones probables, de lo cual trata Aristóteles en el libro de los *Tópicos.*

2.660 Otras veces no se origina completamente la fe o la opinión, sino una cierta sospecha, porque no se adhiere del todo a uno de los extremos contradictorios, si bien se inclina más a ésta que a la otra. De esto trata la *Retórica.*

Otras veces, en fin, lo que se adhiere a una parte de la contradicción es la apreciación en virtud de alguna representación, de manera parecida a como en una persona se produce la repugnancia respecto de un alimento si se le representa envuelto en la semejanza de algo desagradable. De esto trata la *Poética,* pues es propio del poeta inducir a alguna acción virtuosa por medio de alguna representación placentera. Todas estas cosas pertenecen a la *Filosofía racional,* ya que el inducir de un conocimiento a otro es propio de la razón.

Y al tercer proceso de la razón está ordenada la parte de la lógica que tiene por nombre *Sofística,* de la cual trata Aristóteles en el libro de los *Elencos.*

LIBRO II

Lección 8

No es posible llegar a conocer en todos la quididad por la demostración. Relación entre la definición y la demostración

2.661 484. Da por supuesto, en primer lugar, que la definición es la proposición que significa la quididad. Si no se pudiese tener de una cosa otro conocimiento que la definición, sería imposible que supiésemos que una cosa existe sin saber lo que es; ya que es imposible que sepamos que una cosa existe sino teniendo alguna idea de ella; de lo que nos es completamente desconocido no podemos saber si existe o no. Pero ocurre que hay alguna otra manera de tener idea de una cosa además de la definición: ésa puede ser o la exposición de la significación del nombre, o la exposición de la cosa misma designada por ese nombre, pero que no sea la definición, ya que no significa la quididad, como la definición, sino, por ejemplo, algún accidente. Poseyendo por este procedimiento la idea de que existe la cosa, preguntamos ulteriormente por qué es, para así llegar a conocer qué es. Pero, como ya hemos dicho antes, es difícil llegar a eso en las cosas de las que no sabemos si existen. La razón de esa dificultad ya se ha señalado más arriba: cuando no sabemos que una cosa existe por algo de ella, no sabemos absolutamente si existe o no, sino sólo accidentalmente, como queda explicado.

SOBRE LA ETERNIDAD DEL MUNDO

EDICIÓN UTILIZADA: *Divi Thomae Aquinatis opuscula philosophica,* cura et studio P. Fr. R. SPIAZZI, O. P. (Taurini 1954).

BIBLIOGR. GEN.: SPIAZZI, o.c., p.103s (bibliogr., p.104); Bulletin thomiste (1974) p.71; M. GIERENS, *Controversia de aeternitate mundi. Textus e philosophis antiquis cum introductionibus et notis.* Textus et Documenta: Series philosophica 6 (Romae, Pont. Univ. Greg., 1933); M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Paris

2661 ZIGLIARA, *Comm. in Expos. S. Thomae in Post. Analyt. (S. Thomae opera omnia* ed. Leonina, I p.355-357); ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin* p.101 nt.1.2.

1950) p.289-291; M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (München 1949) p.341; P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle,* 2 éd. (Louvain 1909-1910); T. P. BUKOWSKI, *An early dating for Aquinas: De aeternitate mundi:* Greg. 51 (1970) 277-303; J. CRETEUR, *L'éternité de la création dans Saint Thomas:* Rev. august. 2 (1910) 345ss; E. BERTOLA, *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo:* Riv. Fil. Neosc. 66 (1974) 312-355; H. DO CARMO SILVA, *Analise da delimitação metodologica do problema da eternidade do mundo em S. Tomás de Aquino:* Didaskalia 4 (1974) 321-356; A. J. CAPPELLETTI, *El problema de la eternidad del mundo en Tomás de Aquino:* Atlántida (Caracas) 2 (1975) 29-38; SERTILLANGES, *L'idée de création* (Paris 1945).

2.662 303. Quédanos ahora ver si nuestro entendimiento encuentra alguna repugnancia en que algo que ha sido hecho, nunca estuvo sin existir, fundada en la razón de que su no existencia tiene que preceder en la duración a su existencia, ya que se dice que ha sido hecho de la nada.

Que no hay, sin embargo, ninguna repugnancia en ello lo demuestra SAN ANSELMO en el *Monologio* c.8, al explicar cómo la creatura ha sido hecha de la nada. «La tercera manera de interpretar—dice—la expresión de que algo ha sido hecho de la nada es que ha sido hecho, pero que no hay algo de lo cual haya sido hecho, de manera parecida a cuando de un hombre que se entristece sin causa decimos que se entristece por nada. Según esta interpretación, pues, si se entiende la afirmación que hemos hecho antes de que cuanto se distingue de la suma esencia, y ha sido hecho por ella, ha sido hecho de la nada, es decir, no de algún ser, no se seguirá nada inadmisible...» Es, pues, evidente que, según esta interpretación, no se establece un orden de lo que ha sido hecho a la nada, como si hubiese sido preciso que lo que ha sido hecho no hubiese existido antes, y que después fue algo.

2.663 304. Además, supongamos que en esa proposición mencionada se afirma el orden a la nada, de forma que el sentido sea: la creatura ha sido hecha de la nada, es decir, después de la nada; entonces, el término «después» implica absolutamente un orden. Pero hay dos clases de orden: el de duración y el de naturaleza.

2662-2666 SANTO TOMÁS, *In XII Met.*, lect.5 (n.2496-2499).
2662 SAN ANSELMO, *Monologio* c.8 (PL 158,16c [BAC, *Obras completas* I p.215-218]); véase *Los filósofos medievales* II 1434-1437.
2663 SPIAZZI, o.c., p.103s.

Ahora bien: si es verdad que de lo común y universal no se sigue lo que es propio y particular, no habrá necesidad de que del hecho de que se diga que la creatura existe o es después de la nada, se siga que en el orden de la duración fue nada, y después fue algo, sino que basta que con prioridad de naturaleza haya sido nada antes que ser; ya que lo que le compete a una cosa de por sí, se halla en ella antes con prioridad de naturaleza que lo que tiene tan sólo por otro; ahora bien, la creatura no tiene el ser más que por otro, y, abandonada a sí misma, es nada: luego por orden natural se da en ella antes el ser nada que el ser.

2.664 305. Ni del hecho de no haber precedido en el orden de la duración se sigue necesariamente que sea a la vez nada y ser, pues lo que se afirma no es que si la cratura existió siempre, sea nada en algún tiempo, sino que la creatura es de tal naturaleza, que, si se la dejase sola a sí misma, sería nada.

2.665 306. Es, pues, evidente que no se descubre ninguna contradicción en decir que algo ha sido hecho por Dios y que nunca estuvo sin existir. Si alguna hubiese, es cosa extraña que no reparó en ella Agustín, ya que ése sería un argumento validísimo para impugnar la eternidad del mundo, siendo así que él lo hace con muchos argumentos en los libros XI y XII *De civitate Dei:* ¿cómo es que omitió completamente éste?

Más aún: parece insinuar que no se da ninguna repugnancia; dice, en efecto, en el libro X *De civitate Dei* c.31, hablando de los platónicos: «... Así como, dice, si el pie estuviese posado en el polvo desde toda la eternidad, siempre habría bajo él la huella, de la cual nadie, no obstante, dudaría que ha sido producida por el que pisaba, y como uno no sería anterior a la otra, aunque ésta hubiese sido producida por el otro, así, dice, el mundo y los dioses en él creados existieron siempre, existiendo siempre el que los hizo; y, sin embargo, fueron producidos». Y nunca dice que eso no se pueda entender, sino que argumenta de otra manera contra ellos...

2.666 307. También es cosa extraña cómo los más dis-

tinguidos de los filósofos no vieron tal repugnancia. Dice, en efecto, Agustín en el mismo libro (c.5), hablando contra aquellos de los cuales hizo mención en otro pasaje anterior: «Nuestra discusión es con aquellos que concuerdan con nosotros en afirmar que Dios es también el creador de los cuerpos y de todas las naturalezas distintas de El». A propósito añade después: «Esos filósofos superaron a los demás en agudeza de ingenio y autoridad».

La misma conclusión se impone a todo el que considere con atención la tesis de los que sostuvieron que el mundo existió siempre, ya que, no obstante eso, afirman que fue hecho por Dios, no dándose por enterados de semejante repugnancia de conceptos. ¡Van a ser entonces esos que la perciben con tanta sutileza los únicos que son hombres, y va a haber nacido en ellos la Sabiduría!

SOBRE LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

EDICIÓN UTILIZADA: *Divi Thomae Aquinatis opuscula philosophica*, cura et studio P. Fr. R. M. SPIAZZI, O. P. (Taurini 1954). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: *Sancti Thomae Aquinatis tractatus «De unitate intellectus contra averroistas»*, editio critica, L. W. KEELER, S. I., Pont. Univ. Greg. Textus et Documenta, series philosophica, 12 (Romae 1936). Introductio, p.IX-XXIV; ID., *History of the Editions of St. Thomas' «De unitate intellectus contra averroistas»*: Gregor. 17 (1936) 53-81 (cf. D. SALMAN: «Bulletin Thomiste» V, ann. XIV-XV [1937-1939] 53-55); I. QUILES, *Santo Tomás de Aquino, Tratado de la unidad del entendimiento contra los averroístas*. Texto latino con introducción, versión castellana y notas (Buenos Aires-México 1945) (Bibliot. Iberoameric. de Filosofía, sección A, Bibliot. tomista 2); C. OTTAVIANO, *Tommaso d'Aquino. Saggio contro la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto*. Trad., prefaz. e note (Lanciano 1930) (cf. «Bulletin thomiste» 7 [1930] n.127 p.186s); ID., *La data del «De unitate intellectus» di San Tommaso*: Sophia 1 (1933) 101-104; B. NARDI, *San Tommaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli Averroisti*, trad., comm. e introd. storica (Firenze 1938); U. PUCCI, *S. Tommaso d'Aquino. Trattato dell'unità dell'intelletto contro gli Averroisti*, trad., introd. e note (Torino 1939); SPIAZZI, o.c., p.59-61 (Bibliogr. p.61); J. VINATI, *In opusculum Divi Thomae Aquinatis De unitate intellectus contra Averroistas:* Div. Thom. (Pi.) 3 (1886) 97-105 193-203 145-154 241-248 289-294 305-308; M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas* (Paris 1950) p.288s; H. P. KAINZ, *The multiplicity and individuality of intellects: a re-examination of St. Thomas' reaction to Averroes:* Div. Thom. (Pi.) (74 (1971) 155-179; P. MAZZARELLA, *La critica di San Tommaso all'averroismo gnoseologico:* Riv. Fil. neosc. 66 (1974) 246-283; M. NÉDONCELLE, *Remarques sur la refutation des Averroïstes par Saint Thomas d'Aquin:* Riv. Fil. neosc. 66 (1974) 248-292; M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Münster 1949) p.325-328; P. MAZZARELLA, *Il «De unitate intellectus» di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino* (Napoli 1949); F. PICAVET, *L'Averroïsme et les Averroïstes du XIII s. d'après le «De unitate intellectus»*: Rev. de l'hist. des relig. (1902) 56-59; P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIs*. (Louvain [2]1909); F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. II: *Siger dans l'histoire de l'Aristotelisme* (Les Philos. Belges, XIII) (Louvain 1942) p.546.548.557s 633-653; M. CHOSSAT, *S. Thomas et Siger de Brabant:* Rev. de Phil. 24 (1914) 553-575; 25 (1914) 25-52.

CAPÍTULO V

Refutación de los argumentos contra la pluralidad del entendimiento

2.667 248. Tampoco es verdad que todo número sea originado por la materia; pues entonces en vano habría investigado Aristóteles sobre el número de las sustancias separadas; además, en el libro V *Met.* dice que la multitud se da no sólo en número, sino también en género y especie.

Asimismo, tampoco es verdad que la sustancia separada no sea singular y algo individual; de lo contrario, no podría ejercer ninguna operación, ya que los actos son sólo propios de los singulares, como dice el Filósofo; por eso arguye contra Platón, en el libro VII *Met.*, que si las ideas están separadas, una idea no se podrá predicar de muchos, ni podrá ser definida, lo mismo que los demás individuos que son únicos en su especie, como el sol y la luna. La materia es el principio de la individuación en los seres materiales solamente en cuanto que no es participable por muchos, por ser el primer sujeto, que no existe en otro; por lo cual dice Aristóteles que también la idea, si estuviese separada, sería una cierta realidad determinada, es decir, individual, que no puede ser predicada de muchos.

2.668 249. Las sustancias separadas son, pues, individuales y singulares; pero no se individuan por la materia, sino por el mismo hecho de que no tienen aptitud natural

2667 ARISTÓTELES, *Met. V* c.6 (1016 b31-35); SANTO TOMÁS, lect.8; ARISTÓTELES, VII c.5 (1040 a22-29); SANTO TOMÁS, lect.15; KEELER, o.c., p.65 nt.41, p.66 nt.44.50.52; SPIAZZI, o.c., p.85 nt.4.7.
2668 QUILES, o.c., p.142 nt.89.

para estar en otro, ni, por consiguiente, para ser participadas por muchos.

De eso se sigue que, si una forma tiene capacidad natural para ser participada por alguno, de suerte que sea acto de alguna materia, tal forma puede individuarse y multiplicarse por orden a la materia. Ahora bien: ya hemos demostrado que el entendimiento es una facultad del alma, la cual es acto del cuerpo: por consiguiente, en muchos cuerpos estarán muchas almas, y en muchas almas, muchas facultades intelectuales, cuyo nombre es el de entendimiento; ni de ahí se sigue que el entendimiento sea una facultad material, como se ha explicado más arriba.

2.669 250. Argüirá alguno que, si se multiplican por los cuerpos, se seguirá que, desaparecidos los cuerpos, no quedarán muchas almas: la solución es clara por lo que antecede. Toda cosa es ser en la misma medida en que es una, como se dice en el libro IV *Met.;* por lo tanto, así como el ser del alma está, sí, en el cuerpo en cuanto que es forma del cuerpo, y no existe antes de él, y, sin embargo, desaparecido él, persevera todavía en su ser, de la misma manera cada alma perdura en su unidad, y, por lo mismo, muchas almas en la multitud que forman.

2.670 251. Por lo demás, es una manera muy grosera la que emplean de argumentar cuando intentan probar que Dios no puede hacer que existan muchos entendimientos, por creer que eso encierra contradicción. Pues, aun concediendo que no perteneciese a la naturaleza del entendimiento el ser multiplicado, no por eso se seguiría que su multiplicación implicase una contradicción, ya que nada impide el que una cosa no tenga en su naturaleza la causa de algo, y lo tenga, sin embargo, por otra causa; así, lo pesado no tiene de por su naturaleza el ir hacia arriba, y, sin embargo, el que de hecho

2669 ARISTÓTELES, *Met.* IV c.2 (1003 b30-34); SANTO TOMÁS, lect.2; *S. th.* I q.76 a.2 ad 3; *De anima* a.3; a.9 ad 3.

2670 SYLV. FERRAR., *In II C. G.* c.93 n.5; GOTTI, *Theologia dogmatico-scholastica,* in I p. tract.9 q.2 (Venetiis 1750) I p.475; KEELER, o.c., p.67; QUILES, o.c., p.144 nt.90; ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin* p.119s; DE FINANCE, *Etre et agir...* p.56 nt.59; DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.209-224.345-355; ID., *Theol. Nat.* II p.715; BOYER, *Sancti Thomas Aquinatis Opusculum «De ente et essentia»* p.35 nt.71.

suba hacia arriba no encierra ninguna contradicción: lo contradictorio sería que lo pesado fuese hacia arriba por su propia naturaleza. Pues lo mismo: si el entendimiento fuese naturalmente uno mismo el de todos, por no tener causa natural de multiplicación, pero pudiese ser multiplicado por una causa superior a la naturaleza, no habría en ello ninguna contradicción. Esto lo decimos no sólo por lo que hace a nuestro propósito, sino para que no se aplique semejante forma de argumentar a otras materias; pues de esa manera podrían probar que Dios no puede hacer que los muertos resuciten y que los ciegos recobren la vista.

2.671 256. Hay, pues, que sostener, conforme a la enseñanza de Aristóteles, que el objeto entendido, que es uno, es la naturaleza o quididad de la cosa. Las cosas son el objeto de la ciencia natural y de las demás ciencias, y no las especies conocidas. Si el objeto conocido no fuese la naturaleza misma de la piedra que está en las cosas, sino la especie que está en el entendimiento, se seguiría que yo no conozco esa cosa que es la piedra, sino sólo la intención (concepto) que ha sido abstraída de la piedra. Lo cierto es, por el contrario, que la naturaleza de la piedra, tal como se halla en cada piedra singular, está entendida sólo en potencia, y se constituye entendida en acto porque de las cosas sensibles llegan a la imaginación, a través de los sentidos, las especies, y por el influjo del entendimiento agente se abstraen las especies inteligibles en el entendimiento posible. Mas estas especies inteligibles no son, respecto del entendimiento posible, objetos entendidos, sino, más bien, unas especies con las que el entendimiento conoce (lo mismo que las especies que están en el sentido de la vista no son los objetos vistos, sino aquello por lo cual la vista ve); sólo son conocidas por el entendimiento cuando reflexiona sobre sí mismo, cosa que no pueden hacer los sentidos.

2.672 257. Si el entender fuese una acción transitiva que pasase a la materia exterior, como, por ejemplo, el quemar

2671 *S. th.* I q.85 a.2; KEELER, o.c., p.71 nt.57.

2672 ARISTÓTELES, *Met.* IX c.8 (105o): SANTO TOMÁS, lect.8; *De spirit. creat.* a.34-a.36; *S. th.* I q.13 a.12 ad 3; QUILES, o.c., p.152 nt.95; REBOLLO, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.203.

y el mover, se seguiría que el entender se realiza conforme a la manera de ser que tiene la naturaleza en los singulares, como la combustión que hace el fuego se verifica conforme al modo de ser de la materia combustible; pero como el entender es una acción inmanente al sujeto que entiende, como dice Aristóteles en el libro IX *Met.*, se sigue que el entender se verifica conforme al modo de ser del que entiende, es decir, conforme a lo que exige la especie con la cual aquél entiende.

Ahora bien: ésta, por estar abstraída de los principios individuantes, no representa a las cosas en sus condiciones individuales, sino sólo en su naturaleza universal. No hay ningún inconveniente en que, de dos cosas que están unidas en la realidad, pueda la una ser representada, aun en el conocimiento sensible, sin la otra; así, el color de la miel o de la manzana es representado por el sentido de la vista sin el sabor. El entendimiento piensa, pues, la naturaleza universal haciendo abstracción de los principios individuantes.

2.673 Una misma cosa es, pues, lo que yo y tú entendemos, pero con una especie la entiendo yo, y con otra, tú; es decir, con una especie inteligible distinta; y, asimismo, mi entender es distinto del tuyo, y mi entendimiento, del tuyo. De ahí que Aristóteles dice también, en los *Predicamentos*, que una ciencia es singular en cuanto al sujeto, «como una gramática está en el alma como en su sujeto, pero no se predica de ningún sujeto». Por eso también mi entendimiento, cuando conoce que entiende, conoce un acto singular, pero cuando conoce o entiende al entender absolutamente, conoce algo universal. No es la singularidad lo que se opone a la inteligibilidad, sino la materialidad; así, como sabemos ya, por lo anteriormente dicho, que existen algunos singulares inmateriales, no hay ningún inconveniente en que tales singulares puedan ser conocidos intelectualmente.

2.674 258. Por lo mismo se ve en qué sentido es una misma la ciencia del discípulo y la del maestro. Es la misma en cuanto al objeto, no en cuanto a las especies inteligibles

2673 Aristóteles, *Categ.* c.2 (1 a25-27); Santo Tomás, *S. th.* I q.76 a.2 ad 3.

2674 Santo Tomás, *II C. G.* c.75 ad 3; *S. th.* I q.117 a.1; *De spirit. creat.* a.9 ad 7; Keeler, o.c., p.73 nt 97; Quiles, o.c., p.154 nt.97

por las cuales uno y otro entiende: en cuanto a esto último, la ciencia es individual en éste y en aquél. Ni debe ser causada la ciencia que hay en el discípulo por la del maestro del modo como el calor del agua lo es por el del fuego, sino como la salud que hay en la materia corporal es causada por la salud que hay en el alma del médico: así como en el enfermo existe un principio natural de la salud, al cual el médico proporciona ayudas para que aquélla se obtenga, así, en el discípulo, existe un principio natural de la ciencia, el entendimiento agente y los primeros principios evidentes por sí mismos, y el maestro proporciona algunas ayudas, deduciendo las conclusiones de esos principios de por sí evidentes. De ahí que el médico trata de sanar de la misma manera que lo hace la naturaleza, es decir, por el calor y el frío, y el maestro trata de conducir a la ciencia por el mismo camino por el que él la adquirió, por la invención, es decir, procediendo de lo conocido a lo desconocido. Y así como la salud la adquiere el enfermo no conforme al poder del médico, sino conforme a la capacidad de la naturaleza, así también la ciencia se causa en el discípulo no conforme a las facultades del maestro, sino a las del discípulo.

2.675 266. Provoca también mayor admiración, y aun indignación, el que alguien que se profesa cristiano se haya atrevido a expresarse de modo tan irreverente sobre la fe cristiana, como cuando dice: «Los latinos no admiten ese principio—es decir, la unicidad del entendimiento—, porque tal vez se opone a ello su fe». En la cual manera de hablar hay dos cosas represensibles: una, el dudar de si eso va contra la fe; otra, el dar a entender que él no tiene nada que ver con esa ley. Asimismo, lo que dice a continuación: «Esta es la razón por la cual, según parece, los católicos sostienen su opinión», llamando «opinión» a una proposición de la fe. No menor presunción encierra lo que osa decir después: «Dios no puede hacer que existan muchos entendimientos, ya que eso implica contradicción».

2675 Spiazzi, o.c., p.89 nt.3; Keeler, o.c., p.78 nt.40; Quiles, o.c., p.166 nt.107.

2.676 267. Todavía más grave es lo que dice poco después: «Por la razón concluyo la necesidad de que el entendimiento es uno numéricamente, pero sostengo firmemente lo contrario por la fe». Luego piensa que la fe tiene por objeto proposiciones a cuyas contradictorias se puede llegar por conclusión necesaria; y como no se puede concluir necesariamente sino lo que es necesariamente verdadero, cuya contradictoria es falsa e imposible, de su afirmación se sigue que la fe tiene por objeto algo falso e imposible, que ni aun Dios puede hacer, cosa que no pueden sufrir los oídos cristianos...

SOBRE EL MAL

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquiniatis Quaestiones disputatae.* II: *De malo, De spiritualibus creaturis, De anima.* Ed. VII Taurinensis (Taurini-Romae 1942). Trad. del editor.

CUESTION 1

Artículo 1

Si el mal es algo

2.677 RESPUESTA: El mal puede entenderse en un sentido, como lo que es sujeto del mal, lo cual es una realidad; en otro sentido, se puede entender lo que es el mal mismo: eso no es una realidad, sino la privación de un bien particular. Para entender bien esto hay que advertir que algo es bueno en cuanto que es apetecible. Ya que, según el Filósofo (en I *Eth.)* una óptima definición del bien es ésta: el bien es aquello que todos apetecen; ahora bien: mal es lo opuesto del bien; luego el mal tiene que ser lo que se opone a lo apetecible en cuanto tal. Y eso no puede ser una realidad.

2676 SANTO TOMÁS, I *C. G.* c.7; KEELER, o.c., p.79 nt.17; ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas* p.63-64.
2677-2684 SANTO TOMÁS, *S. th.* I q.41 a.1; *In I Sent.* d.26 a.3; *In II Sent.* d.34 q.1 a.2.3; III *C. G.* c.7.8.9; RAMÍREZ, *Introducción general,* en *Suma teológica de Santo Tomás* (BAC) I p.34 nt.102; BALMES, *El criterio* c.16, 1; SERTILLANGES, *Le problème du mal,* 2 vols. (Paris 1945-1951) I p.195-202; LECLERCQ, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine* p.93-107; DESCOQS, *Inst. met. gen.* p.413-420.
2677 N. SIGNORELLO, *La metafisica di San Tommaso intorno al male* (Roma 1882); SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin* I p.37-41.

2.678 Tres razones se pueden dar de ello. En primer lugar: lo que es apetecible tiene carácter de fin; ahora bien: el orden de los fines es semejante al orden de los agentes. En efecto: cuanto más elevado y más universal es un agente, tanto más universal bien es el fin por el cual obra: todo agente, en efecto, obra por un fin y por algún bien, como se ve, sobre todo, en las cosas humanas; así, el gobernador de la ciudad pretende un bien particular, que es el bien de la ciudad, y el rey, que es superior a él, pretende el bien universal, que es la paz de todo el reino. Como en las causas agentes, pues, no se puede proceder al infinito, sino que hay que llegar a un primero, que sea causa universal del ser, tiene que existir también un bien universal al cual se reduzcan todos los bienes. Tal bien no puede ser otro que el mismo que es el agente primero y universal, ya que, moviendo lo apetecible al apetito, y teniendo que ser inmóvil el primer motor, es necesario que el apetecible primero y universal tenga que ser el bien primero y universal, que todo lo hace por el amor de sí mismo. Por lo tanto, así como todo lo que hay en las cosas debe provenir de la causa primera y universal del ser, así cuanto bien asimismo hay en las cosas debe provenir del bien primero y universal. Ahora bien: lo que proviene del bien primero y universal no puede ser más que un bien particular, lo mismo que lo que proviene de la causa primera y universal del ser es un ser particular. Luego todo lo que es alguna realidad debe ser un bien particular; luego no puede, en lo que es en sí, ser lo opuesto del bien. Resta, pues, que el mal, en cuanto tal, no es una realidad en las cosas, sino la privación de algún bien particular, inherente a algún bien particular.

2.679 En segundo lugar, se ve esto mismo porque cuanto existe en la realidad tiene alguna inclinación y apetito de algo que le conviene. Ahora bien: lo que tiene el carácter de apetecible, tiene el carácter de bien; por lo tanto, cuanto existe en la realidad tiene conveniencia con algún fin. Mas el mal, en cuanto tal, no tiene conveniencia con el bien, sino

2678 GILSON, *Le thomisme* p.220-224; DE FINANCE, *Etre et agir...* p.210-211.
2679 SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin* I p.62; RAMÍREZ, *Introducción general:* o.c., p.34 nt.102.

que se opone a él. Luego el mal no es una realidad; si lo fuese, ni apetecería nada, ni sería apetecido por nada, y, consiguientemente, no tendría tampoco ninguna acción ni ningún movimiento: nada obra o se mueve sino por el apetito del fin.

2.680 En tercer lugar, se ve lo mismo porque el ser mismo tiene el carácter de apetecible: por eso vemos que todas las cosas apetecen naturalmente conservar su ser y rehúyen lo que puede causar su destrucción y le hacen toda la resistencia que pueden. El ser, pues, en cuanto apetecible, es bueno. Luego el mal, que es el opuesto en general al bien, debe ser también el opuesto del ser. Ahora bien: lo que es opuesto al ser no puede ser una realidad. En conclusión, pues: el mal no es realidad; pero aquello en lo que se halla el mal sí que es una realidad, por cuanto el mal no priva sino a lo que es un bien particular; como, por ejemplo, el ser ciego no es una realidad, pero el sujeto que es ciego sí que es una realidad.

2.681 SOLUCIONES: 17. El no-ser no se apetece nunca sino en cuanto que por medio de un no-ser se conserva el propio ser: así, la oveja apetece que el lobo no esté, por la conservación de la propia vida; ni huye la presencia del lobo sino en cuanto que es destructiva de su vida. Consta, por eso, que el ente se apetece por sí mismo, y se huye accidentalmente; el no-ente, en cambio, se huye por sí, y se apetece accidentalmente. Por eso, el bien, en cuanto tal, es una realidad, y el mal, en cuanto tal, privación.

2.682 19. «Ente» tiene dos sentidos: uno, en cuanto que significa la naturaleza de los diez géneros; en ese sentido, ni el mal ni ninguna privación es ente ni algo. Otro, en cuanto que se responde a la pregunta si (algo) es: en ese sentido, el mal es (existe) lo mismo que existe la ceguera es (existe). Mas no (por eso) el mal es una realidad, porque el ser una realidad no sólo significa lo que se da como respuesta a la pregunta: *si es,* sino también lo que se da como respuesta a la pregunta *qué es* (una cosa).

2.683 20. El mal se da en las cosas, pero como privación, no como algo real. Pero como en la razón existe como algo pensado, por eso se puede decir que el mal es un ser de razón y no real, porque es algo en el entendimiento, no en las cosas: y eso mismo de ser pensado, por lo cual algo es ser de razón, es bueno; es un bien, en efecto, el que algo sea pensado.

Artículo 3

Si el bien es causa del mal

2.684 SOLUCIONES: 15. Algunas veces el accidente de un efecto va unido a él en contadas y raras ocasiones: entonces, el agente, al intentar el efecto directo, no necesariamente ha de intentar el efecto indirecto. Pero otras veces ese accidente va unido al efecto siempre, o las más de las veces, y entonces el accidente no se separa de la intención del agente... Pues bien: si al bien que pretende la voluntad va unido un mal rara vez, puede haber excusa de pecado; por ejemplo, si uno que está cortando árboles en un bosque por donde casi nunca pasa nadie, al derribar un árbol mata a un hombre. Pero si el mal va unido al bien que se pretende directamente siempre o las más de las veces, entonces no hay excusa de pecado, aun cuando tal mal no se intente por sí (directamente). Ahora bien: al deleite que hay en el adulterio siempre va unido un mal, a saber, la privación del orden de justicia; por lo tanto, no hay excusa de pecado: por el mismo hecho de elegir un bien al cual va unido siempre un mal, aun cuando no quiera el mal en sí mismo, prefiere, con todo, incurrir en ese mal a carecer de tal bien.

CUESTION 2

Artículo 2

Si el pecado consiste sólo en el acto de la voluntad

2.685 RESPUESTA: Sobre esto ha habido tres opiniones. Unos han dicho que ningún acto, ni interior, ni exterior, es

2684 *S. th.* I q.48 a.1; *In II Sent.* d.34 a.3c; *De pot.* q.3 a.6 ad 6; DESCOQS, *Inst. met. gen.* p.427.
2685 GILSON, *Le thomisme* p.222-223

en sí pecado, sino que sólo la privación tiene el carácter de pecado, porque Agustín dice (trat.1 *sobre Jn*) que el pecado es nada. Otros han opinado que el pecado consiste sólo en el acto interior de la voluntad. Otros, en fin, que el pecado consiste tanto en el acto interior como en el acto exterior de la voluntad. Y, si bien esta última opinión es la que encierra más verdad, sin embargo, todas ellas tienen algo de verdad. Es de advertir que estas tres cosas, el mal, el pecado y la culpa, están entre sí relacionadas como lo más común y lo menos común. El mal tiene más extensión: dondequiera, en efecto, ya se trate de un sujeto o de un acto, que haya privación de la forma, orden o medida debidos, hay mal. El pecado, en cambio, se dice de un acto que carece del debido orden, o forma, o medida. Así, se puede decir que una pierna torcida es una pierna mala, pero no se puede decir que sea pecado, a no ser en el sentido en que se dice que el pecado es efecto del pecado. Sí que se llama, en cambio, pecado a la cojera, ya que cualquier acto desordenado puede ser llamado pecado, o de la naturaleza, o del arte, o de las costumbres (del orden moral). Pero carácter de culpa no lo tiene el pecado sino por ser voluntario: a nadie le es imputado a culpa un acto desordenado más que porque está en su poder.

2.686 Con esto se ve claro que el pecado tiene más extensión que la culpa: aunque en la manera común de hablar de los teólogos se toman como idénticos pecado y culpa. Pues bien: los que en el pecado han considerado solamente el carácter de mal, han sostenido que el pecado no es la entidad del acto, sino la deformidad del acto. En cambio, los que han considerado en el pecado sólo aquello de lo cual se le deriva el carácter de culpa, han afirmado que el pecado está solamente en la voluntad. Pero en el pecado no hay que considerar tan sólo la deformidad misma, sino también el acto en el cual se halla la deformidad: el pecado no es la deformidad, sino el acto deforme. Ahora bien: la deformidad del acto consiste en que se desvía de la debida regla de la razón o de la ley de Dios, deformidad que está no sólo en el acto interior, sino también en el acto exterior. Pero hay que tener en cuenta que el mismo hecho de que el acto exterior deforme se impute al hombre como culpa, procede de la voluntad.

De todo esto resulta que, si hemos de considerar en el pecado todo lo que en él se halla, el pecado no consiste tan sólo en la privación, ni sólo en el acto interior, sino también en el acto exterior. Y lo que decimos del acto en el pecado de transgresión, hay que entenderlo de la ausencia de acto en el pecado de omisión, como se ha dicho en la cuestión anterior, artículo precedente.

Artículo 3

Si el pecado consiste principalmente en el acto de la voluntad

2.687 Respuesta: Hay algunos pecados en los cuales los actos exteriores no son malos en sí sino porque proceden de una intención o voluntad mala; por ejemplo, cuando quiere uno hacer limosna por vanagloria: en esos pecados es claro que el pecado consiste totalmente de modo principal en la voluntad. Hay otros pecados en los cuales los actos exteriores son malos en sí, por ejemplo, el robo, el adulterio, el homicidio, etc. En esta clase de pecados hay que hacer dos distinciones: una, por lo que hace al término «principalmente», que suena a primordialmente y consumadamente; otra, por lo que hace al acto exterior, que se puede considerar de dos maneras: en el orden del conocimiento, en cuanto que es conocido en su carácter propio; y en el orden de la ejecución.

2.688 Si el acto malo en sí, por ejemplo, el robo, el homicidio, se considera en el orden del conocimiento (objetivamente), en cuanto que es conocido en su carácter propio, así tomado, se encuentra en él primordialmente el carácter de malo, porque no va acompañado de las circunstancias debidas; y por ese mismo hecho de ser un acto malo, es decir, privado del modo debido, especie y orden, es pecado. Así considerado, en efecto, es objeto de la voluntad, en cuanto que es querido por ella. Ahora bien: así como los actos son anteriores a las potencias, también lo son los objetos a los actos; por lo tanto, el carácter de malo se halla primordialmente en el acto exterior así considerado, antes que en el acto de la voluntad. En cambio, el carácter de culpa y de mal moral se consuma por el hecho de sumarse (sobrevenir) el acto de la

voluntad, y así, a modo de consumación, el mal de culpa se halla primordial y preferentemente en la voluntad.

2.689 Por eso hemos dicho que el carácter de malo se halla antes en el acto exterior que en la voluntad si se le considera al acto exterior en el orden de la aprehensión. Y al contrario, si se le considera en el orden de la ejecución, ya que el acto exterior respecto del acto de la voluntad es objeto, que reviste carácter de fin, y el fin es posterior en el orden de la existencia, pero anterior en el de la intención.

CUESTION 3

Artículo 9

Si es posible que alguno, sabiendo, peque por flaqueza

2.690 RESPUESTA: Generalmente se admite que algunos pecados se cometen por flaqueza: esos pecados no se distinguirían de los pecados de ignorancia si no sucediese que alguno, con conocimiento de causa, pecase por flaqueza: así que hay que admitir que es posible que alguno, sabiendo, peque por flaqueza. Para comprender esto hay que tener en cuenta qué es lo que entendemos por el nombre de flaqueza. Esto lo obtendremos por comparación con la enfermedad corporal. Está enfermo el cuerpo cuando algún humor no está subordinado a la fuerza que domina en todo el cuerpo: por ejemplo, cuando un humor tiene un grado excesivo de calidez o frigidez o algo parecido. Pues bien: así como hay una fuerza que rige al cuerpo, así también la razón rige todas las afecciones interiores; así, cuando una afección no está gobernada por la razón, sino que se halla en grado excesivo o deficiente, decimos que hay una enfermedad del alma: eso sucede sobre todo en las afecciones del apetito sensitivo, que llamamos pasiones, como el temor, la ira, la concupiscencia, etc. Por eso los antiguos llaman a estas pasiones enfermedades del alma,

2690-2699 *S. th.* I-II q.13 a.3; ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas* p.214-216.207-208; H. D. NOBLE, *Le discernement de la conscience* (Paris 1934) p.151; ID., *Le syllogisme moral:* Rev. sc. phil. théol. 10 (1921) 563ss.

como dice Agustín en el libro *De civit. Dei* (14 c.7, hacia el fin).

2.691 Pues bien: se dice que el hombre obra por flaqueza lo que hace por alguna pasión, por ejemplo, por ira, o por temor, o por concupiscencia, etc. Sócrates, en cambio, como atestigua Aristóteles, en VII *Eth.* c.2, fijándose en la firmeza y certidumbre propia de la ciencia, sostuvo que la ciencia no puede ser superada por la pasión, de suerte que nadie puede obrar contra la ciencia por la pasión. Y llamaba a todas las virtudes ciencias, y a todos los vicios y pecados, ignorancias, de lo cual se seguía que nadie, sabiendo, peca, lo cual está en manifiesta contradicción con lo que experimentamos cada día.

2.692 Hay que tener en cuenta, pues, que se puede tener ciencia de muchas maneras: una, en universal; otra, en particular. Y también, en hábito y en acto. Pues bien: por efecto de la pasión puede ocurrir, en primer lugar, que lo que se sabe habitualmente no se considere actualmente. Es evidente, en efecto, que siempre que una potencia se aplica con intensidad a la producción de su acto, otra potencia o es impedida o es apartada totalmente de su acto: así, por ejemplo, cuando uno está atento a oír a alguien, no ve al que pasa a su lado. La razón de ello es que todas las potencias están radicadas en la misma alma, cuya intención aplica cada potencia a su acto: así, cuando uno está muy concentrado en el acto de una potencia, disminuye su capacidad para el acto de otra potencia. Pues lo mismo, cuando en uno tiene mucho vigor la concupiscencia o la ira, o una pasión parecida, no puede prestar atención a lo que le dicta su conocimiento.

2.693 En segundo lugar, es de advertir que las pasiones, al hallarse en el apetito sensitivo, versan sobre los objetos particulares: se desea este deleite, como también se siente esto dulce. La ciencia, en cambio, versa sobre los universales; y, sin embargo, la ciencia universal no es principio de un acto sino en cuanto que se aplica a lo particular, ya que los actos versan sobre los objetos particulares. Cuando se tiene, pues, una pasión fuerte acerca de un objeto, rechaza el movimiento contrario de la ciencia sobre el mismo objeto, no sólo apar-

2692 RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* II p.284.

tando de la consideración de la ciencia, como se ha dicho antes, sino también destruyéndola por contrariedad; así, el que se halla bajo el influjo de una pasión fuerte, aunque considere de algún modo universalmente, sin embargo, en lo particular, se inhibe su pensamiento.

2.694 En tercer lugar, hay que observar que por efecto de una afección corporal se liga el uso de la razón, de suerte que, o no piensa nada en absoluto, o no piensa nada libremente, como se ve en los que están dormidos y en los dementes. Ahora bien, por obra de las pasiones se produce una inmutación en el cuerpo, de suerte que ha habido ocasiones en que algunos, por la ira o la concupiscencia o alguna pasión parecida cayeron en la locura. Y por eso, cuando esas pasiones son fuertes, por la misma conmoción corporal ligan a la razón impidiéndole su libre juicio sobre las acciones particulares. Así, pues, no se ve ninguna dificultad en que uno que tenga ciencia (conocimiento) en hábito y en universal, peque por flaqueza.

2.695 SOLUCIONES: 1. Está en la voluntad del hombre el preservarse del pecado, pero las pasiones lo debilitan, de suerte que, ligado el uso de la razón, la voluntad no procede con integridad de fuerzas.

2.696 2. El conocimiento, aunque sea en sí certísimo, es impedido en lo particular por la pasión, como se ha dicho, y así no puede prestar su auxilio para evitar el pecado.

2.697 3. La voluntad se mueve por la atracción del bien aprehendido; pero la pasión impide a veces que este objeto particular apetecible sea aprehendido como bueno por el juicio de la razón, como se ha dicho.

2.698 4. La voluntad tiende siempre a algo en cuanto bueno. Pero el que algo que no es bueno aparezca como bueno, se debe a que el juicio de la razón está pervertido aun en lo universal; entonces se tiene el pecado de ignorancia; otras veces, sin embargo, se debe a que es impedido en lo particular, por la pasión, y entonces se da el pecado por flaqueza.

2.699 7. El acto del pecado y de la virtud tiene lugar siguiendo una elección: la elección es el apetito de algo de lo cual se ha tenido deliberación. Y la deliberación es una suerte de investigación. De ahí que en todo acto de virtud o de pecado se dé una especie de deducción como silogística; pero ese silogismo es distinto en el que observa la templanza y en el que no se contiene. El que observa la templanza se mueve tan sólo por el juicio de la razón; hace, pues, un silogismo de tres proposiciones, como haciendo la deducción así: no se ha de cometer ningún acto de fornicación; este acto es fornicación, luego no se ha de hacer. El incontinente, en cambio, sigue totalmente la concupiscencia; también él emplea un silogismo con tres proposiciones, como haciendo así la deducción: hay que gozar de todo lo que deleite; este acto deleita; luego hay que gozar de él. Pero tanto el continente como el incontinente está sujeto a dos movimientos: uno, el de la razón, que le induce a evitar el pecado; otro, el de la concupiscencia, que le mueve a cometerlo. De suerte que uno y otro echan mano de un silogismo de cuatro proposiciones, pero para ir a parar a diversas conclusiones. El continente silogiza así: No se ha de cometer ningún pecado; esa proposición la asienta conforme al dictamen de la razón; el impulso de la concupiscencia le presenta, en cambio, en su interior que hay que procurarse todo lo que sea deleitable; pero como en él vence el juicio de la razón, hace la asunción y concluye de la primera premisa: esto es pecado; luego no hay que cometerlo. El incontinente, en cambio, en el cual vence el movimiento de la concupiscencia, hace la asunción y concluye de la segunda premisa: esto es deleitable; luego hay que procurárselo. Este es el que, hablando con propiedad, peca por flaqueza. Se ve, pues, claro que, aunque sabe en general o en universal, no sabe en particular, ya que no hace la asunción conforme a la razón, sino a la concupiscencia.

Artículo 12

Si puede pecar alguno por malicia o a sabiendas

2.700 RESPUESTA: Como refiere el Filósofo (III *Ethic.* c.1), algunos sostuvieron que nadie es voluntariamente malo;

en contra de ellos dice en el mismo pasaje que es irracional decir que uno quiere cometer adulterio y no quiere ser injusto. La razón es que algo es voluntario no sólo si la voluntad tiende a algo como a fin, sino también si tiende a ello como medio para el fin; como también el enfermo no sólo quiere conseguir la salud, sino que también quiere tomar la medicina amarga, que de otra suerte no querría, para obtener la salud; y lo mismo, el mercader lanza la carga al mar voluntariamente, a fin de que no se hunda la nave. Si uno, pues, quiere gozar de un deleite, por ejemplo, el adulterio o algo parecido, en tal disposición que no rehúye incurrir en la deformidad del pecado que ve que está unida a eso que quiere, no sólo quiere ese bien que quiere principalmente, sino también la deformidad misma, en la que elige incurrir para no verse privado del bien deseado; así que el adúltero quiere tanto el deleite—principalmente—como—secundariamente—la deformidad, como explica Agustín en el ejemplo (libro 2 del *sermón de la montaña* c.22) de que uno por el amor de una esclava aguanta voluntariamente la dura servidumbre de su amo.

2.701 Ahora bien: el que uno quiera un bien conmutable en tal grado que no rehúya el renunciar al bien inconmutable puede tener lugar de dos maneras: una, porque no sabe que a tal bien conmutable va unida esa renuncia (o alejamiento); entonces se dice que peca por ignorancia; de otra, por algo que inclina interiormente a la voluntad a ese bien. Esa inclinación la puede tener uno o como recibiéndola de otro, como cuando la piedra se lanza hacia arriba, o por una forma propia; entonces se inclina por sí mismo a dicho objeto, como cuando la piedra cae hacia abajo. Pues, de la misma manera, la voluntad es inclinada al bien conmutable que lleva aneja la deformidad del pecado, unas veces por alguna pasión, y entonces se tiene el pecado por flaqueza, como se ha dicho antes: otras veces, por un hábito, cuando el inclinarse por la costumbre a dicho bien se ha convertido en ella como en un hábito y en una (segunda) naturaleza; entonces se inclina a él por su propio movimiento y sin alguna pasión: eso es pecar de intento o a sabiendas o, también, por malicia.

2.702 Soluciones: 1. Nadie, al obrar, intenta el mal como objeto principalmente querido; sin embargo, se le imputa el mal como voluntario consecuentemente al no rehuir incurrir en el mal por gozar del bien deseado.

COMENTARIO A LOS DOCE LIBROS DE LA «METAFISICA», DE ARISTOTELES

Edición utilizada: *S. Thomae Aquinatis in duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Editio iam a M.-R. Cathala, O. P., exarata, retractatur cura et studio P. Fr. R. M. Spiazzi (Taurini-Romae 1950). Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: A. Mansion, *Pour l'histoire du commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote:* Rev. neosc. Phil. 26 (1925) 274-295; G. Perini, *Il commento di San Tommaso alla Metafisica di Aristotele:* Div. Thom. (Pi.) 77 (1974) 106-145; J. D. Doig, *Aquinas on metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics* (The Hague 1972); J. Owens, *Aquinas as aristotelian commentator, St. Thomas Aquinas* p.213-238; J. Roig Gironella, *Fenomenología de las formas y filosofía de las matemáticas a través del Comentario de Tomás de Aquino a la Metafísica. Contribución a la filosofía del lenguaje:* Pens. 30 (1974) 251-288; Spiazzi, o.c., p.V-XXIII.

Proemio

2.703 Como enseña el Filósofo en su *Política*, cuando muchas cosas se ordenan a algo uno, una de ellas tiene que ser la que regula o rige, y las demás, reguladas o regidas. Eso se ve en la unión del alma y del cuerpo: el alma, por naturaleza, manda; y el cuerpo obedece. Lo mismo sucede en las potencias del alma: así, la irascible y la concupiscible, por orden natural, son regidas por la razón. Ahora bien: todas las ciencias y artes se ordenan a una sola cosa, a saber, a la perfección del hombre, que es su felicidad; es, pues, preciso que una de ellas rija a las demás, y ésa lleva merecidamente el nombre de sabiduría, ya que es propio del sabio el ordenar.

2.704 Se podrá conocer qué ciencia es ésa, y cuál su objeto si se examina con atención cómo alguien es idóneo

2703-2710 Santo Tomás, *In Boeth. de Trinit.* q.5 a.1 a.4; Gilson, *L'être et l'essence* p.80; Maritain, *Introduction à la philosophie* (Paris 1920); S. Gómez Nogales, S. I., *Horizonte de la metafísica aristotélica* (Madrid 1955) p.9 51-53; Rahner, *Geist in Welt* p.281 (vers. esp., p.369s); Ramírez, *De ipsa philosophia in universum (Opera omnia* I, Madrid 1970).

para regir. Así como, en decir del Filósofo en la obra mencionada, los hombres dotados de inteligencia poderosa son por naturaleza jefes y señores de los demás, y los robustos de cuerpos, pero menos dotados intelectualmente, son por naturaleza siervos; de la misma manera, la ciencia que por naturaleza debe ser la reguladora de las demás tiene que ser la que es la más intelectual; y ésa es la que versa sobre los objetos más inteligibles.

2.705 Ahora bien, la expresión: *los objetos más inteligibles* puede tener tres sentidos:

En primer lugar, atendido el orden del entender: aquellos objetos por los cuales el entendimiento alcanza la certeza parecen ser más inteligibles. Por eso, como la certeza de la ciencia la adquiere el entendimiento por las causas, el conocimiento de las causas parece ser el más intelectual. Por lo mismo, la ciencia que estudia las primeras causas parece que es la reguladora por excelencia de las demás.

2.706 En segundo lugar, atendida la relación entre el entendimiento y los sentidos: Como el conocimiento sensible versa sobre lo particular, la diferencia del entendimiento respecto del sentido parece estar en que el entendimiento conoce lo universal. Por eso también es intelectual en grado sumo la ciencia que se ocupa en los principios más universales. Esos son el ente y lo que sigue al ente, como la unidad y la pluralidad, la potencia y el acto. Tales objetos no deben quedar envueltos en una completa indeterminación, ya que sin ellos no se puede tener un conocimiento cabal de lo que pertenece a cada género o especie. Ni tampoco, por otra parte, se ha de tratar de ellos en una ciencia particular, pues, al necesitar de ellos cualquier género de seres para su conocimiento, con igual razón se trataría de ellos en todas las ciencias particulares. Queda, entonces, que se trate de ellos en una única ciencia común, la cual, por ser la más intelectual, es la que regula a las demás.

2705-2707 GARDEIL, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* IV (Paris [2]1953) p.10-11.
2706 MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.429.

2.707 En tercer lugar, por el conocimiento intelectual. En efecto, los seres que poseen potencia intelectiva, la tienen por el mismo hecho de carecer de materia; por lo tanto, serán inteligibles en grado sumo los objetos que se hallen más separados de la materia: el inteligible y el entendimiento deben ser proporcionados entre sí, y de un único género, ya que el entendimiento y lo inteligible en acto son una misma cosa. Ahora bien: se hallan separados en sumo grado de la materia aquellos seres que no sólo abstraen de la materia «señalada», «como las formas naturales tomadas universalmente, de las cuales trata la ciencia natural», sino absolutamente de la materia sensible. Y no sólo conceptualmente, como los seres matemáticos, sino también en la realidad, como Dios y las inteligencias. Por eso, la ciencia que trata de esa clase de seres parece ser la más intelectual y la reina o señora de las demás.

2.708 El estudio de esas tres clases de objetos es propio, no de diversas ciencias, sino de una sola. En efecto, esas sustancias separadas mencionadas son las causas universales y primeras del ser. Ahora bien: a la misma ciencia pertenece el estudio de las causas propias de un género y el del género mismo; así, el filósofo natural estudia los principios del cuerpo natural. Por lo tanto, debe pertenecer a la misma ciencia el estudio de las sustancias separadas y del ser común, el cual es el género, del que dichas sustancias son las causas comunes y universales.

2.709 Por ahí se ve que, si bien esta ciencia considera esas tres clases de objetos dichos, no los tiene como sujeto a cada uno de ellos, sino tan sólo al ser común. Pues, como es sabido, el sujeto de una ciencia es aquello cuyas causas y propiedades investigamos y no las causas del género que

2707 *In Boeth. de Trinitate* q.5 a.3; J. OWENS, *Metaphysical separation in Aquinas:* Med. Stud. 34 (1972) 287-306; J. DE ZAN, *Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Santo Tomás:* Sapientia 27 (1972) 335-350; J. D. ROBERT, *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline:* Div. Thom. (Pi) 24 (1947) 206-222; REBOLLO, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* p.119; GEIGER, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas:* Rev. sc. phil. théol. 31 (1947) 3-40.
2708 MARITAIN, *Les degrés du savoir* p.433s; GARDEIL, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas* IV: *Métaphysique* p.9-10.20-21; FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.204 nt.1.
2709-2710 GARDEIL, o.c., p.20-21; G. NOGALES, o.c., p.53 (v. bibliogr. n.2733).

se estudia. El conocimiento de las causas de un género es (más bien) el término final a que llega el estudio que emprende una ciencia. Con todo, aunque el sujeto de esta ciencia sea el ser común, se dice que toda ella trata de los seres que están separados de la materia en la realidad y en el concepto. Se llaman, en efecto, seres separados en la realidad y en el concepto, no sólo a aquellos seres que nunca pueden existir en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también a aquellos que pueden existir sin la materia, como el ser común, lo cual no sería posible si dependiese en la realidad (en su manera de ser) de la materia.

2.710 Conforme, pues, a esos tres capítulos de los que se deriva la perfección de esta ciencia, recibe tres nombres. Se la llama, en efecto, ciencia divina, o *teología,* en cuanto que estudia dichas sustancias, y *metafísica,* en cuanto que estudia el ser común y sus atributos. Estos son, en efecto, objetos, que por vía de resolución aparecen como *transfísicos,* como los más comunes después de los menos comunes. Y se la llama *filosofía primera,* en cuanto que estudia las causas primeras de las cosas.

LIBRO I

Sobre la naturaleza y perfección de esta ciencia divina que recibe el nombre de sabiduría

Lección 10

Explica cómo la teoría de los Platónicos sobre las Ideas se derivó de los antiguos; expone también la opinión que tuvieron sobre los principios y las causas de las cosas, y los refuta

2.711 158. Es evidente, si se consideran con atención las razones que aduce Platón, que la raíz de su error estuvo

2710 J. F. Wippel, *The title «First Philosophie» according to Thomas and his differents justifications for the same:* Rev. met. 27 (1973-1974) 585-600.

2711-2715 *S. th.* I q.13 a.12c; q.85 a.1 ad 1; q.84 a.1c; q.14 a.1 ad 3; q.50 a.2c; L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (Paris 1908); Fabro, *Partecipazione e causalità*... p.631.486-487 (*Participation et causalité*... p.509ss; Descoqs, *Teol. Nat.* II p.684.

en creer que el modo de ser del objeto conocido por el entendimiento es idéntico al modo de conocerlo. Por eso, al ver que nuestro entendimiento conoce los objetos abstractos de dos maneras, una como conocemos los universales abstraídos de los singulares, y otra, como los objetos matemáticos abstraídos de los sentidos, sostuvo que a cada uno de esos tipos de abstracción del entendimiento corresponde una abstracción en las esencias de las cosas; en consecuencia, sostuvo que los seres matemáticos y las especies existen separados. Pero eso no es necesario. En efecto, aunque el entendimiento entiende las cosas haciéndose semejante a ellas por lo que atañe a la especie inteligible, por la cual se constituye en acto, con todo, no es necesario que dicha especie esté en el entendimiento del modo como se halla en la cosa conocida; todo lo que está en alguno está del modo propio de ser de aquello en que está. Y por eso, de la naturaleza del entendimiento, que es diversa de la del objeto conocido, se concluye necesariamente que el modo de conocer como conoce el entendimiento es diverso del modo de ser que tiene el objeto conocido. Pues, aunque tenga que darse en la cosa lo que conoce el entendimiento, no tiene que estar del mismo modo. En consecuencia, aunque el entendimiento entienda los objetos matemáticos no entendiendo a la vez los seres sensibles, y los universales sin entender los singulares, no deben existir, sin embargo, los objetos matemáticos fuera de los seres sensibles, y los universales, fuera de los singulares. Pues vemos que también la vista percibe el color sin el sabor, siendo así, sin embargo, que en los seres sensibles existen juntamente el sabor y el color.

Lección 14

Argumenta con muchas razones contra las ideas platónicas

2.712 214. Otra conclusión, que se sigue de razones muy ciertas, es que se da el tercer hombre. Eso se puede entender de tres maneras: Una, que el hombre ideal sea un tercer hombre distinto de los hombres sensibles de los que se predica del hombre común. Pero esto no parece que sea lo que pretende decir, aunque no lo toque en el libro II de

los *Elencos,* pues ésa es precisamente la teoría que trata de refutar; por lo tanto, no se la podría aducir a título de una consecuencia falsa.

2.713 215. Otra manera de entender esa expresión es que se llame tercer hombre al hombre común, al hombre ideal y al hombre sensible. Como el hombre sensible y el hombre ideal convienen en el concepto, lo mismo que los hombres sensibles, de la misma manera que se pone el hombre ideal como tercero, además de dos hombres sensibles, así se debe poner otro tercero además del hombre ideal y del hombre sensible. Tampoco esto parece que es lo que pretende decir, pues inmediatamente después presenta otra razón por la que hace ver que se sigue esa consecuencia inadmisible, por lo que sería superfluo tratar aquí de inducir esa misma consecuencia.

2.714 216. La tercera manera de entenderla es que Platón ponía en algunos géneros tres suertes de ser, es decir, algunos seres sensibles, los matemáticos y las especies, como, por ejemplo, en los números, líneas y cosas parecidas. Ahora bien: no hay mayor razón para poner seres intermedios en unas cosas que en otras; luego también habría que poner en la especie de hombre un hombre intermedio, que será un tercero distinto del sensible y del ideal; esta razón la aduce Aristóteles también en los libros posteriores.

Lección 15

Refutación de las razones que indujeron a los platónicos a poner las ideas

2.715 ... 233. Es de advertir que esta razón, aunque refute los ejemplares separados que puso Platón, no prueba que la ciencia divina no sea el ejemplar de todas las cosas. Pues como los seres naturales tienden a inducir la semejanza en los efectos que producen, tiene que reducirse esa tendencia

2715 Santo Tomás, *De spirit. creat.* a.10 ad 8; II *C. G.* c.15; *S. th.* I q.44 a.1c; Descoqs, *Theol. Nat.* II p.54s.63-74; Garrigou-Lagrange, *Dieu...* p.279-281; Id., art. «Dieu», en *Dict. apol. Foi cathol.* c.1046ss.

a algún principio que las dirige, y que ordena a cada ser a su fin; y ese principio no puede ser otro que el entendimiento, que conozca el fin y la relación de las cosas al fin. Por lo tanto, esa semejanza de los efectos con sus causas naturales se reduce, como a su primer principio, a un entendimiento, y no a algunas formas separadas, ya que para que haya esa semejanza basta esa dirección dicha al fin, por la cual el primer entendimiento dirige las fuerzas naturales.

LIBRO IV

De los objetos cuyo estudio es propio de esta ciencia, a saber: del ente, de la unidad y pluralidad, de la identidad y diversidad, de los primeros principios de la demostración

Lección 1

Prueba que esta ciencia trata del ente en cuanto ente y de la sustancia y accidente como de su sujeto adecuado

2.716 ... 535. Dice, en primer lugar, que el ente o lo que es, se dice en varios sentidos. Es de saber que hay diversas maneras de decirse algo de muchos. Unas veces, designando una razón completamente idéntica, y entonces se dice que se predica de ellos unívocamente, como, por ejemplo, animal, del caballo y del buey. Otras veces designando razones completamente diversas: entonces se dice que se predica de ellos equívocamente, como, por ejemplo, can de la constelación y del animal. Otras, designando razones que en parte sean diversas y en parte no; diversas, en cuanto que implican relaciones diversas, y unas, en cuanto que esas relaciones diversas

2716-2718 *S. th.* I q.13 a.6c; Gardeil, o.c., IV p.19-20.
2716-2719 Gardeil, o.c., IV p.31-44; Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Paris 1931); Blanche, *La notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas:* Rev. sc. phil. théol. 10 (1921) 169-193; Ramírez, *De analogia (Opera omnia* II, Madrid 1970-1972); Garrigou-Lagrange, *Dieu,* 2.ª ed., Paris 1950 p.192-225; E. Laurent, *Quelques réflexions sur l'analogie:* Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae 5 (1938) 172ss; Descoqs, *Inst. met. gen.* p.170-306; Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.66-91; Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.489.
2716 Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas* p.68-76. 81 nt.3; Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.489 *(Participation et causalité..* p.597-600).

se ordenan a una única e idéntica cosa; eso se dice que «se predica análogamente», esto es, proporcionalmente, en cuanto que cada uno se ordena a eso uno según su relación.

2.717 536. Asimismo, es de saber que eso uno a lo cual se ordenan esas diversas relaciones en los análogos es uno numéricamente, y no sólo conceptualmente, como lo es lo que se designa por el nombre unívoco. Y por eso dice que el ente, aunque se predica de diversas maneras, no se predica, sin embargo, equívocamente, sino por referencia o relación a uno, no a un uno que sea uno sólo conceptualmente, sino que lo sea como una cierta naturaleza. Eso se ve claro en los ejemplos que aduce después.

2.718 537. Pone, en efecto, el ejemplo de cuando muchos dicen relación a uno como a fin, como es el caso del nombre sano o salubre. Sano, en efecto, no se dice unívocamente del alimento, de la medicina, de la orina o del animal. Sano, dicho del alimento, significa lo que conserva la salud; dicho de la medicina, significa lo que produce la salud; dicho de la orina significa lo que es señal de la salud, y dicho del animal, su concepto es el del sujeto que recibe la salud. Así, pues, todo lo sano se dice por relación a una cosa idéntica: la salud; la misma salud es, en efecto, la que recibe el animal, significa la orina, produce la medicina y conserva el alimento.

2.719 539. Como en los ejemplos aducidos, también el ente se predica de diversas maneras. Sin embargo, todo ente se dice por orden a uno primero. Pero esto primero no es el fin ni la causa eficiente, como en los ejemplos citados, sino el sujeto. Pues unos se dicen entes o que son porque tienen el ser por sí, como las sustancias, que se dicen entes principal y primariamente. Otros, porque son pasiones o propiedades de la sustancia, como los accidentes propios de cada sustancia. Algunos se dicen entes porque son vía para la sustancia, como las generaciones y los movimientos. Otros se dicen entes porque son corrupciones de la sustancia. La corrupción, en efecto, es vía para el no-ser, como la generación, vía para la

2717 Fabro, *Partecipazione e causalità*... p.489-490 *(Participation et causalité*... p.597-600).
2718 Descoqs, *Inst. met. gen.* p.258.
2719 Hayen, o.c., p.72 nt.; Fabro, o.c., p.490.

sustancia. Y como la corrupción tiene por término la privación, como la generación tiene por término la forma, razonablemente de las mismas privaciones de las formas sustancias se dice también que son...

2.720 540. Es de saber, con todo, que esos modos de ser se pueden reducir a cuatro. Uno de ellos, que es el más exiguo, existe sólo en la razón, y es la negación y la privación, de las cuales decimos que son, porque la razón las trata como si fuesen unos entes, al afirmar o negar algo de ellas. La diferencia entre ambas se explicará más adelante.

2.721 541. Otro modo de ser próximo al anterior en la exigüidad es aquel por el cual la generación, la concepción y el movimiento se llaman entes; tienen, en efecto, mezclado algo de privación y negación, ya que el movimiento es un acto imperfecto, como se dice en el libro III *Phys.*

2.722 542. El tercer modo es el que no tiene mezclado nada de no-ente, pero posee un ser tenue por no existir por sí, sino en otro, como lo son las cualidades, las cantidades y las propiedades de la substancia.

2.723 543. El cuarto género de ente es el más perfecto, el que tiene ser en la naturaleza sin mezcla de privación, y lo tiene firme y sólido, como existiendo por sí, como lo son las sustancias. A ésta dicen orden o referencia todos los demás como a lo primero y principal. En efecto, las cualidades y las cuantidades se dice que son en cuanto que están en la sustancia; los movimientos y las generaciones, en cuanto que tienden a la sustancia o a algo de lo mencionado; y las privaciones y las negaciones, en cuanto que lo niegan.

2.724 547. Demuestra que *es propio del filósofo primero el estudiar todas las sustancias* por la siguiente razón: todas las cosas que pertenecen a un mismo género son objeto de un solo sentido y de una sola ciencia, como la vista tiene por objeto todos los colores, y el gramático, todos los vocablos. Si, pues, todos los entes pertenecen, en algún modo, a un mismo género, todas sus especies deben pertenecer al estudio de una ciencia que es universal, y las especies diversas de

2720-2723 Fabro, *Partecipazione e causalità*... p.490.

entes, a las diversas especies de dicha ciencia. Dice esto porque no es preciso que una única ciencia estudie todas las especies de un único género en los propios conceptos de cada una de ellas, sino en cuanto que convienen en el género. En sus propios conceptos pertenecen a ciencias especiales. Y así, todas las sustancias, en cuanto que son entes o sustancias, pertenecen al estudio de esta ciencia; y en cuanto que son tal o cual sustancia, como el león o el buey, pertenecen a ciencias especiales.

Lección 2

A esta ciencia pertenece el estudio del ente y de la unidad, conforme a cuyas divisiones se originan también las partes de la filosofía

2.725 556. Avicena dijo que uno y ente no significan la sustancia de la cosa, sino algo añadido a ella. Del ente decía eso, porque en toda cosa que tenga recibida de otro el ser *(esse)*, es algo distinto el ser de la cosa y la sustancia o esencia de ella; el nombre *ente* significa precisamente el ser; por lo tanto, parece que significa algo añadido a la esencia.

2.726 557. Y del uno decía lo mismo, porque creía que el uno que se reciproca con el ente, es el mismo que el uno que es principio del número. Ahora bien: el uno, que es el principio del número, tiene que significar necesariamente una naturaleza añadida a la sustancia: de lo contrario, como el número consta de unidades, no sería una especie de la cantidad, que es un accidente añadido a la sustancia. Y decía que ese uno se reciproca con el ente, no porque signifique la sustancia de la cosa o del ente, sino porque significa un accidente que se halla en todo ente, como la visibilidad que se reciproca con el hombre.

2.727 558. Pero, por lo que hace al primer punto, no parece que habló acertadamente. El ser *(esse)*, en efecto, de

2725-2726 GARDEIL, o.c., IV p.76-77; GILSON, *L'être et l'essence* p.88-90; GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.61; FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.170-171 *(Participation et causalité*... p.208ss).

2727 SANTO TOMÁS, *In III Sent.* d.6 q.2 a.2c.; *S. th.* I q.3 a.4; *De pot.* q.5 a.4 ad 3; GILSON, *L'être et l'essence* p.74-75; ROLAND-GOSSELIN, *Le «De*

una cosa, aunque se distinga de su esencia, no hay que pensar (por eso) que sea algo sobreañadido a modo de accidente, sino como que está constituido por los principios de la esencia. Por eso, el nombre de *ente*, que se deriva del ser, significa lo mismo que el nombre que se deriva de la esencia.

559. Por lo que hace al uno, no parece que sea verdad que sea el mismo (uno) el que se reciproca con el ente y el que es principio del número. La razón es que nada que esté en un género determinado parece que siga a (sea propiedad de) todos los entes; por lo tanto, el uno que está determinado en un género especial del ente, cual es el de la cuantidad discreta, no parece que se pueda reciprocar con el ente universal. Si el uno es un accidente propio y esencial del ente, tiene que ser causado por los principios del ente en cuanto tal, lo mismo que cualquier accidente lo es por los principios de su sujeto. Ahora bien: de los principios comunes del ente en cuanto tal no puede ser causado suficientemente ningún ente particular. Luego es imposible que un ente de un determinado género o especie sea accidente de todo ente.

Lección 3

Se refuta la opinión de los que quieren suprimir del universo al ser que tiene lugar accidentalmente

2.728 1220. Como se ha dicho antes, el ente en cuanto tal tiene por causa a Dios mismo: por lo que, como está sujeto a la divina providencia el ente mismo, así también lo están todos los accidentes del ente en cuanto tal, entre los

ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin p.191s; BOYER, *S. Thomae Aquinatis opusculum «De ente et essentia»* p.38 nt.76; PELSTER, recensión a: M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin:* Schol. 3 (1925) p.265; DESCOQS, *Theol. Nat.* II p.704; *Thomisme et Suarezisme:* Arch. Phil. 4 (1926) 146s; MANSER, *Das Wesen des Thomismus* p.488-491 (vers. española: *La esencia del tomismo* p.605-608); GEIGER, o.c., p.61; FABRO, *Partecipazione e causalità*... p.171.170.174 nt.2 *(Participation et causalité*... p.209); DE FINANCE, *Etre et agir*... p.104 nt.117.

2728-2730 *In Periherm.* I, lect.14 (n.176-199); GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*... p.413-414; A. MANSION, *Introduction à la Psysique aristotélicienne* (Louvain-Paris 1945) p.325 nt.18; VAN STEENBERGHEN, *The problem of the existence of God in Saint Thomas'Commentary on the Metaphysics of Aristotle.* Trad. by J. WIPPEL: Rev. met. 27 (1973-1974) 554-568

cuales se hallan lo necesario y lo contingente. Pertenece, pues, a la divina providencia no sólo el crear este ente, sino el conferirle contingencia o necesidad. Según que quiso, pues, conferir a cada uno contingencia o necesidad, le deparó las causas intermedias de las cuales se seguirá con necesidad o contingentemente. Así que el efecto de toda cosa tiene necesidad en cuanto que está sujeto al orden ed la providencia divina, de suerte que resulta verdadera esta proposición condicional: si algo está dispuesto por la Providencia, sucederá.

2.729 1221. Pero, considerando el efecto en cuanto que está sujeto al orden de la causa próxima, así, no todo efecto es necesario, sino que uno es necesario y otro contingente, por analogía con su causa. Los efectos, en sus propias naturalezas, se asemejan a sus causas próximas y no a las remotas, a cuya manera de ser no pueden llegar.

2.730 1222. En consecuencia, cuando hablamos de la providencia divina no hemos de decir tan sólo: «está dispuesto por Dios que esto exista», sino «está dispuesto por Dios que esto exista contingentemente, o que exista necesariamente». Así que de la razón que aquí aduce Aristóteles no se sigue que, una vez que entra de por medio la divina providencia, todos los efectos sean necesarios; sino que es necesario que los efectos existan contingentemente, o necesariamente. Lo cual es algo singular que se da (sólo) en esta causa, es decir, en la providencia divina: las demás causas, en efecto, no inducen ley de necesidad o de contingencia, sino que se mueven dentro de la constituida por una causa superior. Así que de la causalidad de esas otras causas depende el que exista su efecto. Pero el que exista necesariamente o contingentemente depende de una causa más alta, que es causa del ser en cuanto ser, y de la cual procede el orden de la necesidad o de la contingencia en los seres.

LIBRO XI

Prepara el camino para el conocimiento de las sustancias separadas

Lección 1

Asienta que esta ciencia versa sobre los principios, determinando cuáles son esos

2.731 2146. Ya que las ciencias particulares dejan sin tratar algunas cosas que necesitan investigación, se hace necesaria la existencia de una ciencia universal y primera que estudie esas cuestiones de las que no se ocupan las ciencias particulares. Tales parece que son tanto los caracteres comunes, que son inherentes al ente en general, como las sustancias separadas, que están fuera del alcance del estudio de las ciencias particulares. Por eso Aristóteles, al transmitirnos esta ciencia, después de haber tratado de los caracteres comunes dichos, pasa a tratar en especial de las sustancias separadas, a cuyo conocimiento se ordena no sólo lo que se ha tratado en esta ciencia, sino cuanto se dice en las demás ciencias.

LIBRO XII

Sobre la sustancia sensible, la sustancia inmóvil y la bondad del universo

Lección 1

Se prueba también por las opiniones de los antiguos que en esta ciencia se trata de la sustancia

2.732 2419. Dice que la cuantidad y la cualidad, etc., no son entes en sentido absoluto, como se dirá más adelante.

2731 Gardeil, o.c., IV p.19.
2732 Santo Tomás, *In V Met.*, lect.9 (n.894); *In XI Met.*, lect.3 (n.2197); *De ente et essentia* c.7; Gilson, *Le thomisme* p.46-47; *L'être et l'essence* p.119; Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.171 nt.200-201 *(Participation et causalité...* p.208ss).

El ente, en efecto, suena a lo que tiene ser *(esse habens)*, y eso sólo lo es la sustancia, la cual subsiste. Los accidentes, en cambio, son llamados entes, no porque sean, sino porque más bien por ellos algo es; así, la blancura es porque su sujeto es blanco. Por eso dice que no se llaman simplemente entes, sino entes del ente, como la cualidad y el movimiento.

2.733 2423. Dice que los filósofos antiguos atestiguan eso mismo con su manera de proceder, a saber, que el objeto del estudio del filósofo (primero) es la sustancia, ya que, al investigar las causas del ente, investigan solamente las causas de la sustancia. Lo mismo hicieron *algunos modernos*, aunque de manera diferente, pues no buscaban los principios y los elementos y las causas como aquéllos las buscaban, sino de otro modo. Los modernos, en efecto, es decir, los *platónicos*, dicen que los universales son más sustancia que los particulares, pues sostienen que los géneros, que son universales, son más principios y causas de las sustancias que los singulares. Eso decían porque abordaban el estudio de las cosas de una manera lógica; creían que los universales que abstraen conceptualmente de los seres sensibles tenían que existir también abstractos (separados) en la realidad, y ser principios de los singulares. En cambio, los *filósofos antiguos*, como Demócrito y Empédocles, sostuvieron que las sustancias y los principios de las cosas son particulares, como el fuego y la tierra, y no el género común de cuerpo.

COMENTARIO AL LIBRO «DE CAUSIS»

Edición utilizada: *Sancti Thomae de Aquino super librum «de Causis» expositio*, par H. D. Saffrey, O. P. (Textus philosophici Friburgenses 4/5, Fribourg-Louvain 1954). Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: Saffrey, o.c., p.XV-XXXII; Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift «über das reine Gute», bekannt unter dem Namen «Liber de Causis»* (Fribourg B. 1882); C. Vansteenkiste, O. P., *Note sur le Commentaire de Saint Thomas au «De causis»*: Étud. et Recherches VIII (Paris 1952) p.171-191; Id., *Il liber «de Causis» negli scritti di San Tommaso:* Angel. 35 (1958) 325-374; C. Pera, *S. Thomae Aquinatis in librum «de Causis» expositio*, cura ac studio... (Taurini 1955) p.VII-VIII, XLI-LII, LVIII; D. P. Caramello, ibid., p.IX-XXXVI; C. Mazzantini, p.XXXVII-XL; L. Chin Yuen Ho, *La doctrine de la participation dans le Commentaire de Saint Thomas sur le «Liber de Causis»*: Rev. Phil. Lov. 70 (1972) 360-383.

Proemio

2.734 Como dice el Filósofo en el libro X *Etic.*, la última felicidad del hombre consiste en su mejor operación, que es la que ejerce su potencia suprema, el entendimiento, respecto del inteligible más excelente. Y como el efecto se conoce por la causa, es evidente que la causa, por su misma naturaleza, es más inteligible que el efecto, si bien algunas veces los efectos nos son más conocidos que las causas, por el hecho de que recibimos el conocimiento de las causas universales e inteligibles, de los objetos particulares que se presentan a los sentidos. Por lo tanto, absolutamente hablando, las causas primeras de las cosas tienen que ser por sí los máximos y más excelentes inteligibles, ya que son ser en máximo grado, y también los más verdaderos, por ser la causa de la esencia y de la verdad de los seres, como enseña el Filósofo en el libro II *Met.*, aunque esas causas primeras sean para nosotros menos evidentes y posteriormente conocidas: nuestro entendimiento se comporta respecto de ellas como los ojos de la lechuza respecto de la luz del sol, que no puede percibir por su excesivo esplendor. Así que la última felicidad que el hombre puede tener en la vida presente hay que ponerla en la consideración de las primeras causas, ya que eso poco que podemos llegar a saber de ellas es mucho más digno de amor y más noble que cuanto podemos conocer de estas cosas inferiores que tenemos delante de nosotros, como enseña el Filósofo en el libro I *De partibus animalium*. Y una vez conseguida la perfección de ese conocimiento después de esta vida, obtiene el hombre la felicidad perfecta, conforme a aquello del Evangelio: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el Dios verdadero y único» (Jn 17,3).

2.735 De ahí que el objetivo principal de los filósofos en todas sus especulaciones sobre las cosas fue el poder llegar al conocimiento de las causas primeras. Por eso colocaban la

2734 Aristóteles, *Eth.* X c.7 (1177 a12-14); Santo Tomás, lect.10 (n.2080-2085); Aristóteles, *Met.* II c.1 (993 b26-31 text.4); Santo Tomás, lect.2 (n.289-298); *Met.* II c.1 (993 b26-31 text.1); Santo Tomás, lect.1 (n.282-286); Aristóteles, *De part. animal.* I 5 (644 b32-34).
2735 Pera, o.c., p.4 n.8 nt.2.

ciencia de éstas en el término final, para así dedicar a su estudio los últimos años de su vida: empezaban, primero, por la lógica, que suministra el modo de proceder en las ciencias; seguían después por las matemáticas, para las cuales aun los niños están capacitados; pasaban de ahí a la filosofía natural, que, a causa de la experiencia que implica, exige tiempo; en cuarto lugar venía la filosofía moral, de la cual no puede ser alumno apto el joven, y, por fin, se entregaban al estudio de la ciencia divina, cuyo objeto son las causas primeras de las cosas.

2.736 Sobre los primeros principios existen algunos escritos, cuya exposición se contiene en proposiciones sueltas, a modo de enunciados separados de algunas verdades. En lengua griega hay uno, conocido por tradición como un libro de Proclo el Platónico, que consta de 211 proposiciones y que tiene por título *Elementatio theologica;* y en árabe, el libro que ahora nos ocupa, que entre los latinos lleva el título *De causis,* del cual consta que es una traducción del árabe, y que no se encuentra en griego; por lo cual parece haber sido confeccionado por algún filósofo árabe a modo de un extracto del citado libro de Proclo, sobre todo si se tiene en cuenta que todo lo que se contiene en el presente libro se halla en aquel otro más completa y extensamente.

El fin, pues, de este libro es el tratar de las causas primeras. Y como el nombre de causa implica cierto orden, y las causas mismas están ordenadas entre sí, pone en cabeza, a modo de principio fundamental de toda la obra, una proposición sobre el orden de las causas...

4

La primera de las cosas creadas es el ser (esse), y antes de él no ha sido creado nada

2.737 Lo que es común a todas las inteligencias creadas distintas entre sí es el ser creado primero, sobre el cual asienta

2737 ARISTÓTELES, *Phys.* I c.9 (191 b35-192 a16, text.16 y 79); SANTO TOMÁS, lect.15 n.2-5 (n.129-140); *S. th.* I q.45 a.4 ad 1; SAFFREY, o.c., p.XXXI; GILSON, *L'être et l'essence* p.116; FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.180.187.192.366 (*Participation et causalité...* p.229.230.235.373; GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* p.200 nt.2.

esta proposición: *La primera de las cosas creadas es el ser (esse), y antes de él no ha sido creado nada.* También Proclo pone esta proposición en su libro (prop. 138) en estos términos: *Lo primero y supremo de todos los que participan de la propiedad divina, y están por ello divinizados, es el ente.* La razón de ello es que, como se ha dicho, los platónicos, conforme a su teoría, cuanto más común es algo, tanto más separado lo ponían y como anterior participado por los posteriores, siendo así causa de éstos. Y en la serie de las determinaciones o predicados que se atribuyen a las cosas ponían como el más común al uno y al bien, aún más común que el ente, ya que, según ellos, el bien y el uno se predican de algo de lo que no se predica el ente, a saber, de la materia prima, que Platón incluía en el no-ente, por no distinguir entre la materia y la privación, como se dice en el libro I *Fís.*, y, no obstante, atribuían a la materia unidad y bondad, en cuanto que implica orden a la forma: el bien, en efecto, no sólo se predica del fin, sino de lo que a él conduce. Así, pues, ponían los platónicos, como principio supremo y primero de las cosas, al uno y al bien separado; y, como después del uno y del bien no hay nada que sea tan común como el ente, por eso ponían al ente separado como creado, en cuanto que participa la bondad y la unidad, pero lo ponían como el primero entre todo lo creado.

2.738 Dionisio, por su parte, suprimía el orden de los seres separados, como antes hemos dicho, estableciendo el mismo orden que ponían los platónicos en las perfecciones que participan las demás cosas del único principio, que es Dios. Por eso, en el c.4 *De divinis nominibus,* pone el nombre del bien el primero entre todos los nombres divinos, y explica cómo su participación se extiende hasta el no-ente, entendiendo por no-ente la materia prima. Dice, en efecto: «Y, si se puede hablar así, el mismo no-ente desea el bien que está sobre todos los existentes». Pero entre las demás perfecciones participadas de Dios en las cosas, pone en primer lugar al ser, pues dice en el c.5 *De divinis nominibus:* «Antes de las de-

2738 PSEUDO-DIONYSIO, *De divinis nominibus* IV 3 (PG 3,697A); SANTO TOMÁS, lect.2 (n.295-298); *De divinis nominibus* V 5 (PG 3,820A) (*Los filósofos medievales* I 817); SANTO TOMÁS, lect.1 (n.632-636)

más participaciones de Dios está el ser, y el ser en sí es más antiguo que la vida en sí, y la sabiduría en sí y la semejanza divina en sí».

2.739 Así parece entenderlo también el autor de este libro. Dice, en efecto, que ello es así *porque el ser está sobre todo sentido, y sobre el alma, y sobre la inteligencia.* Y explica a continuación cómo está sobre todos ellos: *Y no hay nada, después de la causa primera, que tenga más extensión,* es decir, que sea más común, y, por consiguiente, *tampoco causado antes que él;* la causa primera tiene más extensión porque se extiende aun a los no-entes, según lo dicho antes. De ahí concluye que *el ser ha sido producido como algo superior a todas las cosas creadas,* porque es lo más común entre todos los efectos de Dios, y le está *más íntimamente unido,* es decir, es más simple, ya que lo que es menos común parece que resulta de cierta adición a lo que es más común. Mas no parece ser su intención el hablar de algo separado como lo hacían los platónicos, ni de un ser participado comúnmente en todos los existentes, como habla Dionisio, sino del ser participado en el primer grado del ser creado, que es el ser superior. Y si bien el ser superior está tanto en la inteligencia como en el alma, sin embargo, en la inteligencia misma considera como anterior el ser que el carácter de inteligencia, y lo mismo hay que decir del alma; por eso ha dicho de antemano que está sobre el alma y sobre la inteligencia.

2.740 De ese ser participado en las inteligencias dice por qué está unido de la manera más íntima. La razón de ello es *su proximidad a la causa primera,* que es el ser puro subsistente, y es el verdadero uno no participado, en el cual no puede encontrarse una multitud de seres que difieran esencialmente. Ahora bien: lo que está más próximo a lo que es verdaderamente uno, le está más íntimamente unido, como participando más de la unidad; por eso la inteligencia, que está más próxima a la causa primera, le está más íntimamente unida.

2739 FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.193 *(Participation et causalité...* p.237).
2740 SANTO TOMÁS, *De pot.* q.3 a.5; a.8; q.7 a.2c.; *De anima* a.9c.; PERA. o.c., p.29 nt.1; FABRO, *Partecipazione e causalità...* p.194 *(Participation et causalité...* p.238).

Explica después la distinción en la esencia que puede darse en las inteligencias. Sobre este punto es de advertir que si una forma o naturaleza está completamente separada y es simple, en ella no tiene cabida la pluralidad; así, por ejemplo, si existiese la blancura separada, no sería más que una: de hecho se dan muchas blancuras distintas que participan de la blancura. Así, pues, si el primer ser creado existiese separado, como lo pusieron los platónicos, ese ser no podría multiplicarse, sino que sería uno solo. Mas, como el primer ser creado es un ser participado en la naturaleza de la inteligencia, es multiplicable en los diversos seres que lo participan. Y eso es lo que expresa en la proposición: *Y él,* es decir, el primer ser creado, *no se ha multiplicado,* es decir, diversificado en muchas inteligencias, *sino porque, aun siendo simple, y no existiendo en todo lo creado algo más simple, sin embargo, consta de finito e infinito.*

9

Toda inteligencia tiene su permanencia y su esencia por la bondad pura, que es la causa primera

2.741 ... Prosigue diciendo lo mismo, en lo que atañe al ser, demostrando que la causa primera tiene el ser de una manera más elevada que las demás cosas. Pues la inteligencia tiene *yliatim,* es decir, algo material, o que es a modo de materia: *yliatim* viene de *yle,* que es la materia. Y expone a continuación la razón, añadiendo: *Porque es ser y forma.* La quididad, en efecto, y la sustancia de la inteligencia es una forma subsistente inmaterial, pero como no es su ser, sino que subsiste en el ser participado, es respecto de ese ser participado lo que es la potencia respecto al acto, o la materia respecto de la forma. Igualmente, *el alma tiene yliatim,* no sólo a la forma misma subsistente, sino que también tiene el cuerpo del cual es forma. Asimismo, la naturaleza tiene también *yliatim,* ya que el cuerpo natural está verdaderamente

2741-2743 PERA, o.c., p.63-65.
2741 SANTO TOMÁS, *De ente et essentia* c.5; I *C. G.* c.26; *De verit.* q.21 a.5c; *De pot.* q.5 a.1; DE FINANCE, *Etre et agir...* p.82 nt.17b) 108 nt.; DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.180 nt.

compuesto de materia y forma. En cambio, la *causa primera* no tiene absolutamente *yliatim,* pues no tiene participado el ser, sino que ella es el *puro ser (esse purum),* y, por consiguiente, la bondad pura, ya que cada cosa es buena en cuanto que es ser. Ahora bien: todo participado debe provenir del ser que subsiste puramente por su esencia; luego la esencia de la inteligencia y de todos los seres procede de la bondad pura de la causa primera. Y así se ve la razón de por qué ha afirmado antes que la *causa primera no es inteligencia, ni alma, ni naturaleza,* ya que su ciencia supera la ciencia de la inteligencia y del alma, y su potencia supera toda la potencia, y su ser, a todo ser.

2.742 Después excluye una objeción. Podría alguno, en efecto, decir que, si la causa primera es sólo [el] ser *(esse tantum),* parece que es el ser común *(esse commune)* que se predica de todas las cosas y que no es un ente individual distinto de los demás, ya que lo que es común, no se individua más que por su recepción en algún sujeto. Mas la causa primera es algo individual distinto de todas las demás cosas; de otra suerte, no tendría ninguna operación: los universales no tienen acción ni pasión. Luego parece que habrá que decir que la causa primera tiene *yliatim,* esto es, algo que recibe el ser. A eso responde que la infinidad misma del ser divino, en cuanto que no está limitado por un sujeto recipiente, hace en la causa primera las veces de la *yliatim,* que se da en los demás seres. La razón de ello es que, así como en los demás seres la individuación de lo que es recibido se debe al sujeto que la recibe, así la divina bondad y su ser se individua por su misma puridad, es decir, porque no está recibido en ningún sujeto; y por estar así individuada por su puridad, tiene la capacidad de comunicar la bondad a la inteligencia y a los demás seres.

2.743 Para comprender esto, es de saber que algo es individuo porque no tiene capacidad de estar en muchos, ya que universal es lo que puede estar en muchos. Ahora bien: el que algo no tenga capacidad de estar en muchos puede suceder por dos capítulos: Uno, porque está determinado a algo uno, en lo cual está; así, la blancura, por su naturaleza específica, puede estar en muchos, pero esta blancura que está recibida en este sujeto no puede estar más que en éste. Este modo de individuación no puede prolongarse hasta lo infinito, ya que el proceso al infinito no es posible en las causas formales y materiales, como se prueba en el libro II *Met.*; hay, pues, que llegar a algo que no tenga capacidad de ser recibido en algo, y que, por ello, tenga la individuación, como lo es en los seres corporales la materia primera, que es el principio de la singularidad. Luego todo aquello que no puede estar en algo, tiene que ser necesariamente por eso individuo; y ése es el segundo modo como algo no tiene capacidad de estar en muchos: porque no puede estar en un sujeto, como, por ejemplo, si existiese la blancura separada sin sujeto, sería, así, individual. Ese es el modo como se da la individuación en las sustancias separadas, que son formas que poseen el ser, y en la causa primera que es el mismo ser subsistente.

10

Toda inteligencia está llena de formas; pero entre ellas hay algunas que contienen formas más universales, y otras que las contienen menos universales

2.744 El conocimiento por el cual se conoce algo sólo universalmente es un conocimiento imperfecto; en cambio, el conocimiento por el cual se conoce algo en su propia especie, es un conocimiento perfecto, ya que el conocimiento de la especie incluye el conocimiento del género, mas no a la inversa... La diferencia que ahora nos ocupa entre la universalidad y la particularidad hay que examinarla sólo en cuanto a aquello con lo cual conoce al entendimiento. Cuanto más elevado es un entendimiento, tanto más universal es aquello con lo que entiende, pero de suerte que con ese elemento o factor universal se extienda también su conocimiento a lo peculiar mucho mejor que el conocimiento del entendimiento inferior que conoce por algo más particular. Eso lo vemos confirmado por la experiencia; vemos, en efecto, que los que

2744-2745 Santo Tomás, *De verit.* q.8 a.10; *De anima* a.7 ad 5; *S. th.* I q.55 a.3c.; II-II q.45 a.3 ad 1; III *C. G.* c.74; Geiger, o.c., p.165 nt.4.

tienen una inteligencia más poderosa, con pocos elementos oídos o conocidos, abarcan toda la verdad de una cuestión o asunto, que otros dotados de una inteligencia más basta no son capaces de percibir si no se les presenta en cada uno de sus puntos; por eso hay que recurrir con ellos, con frecuencia, a la inducción.

2.745 Por eso, Dios, cuya inteligencia es la más excelsa de todas, con una sola cosa, su esencia, lo abarca todo; y por lo que hace a las inteligencias separadas, cuanto más elevada es una, con tantas menos especies, extensibles a más objetos, tiene conocimiento de las cosas. Así, el entendimiento humano, que ocupa el último lugar, no puede tener el conocimiento de las cosas si no va conociendo cada una por su especie correspondiente; por su parte, la materia corporal y el sentido corporal quedan muy lejos de la participación universal de las especies...

16

Todas las potencias que no son finitas, dependen del primer infinito, que es la potencia de las potencias, no porque sea adquirida, permanente en las cosas, sino que, muy al contrario, es la potencia que confiere estabilidad a las cosas

2.746 ... (Pero) como el autor de este libro no pone una distinción real entre esas formas ideales abstractas o separadas que se denominan con el nombre de su esencia, sino que todo lo atribuye al único ser primero, que es Dios, como se ha visto antes por lo dicho por Dionisio, por eso, conforme a la intención de este autor, ese primer infinito del cual dependen todas las potencias infinitas, es el primero absolutamente, Dios. Y por el *ente (ens)* de que habla Proclo, que está bajo el infinito, no entiende la idea de ente, sino más bien el *primer ente creado,* que es la inteligencia; y lo que Proclo prueba de la idea de ente, sea prueba aquí del primer ente creado, la inteligencia.

2746 Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.195 *(Participation et causalité...* p.237-240).

2.747 Dice, pues: *«Si alguien* quiere decir *que el primer ser creado, que es la inteligencia,* es una *potencia* infinita, no habrá que decir que sea ella esencialmente la *potencia,* sino *que es algo que tiene potencia,* por lo cual *no es ese primer infinito* del cual dependen *todas las potencias* infinitas. Que no es la primera potencia infinita se ve claro por el hecho de que no es infinita de todos los modos y respecto de todos, sino que es *infinita* sólo *hacia abajo,* no *hacia arriba.* Es infinita *hacia abajo* la potencia de la inteligencia porque no es abarcada por las que están bajo ella; pero no es infinita *hacia arriba,* porque es superada por la que es superior a ella y queda encerrada o delimitada por su comprehensión.

2.748 ... Y no es infinita respecto de todos la potencia de la inteligencia porque no tiene la *potencia pura,* es decir, no es esencialmente potencia, de suerte que sea una potencia subsistente; tal ser que sea potencia esencialmente no está limitado ni *hacia abajo* ni *hacia arriba,* ya que no hay nada anterior a él que le pueda limitar. Mas *la inteligencia,* que es *el primer ente creado, tiene fin o límite,* y en ese límite permanece o tiene su ser estable, es decir, en cuanto que no llega al que le es superior, como que queda después de él, o es incapaz de alcanzarlo...

18

Todas las cosas tienen esencia por el ser primero..., y todos los seres vivientes se mueven por su esencia a causa de la vida primera, y todos los seres inteligentes tienen ciencia a causa de la inteligencia primera

2.749 ... En segundo lugar, es de saber que en cada género es causa aquello que es primero en dicho género, como, por ejemplo, entre los elementos el fuego es el primer cálido, del cual reciben todos el calor. Ahora bien: en el orden de las cosas no es posible el proceso al infinito, luego tiene que haber entre los seres un primero que confiera a todos

2747 *S. th.* I q.50 a.2 ad 4; *De pot.* q.6 a.3; *De ente et essentia* c.5.
2749 Fabro, *Partecipazione e causalità...* p.197 *(Participation et causalité* p.242); Descoqs, *Essai critique sur l'hylémorphisme* p.152 nt.240.

el ser, y eso es lo que quiere dar a entender cuando dice que *todas las cosas tienen esencia por el primer ser.* De igual manera, en el género de los vivientes tiene que haber un primero, del cual todos los vivientes tienen recibido el poder vivir; y como es propiedad del viviente el moverse a sí mismo, por eso dice que *todos los seres vivientes se mueven por su esencia,* es decir, se mueven a sí mismos, *a causa de la vida primera;* de ahí que también en el libro de Proclo se dice: *Todos los vivientes se mueven a sí mismos a causa de la vida primera.*

22

La causa primera está por encima de todo nombre con el que se la designa, ya que no tiene cabida en ella ni la imperfección ni el ser solamente completo

2.750 Toda la fuerza de la prueba viene a reducirse, pues, a lo que Proclo toca aquí brevemente, es decir, que Dios, por una parte, es la unidad misma, no algo unido como los seres completos que existen entre nosotros; y, por otra parte, *es la unidad de por sí perfecta,* cosa que les falta a los seres disminuidos o imperfectos, esto es, las formas no subsistentes que se dan en las cosas creadas. De eso fluye la conclusión de que la causa primera está más elevada que cualquier nombre que le podamos imponer, ya que todo nombre que nosotros imponemos, o significa el objeto como algo completo que participa, como los nombres concretos, o bien lo significa como algo imperfecto y parte formal, como es el caso de los nombres abstractos. Y así, ningún nombre que usamos nosotros es condigno de la excelencia divina.

2750 SANTO TOMÁS, *De verit.* q.2 a.1.

COMENTARIO AL LIBRO DE ARISTOTELES «SOBRE EL SENTIDO Y SUS OBJETOS»

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis in Aristotelis libros «De sensu et sensato», «De memoria et reminiscentia». Commentarium,* editio III ex integro retractata, cura et studio P. Fr. R. M. SPIAZZI, O. P. (Taurini-Romae 1949). Trad. del editor.

LIBRO UNICO

Sobre los cinco sentidos

Lección 1

División de toda la filosofía natural en sus partes formales

2.751 1. Como dice el Filósofo en el libro III *De anima,* según sea la separabilidad de las cosas de la materia, es su manera de ser conocida por el entendimiento: algo es inteligible en el grado en que es separable de la materia. De ahí que los seres que están por naturaleza separados de la materia, son por sí mismos inteligibles en acto; y los que están separados de las condiciones materiales por obra nuestra, se hacen inteligibles en acto en virtud de la luz del entendimiento agente. Y como el hábito de una potencia se distingue específicamente conforme a la diferencia constitutiva de lo que es el objeto propio de esa potencia, necesariamente los hábitos de las ciencias que perfeccionan al entendimiento tendrán que distinguirse también según el diverso modo de separación de la materia. Por eso, el Filósofo, en el libro IV *Met.,* distingue los géneros de las ciencias por el diverso modo de separación de la materia. Así, los seres que están separados de la materia en la realidad y conceptualmente, pertenecen a la metafísica; los que están separados de la materia conceptualmente y no en la realidad, pertenecen a la matemática, y los que en su concepto esencial implican la materia sensible, pertenecen a la filosofía natural.

2751 ARISTÓTELES, *De anima* IV 8; SANTO TOMÁS, lect.8 (n.716); ARISTÓTELES, V *Met.* c.1,4-7; SANTO TOMÁS, lect.1 (n.1144-1170); SPIAZZI, o.c., p.V-VIII.

COMENTARIO AL LIBRO DE ARISTOTELES «SOBRE LA MEMORIA Y LA REMINISCENCIA»

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis in Aristotelis libros «De sensu et sensato», «De memoria et reminiscentia». Commentarium*, editio III, ex integro retractata, cura et studio P. Fr. R. M. SPIAZZI, O. P. (Taurini-Romae 1949). Trad. del editor.

Lección 2

Explica con dos ejemplos cómo la memoria pertenece a la parte intelectiva y a la parte sensitiva del alma

2.752 311. Propone en primer lugar lo que se ha dicho en el libro *De anima* sobre lo que es el fantasma, es decir, un movimiento producido por el sentido en acto. En el mismo libro contiene la afirmación de que el hombre no puede conocer intelectualmente sin fantasma...

2.753 312. Explica esta última afirmación. Pues podría tal vez parecer a alguno inadmisible el que el hombre no pueda entender sin fantasmas, ya que éste es una imagen corporal, y el entendimiento tiene por objeto lo universal, que se abstrae de lo singular. Para resolver eso, aduce un ejemplo diciendo que le pasa al entendimiento al necesitar el fantasma lo que sucede en la descripción de las figuras geométricas, en las cuales se describe, por ejemplo, un triángulo de determinadas dimensiones, siendo así que el geómetra, en sus demostraciones, no aduce ninguna dimensión determinada del triángulo. Pues, de manera parecida, al que quiere entender una cosa, se le propone a la vista una imagen de determinadas dimensiones, ya que es singular: así, al que se pone a pensar en «hombre», le viene a la imaginación una figura de un hombre de dos codos, aunque el entendimiento entiende el hombre en cuanto que es hombre, y no en cuanto que tiene estas dimensiones determinadas.

2.754 313. Pero como el entendimiento puede entender la naturaleza de la cuantidad, por eso añade que, si los

2752-2758 HAYEN, *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin* p.143; HOENEN, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin* p.218-220 229-232; RAHNER, *Geist in Welt* p.224ss (vers. esp. p.299s); SPIAZZI, o.c., p.V-VIII.

objetos que va a conocer tienen por su naturaleza cuantidad, por ejemplo, la línea, la superficie y el número, pero no son finitos, es decir, determinados con la singularidad, a pesar de eso pone ante los ojos una imagen de unas dimensiones determinadas; así, al que se pone a pensar en la línea, le viene a la imaginación una línea de dos pies; pero el entendimiento lo entiende sólo en cuanto a la naturaleza de la cuantidad, y no en cuanto que es de dos pies.

2.755 314. Dice que hay que aducir otra clase de raciocinio para señalar la causa por la que el hombre no puede pensar sin el continuo y sin el tiempo: eso sucede porque el hombre no puede entender nada sin fantasma, y el fantasma va acompañado necesariamente del continuo y del tiempo, porque es la semejanza de una cosa singular, que existe aquí y ahora; lo cual no se puede entender sin fantasma. La razón de por qué el hombre no puede entender sin fantasma se puede asignar fácilmente por lo que hace a la primera recepción de las especies inteligibles, que son abstraídas de los fantasmas, según lo que enseña Aristóteles, es el libro III *De anima.* Pero la experiencia atestigua que tampoco el que ha adquirido ya la ciencia por las especies ya entendidas puede considerar en acto aquello cuyo conocimiento tiene si no se le presenta alguna imagen. Por eso, si hay lesión en el órgano de la imaginación, no sólo se impide la adquisición por primera vez del conocimiento de algo, sino aun el pensar después sobre ello, como ocurre en los dementes.

2.756 315. Pero podría alguno decir todavía que las especies inteligibles no permanecen en el entendimiento posible del hombre más que cuando entiende actualmente, pero que, cuando cesa de entender, las especies inteligibles desaparecen y cesan de estar en el entendimiento, de manera parecida a como deja la luz de existir en el aire por la ausencia de un cuerpo luminoso; y que por eso es necesario al entendimiento, cuando quiere entender de nuevo, volverse otra vez a los fantasmas para adquirir las especies inteligibles.

2.757 316. Pero eso va expresamente contra las palabras mismas de Aristóteles en el libro III *De anima,* donde dice que, [aun] haciéndose el entendimiento cada uno de los

inteligibles por las especies de ellos, está entonces también en potencia para conocer en acto... Por lo tanto, el entendimiento posible del hombre no necesita del fantasma tan sólo para adquirir las especies inteligibles, sino para contemplarlas también de algún modo en los fantasmas. Y eso es lo que dice en el libro III *De anima*...

2.758 317. La razón de ello es que la operación es proporcionada a la potencia y a la esencia, y la potencia intelectiva del hombre está unida a la potencia sensitiva, como se dice en el libro III *De anima*. Por eso, su operación propia es el entender los inteligibles en los fantasmas, como la operación de la sustancia separada es entender las cosas inteligibles por sí; de ahí que la razón de eso la tiene que dar la metafísica, de la cual es misión el estudio de los diversos grados de entendimiento...

COMENTARIO AL LIBRO DE ARISTOTELES «SOBRE EL CIELO Y EL MUNDO»

EDICIÓN UTILIZADA: *S. Thomae Aquinatis in Aristotelis libros «De caelo et mundo», «De generatione et corruptione»*... Expositio cum textu ex recensione leonina, cura et studio P. Fr. M. SPIAZZI, O. P. (Taurini-Romae 1952). Trad. del editor.

LIBRO I

Lección 23

Opiniones de los demás sobre la cuestión de si el mundo fue generado o no, corruptible o incorruptible

2.759 225. Dice que cuando expongamos las opiniones de los demás y citemos sus razones y las resolvamos, aduciendo las razones contrarias, debemos evitar la apariencia de que reprobamos gratuitamente lo que dicen, es decir, sin la debida razón, como los que reprueban las afirmaciones de los demás por solo odio, cosa que no cuadra a los filósofos, que se profesan buscadores de la verdad. Los que pretenden llegar a obtener un conocimiento perfecto de la verdad no deben comportarse como enemigos de aquellos cuyas doctrinas tratan de juzgar, sino como árbitros e investigadores por ambas partes.

2.760 228. Dicen algunos que esos poetas y filósofos, sobre todo Platón, no pensaban como suenan las palabras que usan, sino que su intento era velar su sabiduría con ciertas fábulas y expresiones enigmáticas, y que fue costumbre de Aristóteles en muchas cosas no impugnar su manera de pensar, que era recta, sino ir contra su manera de expresarse, para evitar que alguien, por ello, incurriese en error, como dice Simplicio en su comentario. Alejandro, por el contrario, sostuvo que Platón y los demás filósofos antiguos pensaban lo que suenan las expresiones que usan, y que, por lo tanto, Aristóteles montó su argumentación no ya sólo contra su manera de hablar, sino contra su manera de pensar. Como quiera que sea, no debe preocuparnos mucho de ello; el estudio de la filosofía no es para saber qué han pensado los hombres, sino cómo son las cosas en la realidad.

SAN BUENAVENTURA

(1217/1221-1274)

OBRAS PRINCIPALES: *Commentarii in quatuor Libros Sententiarum* (1250-1252); *Quaestiones disputatae VIII de mysterio Trinitatis* (1253-1254); *Quaestiones disputatae de productione rerum* (1253-1256); *Quaestiones disputatae VII de scientia Christi* (1254-1255); *Quaestiones disputatae IV de perfectione evangelica* (1255-1256); *Breviloquium* (antes de 1257); *Itinerarium mentis ad Deum* (1259); *De reductione artium ad theologiam* (1251?); *Collationes in Hexaemeron,* sive *Illuminationes Ecclesiae* (1273).

EDICIONES UTILIZADAS: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia,* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, *I-III Commentarium in IV Libros Sententiarum* («Ad Claras Aquas» [Quaracchi] 1882-1887). Trad. del editor.

S. Bonaventurae opera theologica selecta, editio minor. III: *Comment. in III Lib. Sententiarum* (Quaracchi 1941). Trad. del editor.

Obras de San Buenaventura, edición bilingüe. V: *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad...,* edición preparada por los redactores de «Verdad y Vida», bajo la dirección de Fr. B APERRIBAY, O. F. M.; Fr. M. OROMÍ, O. F. M., y Fr. M. OLTRA, O. F. M. (BAC, Madrid 1948).

II: *Cuestiones disputadas sobre la Ciencia de Cristo...,* edición dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. L. AMORÓS, O. F. M.; Fr. B. APERRIBAY, O. F. M., y Fr. M. OROMÍ, O. F. M. (BAC, Madrid 1946).

I: *Breviloquio.—Itinerario de la mente a Dios.—Cristo, maestro único de todos,* edición dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. L. AMORÓS, O. F. M.; Fr. B. APERRIBAY, O. F. M., y Fr. M. OROMÍ, O. F. M. (BAC, Madrid 1945).

III: *Colaciones sobre el Hexaemeron,* o *Iluminaciones de la Iglesia...,* edición dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. L. AMORÓS, O. F. M.; Fr. B. APERRIBAY, O. F. M., y Fr. M. OROMÍ, O. F. M. (BAC, Madrid 1947).

BIBLIOGR. GEN.: S. BONAVENTURA, 1274-1974. *Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici,* cura et studio commissionis internationalis Bonaventurianae (Grotaferratta, Romae I [1972]-V [1974]; II: *Chronologia S. Bonaventurae. Elenchus operum S. Bonaventurae* p.9-16; V: *Bibliographia Bonaventuriana* p.5-661; J. G. BOUGEROL, O. F. M., *Introduction à l'étude de S. Bonaventure* (Paris-Tournai 1961) (bibliogr. p.15-30); AMORÓS, *Bibliografía de S. Buenaventura,* en *Obras de San Buenaventura* I (BAC) p.XVII-XXXIX; 101 nt.1; E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure* (Études de phil. médiév. IV) (Paris ³1953); trad. esp.: *La filosofía de San Buenaventura,* por F. DE ZUDAIRE, O. F. M. Cap. (Buenos Aires 1948) (bibliogr. p.471-481; trad. esp. p.449-470); J. A. MERINO, *Congreso internacional bonaventuriano.* Roma 19-26 set. 1974: Verdad y Vida 34 (1975) 305-313; *Proceedings of the seventh centenary celebration of the death of Saint Bonaventure.* July 12-15 1974

(New York 1975); A. MARCHESI, *Il recente Congresso internazionale Bonaventuriano* (Roma, 19-26 set., 1974): Riv. Fil. neosc. 67 (1975) 566-581; C.-F. GEYER, *Congreso germanico sobre San Buenaventura* (Münster, 10-12 set., 1974): Verdad y Vida 34 (1975) 321-326; ID., *Bonaventura. Zu einem 700 Todestag:* Stim. der Zeit 92 (1974) 474-486; M. BLANCO, *Congreso bonaventuriano hispano-portugués* (Valencia, 27-30 septiembre, 1974): Verdad y Vida 34 (1975) 315-320; SAN BUENAVENTURA, *VII Centenario de su muerte. Actas del Congreso Hispano-portugués* (Valencia, 27-30 dic., 1974): Verdad y Vida 32 (1974) 415-458; *Aspetti della filosofia in S. Bonaventura. Atti del XII Incontro al Cenacolo bonaventuriano* (Assisi, 18-21 ott., 1971) (Montecalvo, Irpino 1973); *Dio in S. Bonaventura. Atti del IX Incontro Bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacculata di Momtecalvo Irpino,* 28-30 ag., 1968 (Montec., Irpino 1969); *Thomas and Bonaventure. A septicentenary commemoration:* Proceed. Amer. cathol. phil. Assoc. 4 (1974) (Washington 1974); R. HISSETTE, *Manifestations commémoratives du 7 centennaire de la mort de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin:* Bull. phil. méd. 16-17 (1974-1975) 168-174; J. F. QUINN, *Chronologie de Saint Boneventure:* Ét. francisc. 21 (1971) 87-104; F. VAN STEENBERGHEN, *Los elementos integrantes de la filosofía de San Buenaventura* (trad. de J. RUIZ DE SANTIAGO): Re. Fil. Méx. 8 (1975) 283-299; ID., *La philosophie au XIII siècle* (Louvain-Paris 1966) p.190-271; esp. p.246-277; AMORÓS, *Introducción general,* en *Obras de S. Buenaventura* (BAC) I p.3-150; OROMÍ, *Filosofía ejemplarista de San Buenaventura,* en *Obras de San Buenaventura* (BAC) III p.3-138; E. LONGPRÉ, O. F. M., art. «Bonaventure», en *Dict. d'Hist. Géogr. Ecclés.* IX (1937) c.741-788; ID., art. «Bonaventure»: Catholicisme 2 (1950) 122-138; CH. WENIN, *La connaissance philosophique d'après Saint Bonaventure,* en *L'homme et son destin.* Congrès intern. de Phil. Louvain 1958 (Louvain 1960) p.485-494; P. ROBERT, *Le problème de la philosophie bonaventurienne* II (1951): Laval théol. phil. 6 (1950) 145-163; 7 (1951) 19-58; A. POPPI, *Se e come è possibile la filosofia in S. Bonaventura,* en *Teologia e filosofia...,* p.175-198; L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura* (Roma 1971); T. DE ANDRÉS HERNANSANZ, *«Itinerarium mentis in Deum», o «Reductio artium ad Theologiam»? (En torno a dos interpretaciones de la filosofía de San Buenaventura):* Pens. 30 (1974) 307-318; R. GUARDINI, *Profilo di un pensatore dell'alto Medioevo: San Bonaventura:* Humanitas 29 (1974) 708-710; C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien:* Collect. Francis. 38 (1968) 257-307; A. MUÑOZ ALONSO, *San Buenaventura y la filosofía:* Augustinus 19 (1974) 163-170; J. OROZ RETA, *San Buenaventura. Aristotelismo y agustinismo:* Augustinus 19 (1974) 177-188; *El augustinismo de San Buenaventura.* VII centenario de su muerte (1274-1974): Augustinus 19 (1974) n.75-76; *Aquinas and Bonaventure* (d.1274): Soutwest. J. Phil. 5 (1974) n.2; E. H. COUSINS, *St. Bonaventure, St. Thomas and the movement of thought in the 13 century:* Intern. phil. Quart. 14 (1974) 393-409; E. RIVERA DE VENTOSA, *San Buenaventura y el hombre actual:* Verdad y Vida 32 (1974) 421-443; R. M. MCINNERNY, *The contemporary significance of St. Bonaventure and St. Thomas:* Sotw. J. Phil. 5 (1974) n.2 p.11-26; F. M. CAMINITI, *Nikolas von Kues und Bonaventura:* Mitt. Forsch. Cusan. Gesellsch. 4 (1964) 129-144; E. COUSINS, *Teilhard de Chardin et Saint Bonaventure:* Ét. francisc. 19 (1969) 175-186.

COMENTARIO A LOS CUATRO LIBROS DE LAS SENTENCIAS

LIBRO I

DISTINCIÓN XXXVII

Artículo 1

Es propio de Dios el estar en todas partes

Cuestión I

¿Está Dios en todas las cosas?

2.761 CONCLUSIÓN: La necesidad de existir Dios en todos los seres proviene tanto de su perfección como de la indigencia de los seres. De parte de El mismo, por su suma inmensidad y poder; la razón de ambas es su suma simplicidad. Porque es sumamente simple, no limitado a nada, por eso se halla en todos los seres como inmenso: porque es sumamente simple, tiene una potencia infinita, y por eso su poder está en todas las cosas. Ahora bien: su poder se identifica con su sustancia, y por eso tiene que estar en todos los seres.

2.762 Por parte de la creatura se da la necesidad [de existir Dios en todas las cosas], porque la creatura tiene en sí misma (la) posibilidad y la inanidad; la razón de ambas es que la creatura ha sido hecha de la nada. En efecto, porque la creatura existe y recibió la existencia de otro que la hizo existir cuando ella no existía, por eso no es su ser *(esse)*, y no es acto puro, sino que tiene posibilidad; y por eso tiene fluxibilidad y variabilidad, y carece de estabilidad, y por eso no puede existir sino por la presencia de aquel ser que le dio la existencia. Un ejemplo de ello lo tenemos bien claro en la impresión del sello en el agua, que no se conserva sino en el momento en que está presente el sello. Y asimismo, porque

2761-2779 GUY BOUGEROL, o.c., p.150-158; VAN STEENBERGHEN, o.c., p.268 nota; SAN BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente a Dios* c.5-6.
2761 *Scholion*, en *Opera S. Bonaventurae* I p.639ss; GILSON, *La filosofía de San Buenaventura* p.165.

la creatura ha sido hecha de la nada, por eso no tiene consistencia, y porque nada inconsistente se apoya en sí mismo, es necesario que toda creatura sea sostenida por la presencia de la Verdad. Es como si se pusiese en el aire un cuerpo pesado, que vendría a ser como algo inconsistente, no se sostendría. Pues así sucede en nuestro caso *(Opera omnia* I p.638).

LIBRO II

DISTINCIÓN I

Artículo 2

Sobre la entidad del principio

Cuestión II

¿Fue producido el mundo desde la eternidad, o desde el tiempo?

2.763 CONCLUSIÓN: Respondo que sostener que el mundo es eterno, o producido en la eternidad, afirmando a la vez que todas las cosas fueron producidas de la nada, va contra toda verdad y razón, como prueba el último argumento aducido; está en tal oposición con la razón, que pienso que ningún filósofo, por poco ingenio que tuviese, haya sostenido tal cosa. Y es que eso encierra en sí una manifiesta contradicción. En cambio, el sostener que el mundo es eterno, presupuesta la eternidad de la materia, parece razonable e inteligible.

2.764 Esto se hace comprensible por dos ejemplos: La procedencia de las cosas del mundo de Dios se verifica a modo

2763-2765 *Scholion*, en *Opera S. Bonaventurae*, ed. cit., p.24; SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* X c.31; GILSON, o.c., p.185-194; B. BONANSEA, O. F. M., *The impossibility of creation from eternity according to St. Bonaventure:* Proceed. Amer. cathol. phil. Assoc. 48 (1974) 121-135; ID., *The question of an eternal world in the teaching of St. Bonaventure:* Franc. Stud. 34 (1974) 7-33; VAN STEENBERGHEN, *Saint Bonaventure contre l'éternité du monde*, en *S. Bonaventura*, III p.259-278; A. ZIMMERMANN, *Mundus est aeternus. Zur Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin*, en *Auseinandersetzungen...* p.317-330.
2763 VAN STEENBERGHEN, o.c., p.225.245.
2764 GILSON, o.c., p.190.

de huella. Si el pie fuese eterno, y eterna también la tierra en que se forma la huella, no hay nada que impida el entender que la huella era coeterna con el pie, y, sin embargo, la huella procedería del pie.

De ese modo, si la materia o el principio potencial fuese coeterna al creador, ¿qué dificultad habría en que la huella misma fuese eterna? Es más, parece algo muy en consonancia con ello. Otro ejemplo que hace ver lo razonable de lo que decimos: La creatura procede de Dios a modo de *sombra,* y el Hijo como *esplendor;* mas, tan pronto como está la luz, al punto se da el *esplendor,* y al punto también la *sombra,* si se le interpone un cuerpo opaco; como es razonable poner el Hijo, que es el esplendor del Padre, como coeterno, así parece razonable que las creaturas o el mundo, que es la sombra de la suprema luz, sea eterno. Y es más razonable que su contrario, es decir, que la materia fue imperfecta eternamente, sin forma o sin la influencia divina, como sostuvieron algunos entre los filósofos; y tanto más razonable, cuanto que el más excelente de los filósofos, Aristóteles, como se lo atribuyen los sagrados escritores y exponen los comentadores y suenan sus palabras, cayó en ese error.

2.765 Sin embargo, algunos modernos sostienen que el Filósofo no pensó tal cosa, ni pretendió probar que el mundo no empezó, sino que no empezó con movimiento natural. Cuál de esos dos extremos sea más verdad, yo no lo sé; lo único que sé es que, si sostuvo que el mundo no empezó con comienzo natural, sostuvo la verdad, y las razones que él aduce, sacadas del movimiento y del tiempo, son eficaces. Pero, si sostuvo que no tuvo absolutamente comienzo, erró manifiestamente, como se ha demostrado más arriba con abundantes razones. Y se vio precisado, para evitar la contradicción, a poner, o que el mundo no fue hecho, o que no fue hecho de la nada. Y para evitar la infinitud actual, tuvo que poner o la corrupción o la unidad, o la circulación, y quitar así la felicidad. Así que este error tuvo un comienzo malo, y tiene un fin pésimo *(Opera omnia* II p.638).

2765 Van Steenberghen, o.c., p.226.241-242; Gilson, o.c., p.191.

Distinción XVII

Artículo 1

Sobre la producción del hombre en cuanto al alma

Cuestión II

¿Fue producida el alma de Adán de la materia?

2.766 Para entender lo que antecede, es de advertir que sobre este punto ha habido diversas opiniones. Unos, en efecto, dijeron que ningún alma, ni racional, ni animal, tiene materia, ya que los espíritus son simples; del alma racional afirmaron que tenía composición de aquello por lo que es *(quo est)* y de aquello que es *(quod est),* porque es esto determinado y es apta para subsistir por sí y en sí. Pero, como es evidente que el alma racional puede recibir y obrar y cambiar de una propiedad a otra y subsistir en sí misma, no parece que sea suficiente esa afirmación de que en ella se da solamente la composición de aquello por lo que es y de aquello que es, si no se añade que se da en ella la composición de materia y forma.

2.767 Por eso otros sostuvieron que no sólo el alma racional, sino la animal, consta de materia y forma, ya que ambas son motor suficiente del cuerpo. Pero, como el alma animal no tiene una propia operación exclusiva suya, ni es apta para subsistir en sí, no parece que conste de materia.

2.768 Y por eso se da un tercer modo de hablar, que representa una posición intermedia entre ambos, a saber, que el alma racional, por ser esto determinado y ser apta para subsistir por sí y para obrar y ser sujeto de pasión, mover

2766-2768 *Scholion,* en *Opera S. Bonaventurae,* ed. cit., II p.416; Gilson, o.c., p.301-323.
2768 E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtl. Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus* (München 1971); F. a Poppi, O. F. M. Cap., *Essenza e potestà analogica del libero arbitrio in San Bonaventura:* Laurentianum 6 (1965) 283-314; S. Belmond, O .F. M., *Le libre arbitre d'après S. Bonaventure:* La France franciscaine 8 (1925) 5-63; Gilson, o.c., p.387-392.

y ser movida, tiene en sí misma el fundamento de su existencia y el principio material del cual recibe la existencia, y el formal, del cual tiene el ser *(esse)*, cosa que no se puede decir del alma animal, ya que se funda en el cuerpo. Y como el principio que fija la existencia de la creatura en sí misma, es el principio material, hay que conceder que el alma humana tiene materia. Dicha materia se halla elevada sobre el ser de la extensión y sobre el ser de la privación y de la corrupción, y por eso se la llama materia espiritual. Y por eso, los que hablaron del principio material fijándose en el ser de la extensión y en que su ser lo tiene bajo la privación, dijeron que el alma racional no tiene materia, no entendiendo la materia en toda su universalidad, sino en cuanto que ella es el término de la resolución física, como se ha dicho al hablar de la simplicidad del ángel. En consecuencia, hay que aceptar las razones que demuestran eso (edit. minor, III p.426s).

Distinción XXV

Artículo único

Sobre el libre arbitrio

Cuestión I

¿Se da el libre arbitrio de igual manera en aquellos en quienes se encuentra?

2.769 Respuesta: Para entender lo que se ha dicho, es de advertir que, cuando se pregunta si se da en todos de igual manera el libre arbitrio, no se trata de éste en cuanto que es libre con la inmunidad de la miseria o de la culpa, pues, en ese sentido, es claro que se da más libertad en uno que en otro, sino que se trata del libre albedrío en cuanto

2769-2772 F. J. Kovach, *The question of the eternity of the world in St. Bonaventure and St. Thomas...*, a critical analysis: Soutwert. 5 (1974) 141-172.
2769-2771 *Scholion*, en *Opera S. Bonaventurae*, ed. cit., II p.611.
2769 San Buenaventura, *In II Sent.* d.3 p.1 a.1 q.2; San Agustín, *De civitate Dei* XI c.27 n.2.

que es libertad de la *coacción*, pues en ese sentido es en el que parece haber discordia en las opiniones de los santos escritores.

2.770 Por eso, para hacer desaparecer la oposición que parece presentarse, hay que tener presente que el libre arbitrio, o la libertad del arbitrio, implica orden o relación a un término del que parte o libra, y un término al que llega o se ordena. Por relación al primero, se le llama (o tiene el aspecto de) privativo o negativo; pues se le dice libre de la coacción, por ser inmune de toda coacción. Por relación al segundo, se le dice (o toma el aspecto) positivamente, porque la libertad del arbitrio es una facultad o potestad de guardar (conservar) el debido orden. Esa facultad, en cuanto que va unida a la privación de coacción, posee una cierta dignidad, ya que implica dignidad y poder el no poder ser coaccionado. Así que en el concepto del libre arbitrio, se incluyen tres cosas: la inmunidad de la coacción, la dignidad de la excelencia y la potestad o facultad. Por lo que hace a lo primero, el libre arbitrio se halla en igual manera en todos aquellos en los que está, como dicen los textos de Bernardo y lo demuestran los argumentos aducidos para ello, ya que en todo ser en el que se halla, excluye simple y absolutamente toda coacción. Por eso dice Bernardo que la libertad del arbitrio se halla con plenitud en la creatura a su modo, como en el Creador: cosa que, aunque no se pueda entender que se dice con verdad de algo que se predica de manera positiva, se puede entender, sin embargo, de lo que se predica por la absoluta privación.

2.771 Por lo que hace a lo segundo, es decir, a la dignidad de la excelencia, se halla desigualmente, si se comparan las creaturas con el Creador, pero se halla de igual manera en las creaturas comparadas entre sí. En efecto, la dignidad del libre arbitrio increado supera la dignidad de todo libre arbitrio creado, ya que su dignidad es la máxima, y toda dignidad creada está por debajo de ella y existe por ella; y así se da desigualdad en la libertad del arbitrio por lo que hace a la dignidad, si se la considera en las creaturas y en el Creador. En cambio, considerada en las creaturas comparadas entre sí,

2771 Gilson, o.c., p.393.
2771-2772 *Scholion*, en *Opera S. Bonaventurae* II p.904ss.

sucede que en ellas se halla de igual manera, ya que todo libre arbitrio está constituido inmediatamente bajo Dios, y cada uno es, después de Dios, el primer principio de sus acciones. Esa facultad atañe a la parte suprema de la creatura racional, que sólo reconoce como ser superior a ella a Dios, como dice Agustín.

2.772 Por lo que hace a lo tercero, es decir, a la facultad o potestad de conservar la justicia, se da desigualdad, no sólo en las creaturas y en el Creador, sino también en las creaturas comparadas entre sí. En efecto, una creatura es mucho más potente que otra en el conservar el debido orden, como la que es feliz más que la infeliz, y eso es lo que se dice en el libro sobre el *Libre arbitrio:*

«La libertad del (libre) arbitrio, una es de por sí, que no ha sido hecha ni ha sido recibida de otro, la cual es propia de solo Dios. Otra es hecha por Dios, y de El recibida, y es propia de los ángeles y de los hombres. Y la hecha o recibida de otro, una tiene o posee la rectitud o debido orden, que conserva; otra carece de ella; de la que tiene el debido orden, una lo tiene separadamente, otra lo tiene inseparablemente; y la que carece, una carece de manera que pueda recuperarla, otra, no pudiendo recuperarla». Por esa división de Anselmo aparecen los grados de la libertad, no sólo en las creaturas respecto del Creador, sino también en las creaturas comparadas entre sí. Esa división de la libertad se toma, en efecto, de lo que en ella hay de positivo: y así sucede que se encuentra en grado mayor y menor en los que poseen el libre arbitrio... *(Opera omnia* II p.609ss).

Distinción XXXVIII

Artículo 2

Sobre la diferencia de la intención y de la voluntad

Cuestión I

¿Se da intención tan sólo en los seres que están dotados de razón?

2.773 Conclusión: Para entender lo que antecede, es de advertir que a propósito de esta cuestión se dan dos maneras de hablar que importan a nuestro propósito. Una consiste en distinguir el modo de obrar por intención por propia iniciativa, o por la ajena. En efecto, parece que es bastante razonable el decir que hay algunos seres que se mueven por la propia intención, y otros, que se mueven por la intención de otro. Se mueven por (la) propia intención los seres que conocen de antemano el fin y comparan y ordenan la propia operación al fin. Se mueven por intención de otro los seres que no tienen en sí la facultad de discernimiento, pero que son regidos y dirigidos por el que tiene esa facultad, como la saeta lanzada por el arco se puede decir que se mueve por intención, no la del arco o de la saeta, sino la del que la lanza. De ese modo se puede decir bastante razonablemente que todas las cosas naturales son movidas por intención, por cuanto se mueven como Dios lo ha determinado y como las gobierna y rige, ya que El es en toda operación el motor principal. Según este modo de hablar, la intención propiamente se halla tan sólo en las sustancias racionales, si bien se dice en alguna manera de hablar que los seres irracionales obran por intención.

2.774 Pero, aunque este modo de hablar sea razonable y diga la verdad, no la dice, con todo, a lo que parece, suficientemente, al decir que la naturaleza obra por intención, no por la propia intención, sino por la intención ajena: no dice, en

2773 2776 *Scholion*, en *Opera S. Bonaventurae* II p.891.
2773 Aristoteles, II *Phys.* c.1.8.

efecto, la verdad suficientemente, al asignar a la naturaleza tan sólo una intención ajena. Según eso, los acontecimientos casuales y fortuitos, al no ser producidos al margen de la intención divina, no se tendrá que decir de ellos que suceden sin intención. Asimismo, como vemos que los seres naturales están dotados de apetito, por el cual tienden de un objeto a otro, y que cada ser tiene su fuerza que lo rige, por la cual está inclinado al propio fin, parece que en los seres naturales no se da tan sólo el ser movidos con una intención extrínseca y ajena, sino que también se mueven con intención propia e intrínseca.

2.775 Por eso hay otra manera de hablar, a saber: así como se dan tres clases de apetito: el natural, el sensitivo, o animal, y el racional, y cada uno de ellos tiene su propia manera de regirse; razonablemente cada una de esas maneras se llama intención; pero en el sentido más propio se llama intención la manera de regirse el apetito racional. La razón de ello está en que al régimen y a la dirección del apetito natural le cuadra más el ser dirigido que el dirigir; en cambio, al del apetito racional le cuadra propiamente el dirigir; y el régimen del apetito animal viene a ser algo intermedio entre ambos. De ahí que los seres naturales se mueven con una cierta clase de necesidad, los racionales, con la sola libertad, y los animales, con cierta impetuosidad, que se halla por bajo de la libertad y sobre la necesidad, ya que no pueden reprimirse del todo y, sin embargo, pueden tender a objetos contrarios.

Por tanto, así como la regla directiva de las operaciones se encuentra propiamente en los racionales, en los animales menos propiamente y en los naturales impropiamente, lo mismo sucede con la intención.

2.776 Con esto está clara la respuesta a la cuestión propuesta y a los argumentos aducidos en ambos sentidos. La intención, en sentido propio, en cuanto que implica luz por la que se hace referencia y tendencia a Dios, atañe a la parte suprema del alma; y por eso, en ese sentido, se halla tan sólo

2775 GILSON, o.c., p.396-397.
2776 GILSON, o.c., p.397; C. SQUARISE, *Attualità della dottrina bonaventuriana sulla coscienza*, en *Teologia e filosofia nel pensiero de S. Bonaventura* (Brescia 1971) p.123-137.

en los seres racionales, como demuestran los argumentos arriba aducidos. Pero la intención, en cuanto que implica la ordenación y la dirección del apetito a algún término o fin en que se aquieta la tendencia, no se da tan sólo en los seres racionales, sino también en los animales, como lo hacen ver las razones aducidas en sentido contrario... *(Opera omnia,* I p.889s).

DISTINCIÓN XXXIX

Artículo 1

Sobre la conciencia

Cuestión II

¿Es la conciencia un hábito innato o adquirido?

2.777 ... Con lo dicho queda clara la respuesta a la cuestión que plantea si todo nuestro conocimiento procede de los sentidos. Hay que responder que no. En efecto, hay que sostener que el alma conoce a Dios y a sí misma y a lo que hay en ella, sin la ayuda de los sentidos externos. Así que, si alguna vez dice el Filósofo que «no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido», y que «todo conocimiento tiene su comienzo en los sentidos», hay que entender eso de las cosas que tienen su ser (existencia) en el alma por intermedio de una semejanza abstracta; esas cosas se dicen estar en el alma como algo escrito. Y por eso es muy digno de notar que el Filósofo dice que en el alma no hay nada escrito, no porque no se dé en ella ningún conocimiento, sino porque no hay en ella nada pintado, o semejanza abstracta. Y eso es lo que dice Agustín en el libro *De civitate Dei:* «Dios ha puesto en nosotros un tribunal natural, en el cual se discierne en el libro de la luz lo que es de la luz y lo que es de las tinieblas, en el libro de la luz, que es la verdad, porque la verdad está impresa naturalmente en el corazón humano» *(Opera omnia,* II p.904).

2777 VAN STEENBERGHEN, o.c., p.233; GILSON, o.c., p.365 nt.40, 359 nt.44.

LIBRO III

Distinción XXIII

Artículo 1

Sobre la fe en sentido propio o formada

Cuestión IV

¿Es más cierta la fe que la ciencia?

2.778 Respuesta: Cuando hacemos la comparación entre la certeza de la fe y la certeza de la ciencia, eso puede entenderse de dos maneras. En cierto sentido, la visión clara y cierta de Dios en el cielo puede llamarse ciencia, y entonces, no hay cuestión ni duda posible de que la ciencia tomada así sea más excelente que la fe misma, como la gloria es más excelente que la gracia y el estado de patria que el estado de viandante. En otro sentido, se llama ciencia el conocimiento que se tiene en esta vida; y ese conocimiento puede ser de dos modos: o respecto de los objetos de los cuales hay fe, o respecto de otros objetos cognoscibles. Si se trata del conocimiento de los objetos de los cuales hay fe, entonces, absolutamente hablando, es más cierta la fe que la ciencia. Por eso, si algún filósofo llegó a conocer por vía de raciocinio algún artículo de la fe, como que Dios es creador y recompensador, nunca llegó a conocerlo con tanta certeza con su ciencia como lo conoce un sincero creyente con su fe.

2.779 Pero, si hablamos de la ciencia en cuanto que es conocimiento de otros objetos, entonces, en un cierto modo, es más cierta la fe que la ciencia, y en otro, la ciencia que la fe. Se da, en efecto, una certeza de especulación y una certeza de adhesión. La primera atañe al entendimiento, la segunda al afecto (o voluntad).

Hablando de la certeza de adhesión, es mayor la certeza que hay en la fe que la que puede haber en el hábito de la

2778-2779 *Scholion*, en *Opera S. Bonaventurae* III p.483; Guy Bougerol, *Saint Bonaventure: le savoir et le croire:* Anton. 50 (1975) 124-140; Gilson, o.c., p.97; Van Steenberghen, o.c., p.214-215.

ciencia, ya que la verdadera fe hace más adherirse al creyente a la verdad creída que una ciencia a una verdad conocida. Y así vemos que a los sinceros creyentes, ni los argumentos, ni las torturas, ni los halagos son capaces de doblegarlos a que nieguen, al menos de palabra, la verdad que creen, cosa que nadie, al poseer un conocimiento por la ciencia, si está en sus cabales, haría por alguna verdad que conociese, sino en el sentido de que la doctrina de la fe manda que no hay que mentir. Sería un necio el geómetra que estuviese dispuesto a dar la vida por cualquiera proposición cierta de la geometría. De ahí que el sincero creyente, aunque poseyese toda la ciencia filosófica, preferiría perderla toda ella a ignorar un solo artículo de la fe: hasta tal grado asiente a la verdad creída. Tratándose, pues, de la certeza de adhesión, es verdad que la fe es más cierta que la ciencia filosófica: es una certeza que acompaña a la verdad y a la doctrina en el orden de la piedad, y a favor de esa certeza militan las razones aducidas en la primera parte.

Pero si se trata de la certeza de la especulación, que atañe al entendimiento y a la verdad pura, se puede conceder que hay mayor certeza en alguna ciencia que en la fe, ya que puede suceder que alguien conozca algo por la ciencia con tal grado de certeza que no pueda de ningún modo dudar de ello, ni creer lo contrario, ni contradecirlo en su interior, como se ve en el conocimiento de los axiomas y primeros principios. Y en ese sentido proceden las razones aducidas en la segunda parte, como es claro al considerarlas. Y con ello está clara la respuesta a la cuestión propuesta (edit. minor, III, p.470s).

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL MISTERIO DE LA TRINIDAD

2.780 Queriendo investigar acerca del misterio de la Trinidad, prevenidos con la gracia divina, anteponemos dos cuestiones a guisa de preámbulo, de las cuales la primera es el fundamento de todo conocimiento certitudinal, y la segunda, el fundamento de todo conocimiento de fe.

La primera es si la existencia de Dios es una verdad indudable.

La segunda es si la trinidad en Dios es una verdad creíble.

Cuestión I

De la certeza con que la existencia de Dios es conocida y de la fe con que es creída su trinidad

Artículo 1

Si la existencia de Dios es una verdad indudable

2.781 Inquiérese, pues, en primer lugar, si la existencia de Dios es una verdad indudable. Y se demuestra que lo es por tres vías o procedimientos. La primera es ésta: toda verdad impresa en todas las mentes es verdad indudable. La segunda es ésta: toda verdad que proclama toda criatura, es verdad indudable. La tercera es ésta: toda verdad certísima y evidentísima en sí misma es verdad indudable.

Por la primera vía se procede, demostrando, tanto por autoridades como por razones, que se halla impreso en todas las mentes racionales que Dios existe.

1. El Damasceno, en el libro I, capítulo 3: «El conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente impreso en nosotros».

2. Además, Hugo: «Dios combinó de tal suerte su conocimiento en el hombre, que como nunca pudiera comprender totalmente su esencia, así nunca tampoco pudiera por completo ignorar su existencia».

3. Además, Boecio: «Está grabado en las inteligencias de los hombres el deseo de la verdad y de la bondad»; ahora bien, el deseo de la verdad y de la bondad supone su previo conocimiento; luego en las inteligencias de los hombres se halla grabado el conocimiento de la verdad y de la bondad y

2781-2798 M. Oltra, O. F. M., *Introducción general*, en *Obras de San Buenaventura*, ed. bilingüe (BAC) V: *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Sma. Trinidad* p.89-93; Guy Bougerol, o.c., p.167-169.
2781-2791 Van Steenberghen, o.c., p.269 nt.167; Gilson, o.c., p.124-145
2781-2782 E. Rivera de Ventosa, *San Agustín y San Buenaventura. Las pruebas de la existencia de Dios:* August. 19 (1974) 197-219.
2781 San Buenaventura, *In I Sent.* d.8 p.1 a.1 q.2; Gilson, o.c., p.127 132.
2781-2782 Aristoteles, II De *anima* c.4; A. Manno, *S. Bonaventura e l'ateismo:* Incontri... 27 (1974) 473-480; Gilson, o.c., p.130-131.
2781 A. Blasucci, *La cognoscibilità di Dio in S. Bonaventura:* Incontri bonaventuriani 27 (1974) 39-58.

el deseo del objeto más deseable; mas este bien es Dios; luego, etc.

4. Además, San Agustín, en multitud de lugares del libro *De Trinitate,* dice que la imagen consiste en la mente, conocimiento y amor, y que la razón de imagen se aplica al alma, si se compara con Dios; si, pues, la naturaleza ha impreso en el alma el ser imagen de Dios, también naturalmente lleva en sí misma el conocimiento de Dios. Mas lo que primero puede de Dios conocerse es que existe; luego la existencia de Dios naturalmente está impresa en la mente humana.

5. Además, el Filósofo dice que «sería inconveniente que tuviéramos hábitos muy excelentes y los ignoráramos»; luego siendo una verdad excelentísima la existencia de Dios y a la vez sumamente presente a nosotros, es inconveniente que esta verdad permanezca oculta a la mente humana.

6. Además, está grabado en las mentes humanas el deseo de la sabiduría, como dice el Filósofo: «Todos los hombres naturalmente desean saber»; ahora bien, la sabiduría más deseable es la sabiduría eterna; luego el deseo de esta sabiduría está principalmente grabado en la mente humana. Mas no se ama, sino lo que de alguna manera es conocido, como queda dicho más arriba; luego es conveniente que haya grabado en la mente humana algún conocimiento de aquella suprema sabiduría. Pero esto supone primeramente que Dios o la sabiduría existe; luego, etc.

2.782 7. Además, el deseo de la bienaventuranza de tal suerte se halla arraigado en nosotros, que ninguno puede dudar de otro si desea ser feliz, como en multitud de lugares lo afirma San Agustín; ahora bien, la bienaventuranza consiste en el sumo bien, que es Dios; luego, puesto que semejante deseo no es posible sin algún conocimiento, es necesario que también el conocimiento por el que conocemos que existe Dios o el bien sumo, esté impreso en el alma.

8. Además, está en el alma enraizado el deseo de la paz, hasta tal punto que es buscada incluso por medio de su contrario, y este deseo no puede desarraigarse de los mismos demonios y condenados, según se demuestra en el libro XIX *De*

2782 San Agustín, *De civitate Dei* IX c.3 n.3ss; X c.3 n.5ss; *Confessiones* c.23 n.33ss; Gilson, o.c., p.94.129.

civitate Dei. Por consiguiente, si la paz del alma racional no se encuentra sino en el ser inmutable y eterno, y el deseo presupone la noticia o conocimiento, el conocimiento del ser inmutable y eterno hállase inserto en el espíritu racional.

9. Además, en el alma está arraigado el odio a lo falso; mas todo odio tiene su origen en el amor; luego más intensamente está arraigado en el alma el amor a la verdad, en especial a aquella a cuya semejanza el alma ha sido creada. Si ésta es la verdad primera, síguese necesariamente que el conocimiento de la primera verdad está arraigado en el alma racional. Que el odio al error está arraigado en el alma humana, muéstrase por el hecho de que ninguno quiere ser engañado, como dice San Agustín en el libro X de las *Confesiones.* Que el odio, además, es causado por el amor, lo demuestra San Agustín en el XIV *De civitate Dei;* pues ninguno odia una cosa sino porque ama su contraria.

10. Además, el alma racional tiene en sí arraigado el conocimiento de sí misma, puesto que el alma está presente a sí misma y es por sí misma cognoscible; ahora bien, Dios está presente a la misma alma en grado sumo y es por sí mismo cognoscible; luego en la misma alma está arraigado el conocimiento de su Dios. Si replicas que no hay paridad, porque el alma es proporcionada a sí misma, mas Dios no es proporcionado al alma, respondo que la instancia es nula; porque, si el conocimiento exigiese necesariamente la proporcionalidad, el alma nunca alcanzaría el conocimiento de Dios, porque no puede proporcionársele, ni por naturaleza, ni por gracia, ni por gloria.

Por estas razones se demuestra ser indudable para el alma humana la existencia de Dios, verdad que lleva en sí naturalmente arraigada; pues ninguno duda sino de aquello de lo que no tiene conocimiento cierto.

2.783 Además, demuéstrase lo mismo por una segunda vía de esta manera: toda verdad que proclama toda criatura, es verdad indudable; ahora bien, toda criatura proclama que Dios existe: luego, etc. Que toda criatura proclama la existencia de Dios, se demuestra por diez propiedades y suposiciones evidentes.

11. La primera es como sigue: si existe el ser posterior, existe también el ser anterior, porque el posterior depende del anterior; por consiguiente, si existe la totalidad de los seres posteriores, necesariamente existe el ser primero. Si, pues, es necesario admitir que hay en las criaturas anterior y posterior, también lo es que la totalidad de las criaturas proclama que hay un primer principio.

12. Además, si existe el ser causado por otro, existe también el ser incausado, puesto que nada pasa por sí mismo del no-ser al ser; por consiguiente, la primera razón de producción es menester que se halle en el ser primero, que no es producido por otro. Por tanto, si el ser causado por otro se denomina ser creado y el ser incausado ser increado o Dios, de todas las divisiones del ser se infiere que Dios existe.

13. Además, si existe el ser posible, existe también el ser necesario: porque posible indica indiferencia respecto al existir y no existir; mas nada indiferente a existir y no existir puede llegar a la existencia sino en virtud de algo totalmente determinado a existir. Si, pues, el ser necesario, que nada incluye de posibilidad respecto al no existir, es sólo Dios, y todo el resto incluye en sí algo de esta posibilidad, de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

14. Además, si existe el ser relativo, existe también el ser absoluto; porque lo relativo no halla término sino en lo absoluto; mas el ser absoluto que de ninguno depende no puede ser otro que el ser que nada recibe de fuera; y éste es el ser primero, pues todo otro ser incluye alguna dependencia; luego necesariamente de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

15. Además, si existe el ser disminuido o *secundum quid,* existe también el ser que lo es simplemente o bajo todo respecto; puesto que el ser que lo es *secundum quid* no puede existir ni entenderse si no es entendido mediante el ser que lo es simplemente, ni el ser disminuido sino mediante el ser perfecto, como la privación no es entendida sino por el hábito. Por consiguiente, si todo ser creado es ser parcial, y sólo el ser increado es ser simple y perfecto, de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

2.784 16. Además, si existe el ser que lo es para otro, existe también el ser que lo es para sí mismo: de otra suerte nada sería bueno; mas el ser para sí no es otro que aquel en cuya comparación nada hay mejor, o sea el mismo Dios; luego, estando hacia él ordenada la totalidad de los demás seres, esta totalidad conduce a Dios no tan sólo según el ser, sino también según el conocer.

17. Además, si existe el ser que lo es por participación, existe también el ser que lo es por esencia, porque la participación no se predica sino con relación a una propiedad esencialmente poseída por alguno. Ahora bien, cualquier ser diverso del ser primero, que es Dios, tiene el ser por participación, y solamente aquél lo tiene por esencia; luego, etc.

18. Además, si existe el ser potencial, existe también el ser actual, puesto que nunca la potencia se reduce al acto sino por un ser ya en acto, ni aun sería potencia si no incluyese la capacidad de ser reducida al acto; si, pues, el ser que es acto puro y nada encierra en sí de posibilidad, no es otro que Dios, necesariamente todo ser diverso del ser primero conduce a afirmar que Dios existe.

19. Además, si existe el ser compuesto, existe también el ser simple, porque el ser compuesto no posee el ser por sí; luego es necesario que traiga su origen del simple; mas el ser simplicísimo, que excluye toda composición, no es otro que el ser primero; luego todo otro ser conduce a Dios.

20. Además, si existe el ser mutable, existe también el ser inmutable, porque, según el Filósofo demuestra, el movimiento tiene su origen y su término en el ser estable; si, pues, el ser totalmente inmutable no es otro que el ser primero, o Dios, y todos los seres creados, por el hecho de serlo, son mutables, síguese necesariamente que de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe,

Por consiguiente, de estas diez suposiciones necesarias y evidentes se deduce que todas las diferencias o partes del ser infieren y proclaman que Dios existe. Si, pues, toda verdad tal es una verdad indudable, síguese necesariamente que es una verdad indudable el que Dios existe.

2784 Aristóteles, II *Phys.* c.6; VIII *Phys.* c.5; IX *Met.* c.8; E. Rivera de Ventosa, *Supuestos filosófico-religiosos de las pruebas de la existencia de Dios,* en *San Buenaventura* III p.224.

2.785 Lo mismo se demuestra por la tercera vía de esta manera. Toda verdad tan cierta que su opuesto no puede pensarse, es una verdad indudable; ahora bien, tal es la verdad de la existencia de Dios; luego, etc. La primera proposición es por sí misma evidente y la segunda se demuestra de muchas maneras.

21. San Anselmo, en el capítulo 4 del *Proslogion:* «Señor bueno, gracias a ti, porque aquello que primeramente creí por donación tuya, ahora de tal suerte lo entiendo por tu ilustración, que aun cuando no quisiera creer que tú existes, no podría dejar de entenderlo».

22. Además, lo mismo prueba San Anselmo así: Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor; mas lo que de tal modo es, que no es posible pensar que no exista, es más verdadero que aquello de lo que puede pensarse que no exista; luego, si Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor, no es posible pensar que Dios no exista.

23. Además, el ser en cuya comparación nada puede pensarse mayor, es de tal naturaleza, que no puede ser pensado sino existiendo en la realidad; porque, si existe ese solamente en el pensamiento, no sería el ser mayor que pudiera pensarse; luego, si un tal ser se piensa que existe, necesariamente existe en realidad, porque no es posible pensar que no exista.

24. Además, San Anselmo: «Tú solo eres aquello cuyo ser es mejor que no ser»; mas la verdad indudable es mejor que la verdad dudable; luego a Dios ha de atribuirse la existencia indudable y no la dudable.

2.786 25. Además, San Agustín dice en los *Soliloquios* que ninguna verdad puede ser contemplada sino por medio de la verdad primera; mas la verdad, por medio de la cual toda otra verdad es contemplada, es la verdad en grado máximo cierta; luego que existe Dios no sólo es una verdad cierta, sino que ninguna otra puede pensarse más cierta; luego es una verdad de tal naturaleza, que no es posible pensar que no sea.

2785-2786 Gilson, o.c., p.133-135.
2785 San Anselmo, *Proslogio* c.5.11.
2786 Aristóteles, I *Poster.* c.2; I *Phys.*, text.2ss; San Agustín, *Soliloquios* c.8 n.15; c.15 n.27ss; II c.2 n.2; c.15 n.28.

26. Además, prueba lo mismo de esta manera: lo que se puede pensar, se puede enunciar; y en manera alguna puede enunciarse que no existe Dios sin enunciar simultáneamente que Dios existe. Lo cual se evidencia así: si no existe verdad alguna, es verdad que no existe verdad alguna; y si esto es verdad, existe alguna verdad; y si existe alguna verdad, existe la verdad primera; luego, si no es posible enunciar que Dios no existe, tampoco es posible pensarlo.

27. Además, cuanto una verdad es anterior y más universal, tanto es más evidente; ahora bien, la verdad que expresa que el ser primero existe es la primera de todas las verdades, no sólo en la realidad, sino también en el conocimiento; luego necesariamente es certísima y evidentísima. Mas la verdad de los axiomas o primeros conceptos del entendimiento es tan evidente a causa de su prioridad, que no es posible pensar que no sean; luego ningún entendimiento puede pensar que no exista la verdad primera ni siquiera ponerla en duda.

28. Además, «ninguna proposición es más verdadera que aquella en la que una cosa se predica de sí misma»; ahora bien, cuando digo que Dios existe, la existencia que de Dios se predica es idéntica a Dios, porque Dios es su propia existencia; luego ninguna proposición es más verdadera y evidente que aquella en la que se dice que Dios existe; luego ninguno puede pensar que sea falsa ni ponerla en duda.

29. Además, ninguno puede ignorar que esta proposición es verdadera: lo óptimo es óptimo; ni pensar que es falsa; ahora bien, lo óptimo es el ser perfectísimo, y todo ser perfectísimo es, por lo mismo, actual; luego, si lo óptimo es óptimo, lo óptimo existe. Igualmente puede argüirse: si Dios es Dios, Dios existe; ahora bien, el antecedente es tan verdadero que no puede pensarse su contrario; luego que Dios existe es una verdad indudable.

2.787 CONCLUSIÓN: No es posible dudar de que Dios existe, si se entiende por dudable una verdad a la que falta la razón de la evidencia, ya en sí misma, ya en relación a un término medio probativo, ya en relación a un entendimiento aprehensivo. Puede, con todo, dudarse por parte del cognoscente, es a saber, por deficiencia en los actos de aprehender, juzgar o concluir.

2.788 RESPUESTA: Para inteligencia de lo dicho ha de notarse que indudable se dice por privación de lo dudable; y lo dudable se dice de dos maneras: o por discurso de la razón o por defecto. Según el primer modo, se dice algo por parte de lo cognoscible y del cognoscente; según el segundo modo, tan sólo por parte del cognoscente. En el primer sentido dícese dudable alguna verdad porque le falta la razón de la evidencia, ya en sí, ya en comparación al término medio probativo, ya en comparación al entendimiento aprehensivo. Mas de ninguna de estas maneras falta la certeza a la verdad que enuncia que Dios existe.

En efecto, es cierta para el que la comprende, porque su conocimiento nace con la inteligencia racional, por cuanto lleva en sí razón de imagen, en cuya virtud tiene en sí misma inserto un natural apetito, conocimiento y memoria de aquel a cuya imagen ha sido hecha, hacia el que naturalmente tiende, para poder en él alcanzar la bienaventuranza.

Es todavía más cierta en comparación con la razón demostrativa. Pues todas las criaturas, consideradas ya en sus propiedades perfectivas, ya en las defectivas, con muy fuertes y elevadas voces proclaman que Dios existe, del cual necesitan a causa de su deficiencia y del cual reciben el complemento. De donde a proporción de su mayor o menor perfección, unas con grandes, otras con mayores y otras con máximas voces claman que Dios existe.

2.789 Es aún aquella verdad certísima en sí misma, porque es la verdad primera e inmediatísima, en la cual no sólo la noción del predicado va incluida en la del sujeto, mas también es enteramente el mismo el ser que se predica y el sujeto de quien se predica. De donde se sigue que así como la unión de términos que en sumo grado se diferencian repugna a nuestro entendimiento, porque ningún entendimiento puede pensar que una cosa pueda a la vez ser y no ser, así la separación de términos que son totalmente idénticos e indivisos repugna también totalmente al mismo, y por el hecho de ser imposible respecto de una misma cosa ser y no ser, del mismo modo a la vez ser en grado sumo y no ser en modo alguno,

2788 *Obras de San Buenaventura,* ed. cit. V: *Lexicon:* «Imagen»; GILSON, o.c., p.359.

es evidentísimamente falso; así que el primero y sumo de los seres sea, es evidentísimamente verdadero. Por tanto, si se toma indubitable en el sentido de que aleja toda duda nacida de discurso racional, la existencia de Dios es una verdad indudable, porque, bien entre el entendimiento dentro de sí, bien salga fuera fuera de sí, bien contemple sobre sí, si racionalmente discurre, certitudinalmente y sin duda alguna conoce que Dios existe.

2.790 Mas, si se toma indudable en la segunda acepción, en cuanto aleja la duda que nace por deficiencia de la razón, así puede concederse que por defecto humano es posible que ponga alguno en duda la existencia de Dios, a causa de las tres deficiencias del entendimiento que conoce, deficiencias que atañen, ya al acto de la aprehensión, ya al acto de la comparación, ya al acto de la resolución. En el acto de la aprehensión puede surgir la duda cuando no se toma en sentido recto y pleno el significado del nombre de Dios, sino sólo en algunos de sus elementos; como los gentiles pensaban que era Dios todo cuanto era superior al hombre y podía prever algún suceso futuro; por lo que juzgaban que los ídolos eran dioses, y como a tales los adoraban, porque daban algunas respuestas acertadas sobre el futuro. En el acto de la comparación puede introducirse la duda cuando la comparación es parcial: así, cuando ve el necio que la justicia no deja caer su peso sobre el impío, infiere de esto que no hay régimen en el mundo, y por ello, que no hay en él un rector primero y sumo, que es Dios excelso y glorioso. Igualmente, por algún defecto en el acto de la resolución, sobreviene la duda cuando el entendimiento carnal no acierta a resolver sino hasta las cosas evidentes a los sentidos, como son las corporales; por cuya razón pensaron algunos que este sol visible, príncipe entre las cosas corporales, es Dios, porque no supieron llevar la resolución hasta la sustancia incorpórea y hasta los principios primeros de la realidad. Y de esta suerte, sobre la proposición *Dios existe* puede recaer la duda

2790-2791 L. IAMMARRONE, *Il valore dell'argumento ontologico nella metafisica bonaventuriana:* Div. Thom. (Pi.) 78 (1975) 3-40; J. P. DOYLE, *Saint Bonaventure and the ontological argument:* Modern Schoolman 52 (1974-1975) 27-48; E. RIVERA DE VENTOSA, *Supuestos filosófico-religiosos de las pruebas de la existencia de Dios*, en *San Buenaventura*... II p.229-258; III p.201-225.
2790 *Obras de San Buenaventura*, ed. cit. V: *Lexicon:* «Reducción»; «Resolución»

por defecto del entendimiento al aprehender, o al comparar, o al resolver; en este sentido puede pensar algún entendimiento que Dios no existe, porque no toma suficiente e íntegramente el significado de este nombre de *Dios*. Mas aquel entendimiento que concibe en su plenitud el significado del nombre de *Dios*, pensando que Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mejor, no tan sólo no duda, mas en manera alguna puede pensar que Dios no exista. Han de concederse, pues, por consiguiente, los argumentos que prueban esta conclusión.

2.791 6. A lo que se objeta contra el argumento de San Anselmo, sobre la isla en cuya comparación ninguna mejor o mayor puede pensarse, hay que decir que no hay semejanza; porque al decir «ser en cuya comparación nada mayor puede pensarse», ninguna repugnancia se da aquí entre el sujeto y el predicado; pudiendo, por consiguiente, pensarse racionalmente. Mas al decir «isla en cuya comparación ninguna otra mejor puede pensarse», hay repugnancia entre el sujeto y el predicado. La isla indica un ser defectivo y el predicado es propio del ser perfectísimo; por consiguiente, hay oposición *in adiecto;* irracionalmente se piensa, y el entendimiento se contradice a sí mismo al pensarlo; no es, por tanto, de admirar si no es posible inferir que lo que se piensa exista exteriormente en la realidad. Mas ocurre lo contrario en el ser o en Dios, a quien tal atribución no repugna.

CUESTIÓN III

Si pueden coexistir la trinidad y la suma simplicidad

Artículo 1

Si el ser divino es simplicísimo

CONCLUSIÓN

El ser divino es simplicísimo

2.792 RESPUESTA: Hase de decir que el ser divino es simplicísimo. Para evidencia de lo cual conviene atender a dos

2791 SAN ANSELMO, *Apología contra Gaunilo* c.III (*Obras completas* [BAC] I p.423); SAN BUENAVENTURA, *In I Sent.* d.8 p.1 a.1 q.2. Scholion.

cosas, a saber, a la perfección de las propiedades divinas y a los modos de nuestro conocimiento.

Si consideramos los modos de las propiedades divinas, el ser divino, por ser el primero, es simplicísimo. Pues por ser primero, todos los demás seres proceden de él, y porque proceden de él, a él vuelven y se reducen, como a su fin último; de ahí le viene el ser *alfa y omega, primero y último, principio y fin*. Ahora bien, porque estas propiedades, cuya distinción entre sí parece máxima, concurren en quien es bajo todo respecto uno, necesariamente el mismo ser divino es perfectísimo, a semejanza de un círculo inteligible, y necesariamente su ser es también simplicísimo.

2.793 Tres son las causas por las que un ser se distancia de la simplicidad suma: o porque es compuesto de otros, o porque es componente de otro, o porque es aptitudinalmente capaz de entrar en composición. El ser divino, porque es el primero, no es compuesto de otros, pues nada tiene anterior a sí; porque es perfectísimo, no es componente de otros, pues lo que es perfecto no entra en la constitución de un tercero; y porque es último, todo el resto se ordena hacia él, como hacia su término quietativo; de esta suerte es absolutísimo, y por eso no sólo excluye de sí toda composición actual, mas también la potencial; y el ser simplicísimo conviene a Dios verdadera y propiamente, pues no es posible hallar en otro alguno estas tres propiedades. Compétele también de un modo perfecto, por la misma triple propiedad. En efecto, porque es perfectísimo, tiene en sí las propiedades todas de la perfección; porque es último y óptimo, por quien todas las cosas existen, tiene estas propiedades en grado sumo; porque es primero, en quien no hay diversidad alguna, necesariamente todas ellas son en él una misma cosa y, por lo mismo, simplicísima, que excluye toda composición e incluye toda perfección. Residen, pues, en Dios todas las condiciones de la perfección, a saber, la potencia, la sabiduría, la voluntad, la bondad, verdad y unidad, existir, vivir y entender, y las demás semejantes, perfectamente y en grado sumo, en su razón propia y perfecta; mas son en él una misma cosa, hasta el punto de no introducir en él composición alguna ni disminuir en un punto su simplicidad. Esta verdad no puede verla con claridad sino quien comprende igualmente en el ser divino la simplicidad suma, unida a la suma inmensidad; lo cual cómo haya de entenderse, podrá indagarse en lo que sigue, mas por ahora debe suponerse como cierto e indudable, para entender rectamente la simplicidad divina, según la exigencia de las divinas propiedades.

2.794 Conviene también tener presentes los diversos modos de nuestro conocimiento. En efecto, como necesariamente concurren tres cosas en el conocimiento, a saber, el sujeto que conoce, el objeto conocido y el medio o razón de conocer, una modalidad puede atribuirse de tres maneras a nuestro entendimiento: o de suerte que ponga aquella modalidad en el objeto, y entonces es verdadero, si se encuentra realmente en él, como sucede cuando se conoce espiritualmente lo que es espiritual; o de suerte que ponga aquella modalidad en sí mismo, como al conocer abstracta o separadamente lo que en realidad está unido: no se engaña, porque, según dice el Filósofo, «no hay engaño en quien abstrae»; o de suerte que la ponga en la razón, por cuyo medio conoce, como cuando conoce con frecuencia un objeto por muchas ideas. Ha de saberse, pues, que nuestro entendimiento resuelve totalmente el conocimiento de su objeto en el conocimiento de aquello por lo que es y de aquello que es; y cuando conoce un objeto compuesto, esta resolución la pone en sí mismo y en el objeto; mas cuando conoce algún objeto enteramente simple, entonces la pone no en el objeto, sino en sí mismo, porque de otra manera no le es posible conocer. De donde se sigue que nuestro entendimiento, cuando conoce a Dios, conoce que en El se incluye toda simplicidad y se excluye toda composición, toda concreción; sin embargo, lo conoce según la modalidad por la cual es y según la cual es; mas no es falso este conocimiento, porque esta modalidad no la pone en el objeto; ni es tampoco vano, porque en realidad algo responde por parte de Dios, aunque no sea en El diverso. Hay, en efecto, verdaderamente en Dios esencia y supuesto, mas son una misma cosa; hay verdaderamente voluntad y poder, las que no constituyen pluralidad de entidades, aunque se conocen por pluralidad de ideas.

2794 Aristoteles, II *Phys.* c.2.

2.795 Y así es «que es más verdadero que entendido, y con más verdad se entiende que se expresa», como dice San Agustín. Por lo cual todo entendimiento desfallece al conocer el ser divino, y, sin embargo, el entendimiento del fiel no conoce acerca de él sino una sola cosa, cuando conoce lo uno multiformemente, lo abstracto concretamente, lo simple complejamente, lo inmenso limitadamente, lo eterno temporalmente; porque, como queda dicho, estas modalidades no las atribuye al objeto cognoscible, sino a sí mismo, en cuanto cognoscente, o a la razón o medio de que se sirve para conocer. Afirma, pues, el entendimiento con verdad, por la luz propia de la razón, que el ser divino es totalmente simple. Han de concederse, pues, los argumentos que demuestran esta verdad.

[Solución de las objeciones]

2.796 1. A lo que en primer lugar se objeta en favor de la tesis contraria, que el ser divino difiere sumamente del ser creado, hase de decir que es verdad; mas lo que de esta verdad se infiere: luego difiere por mayor número de diferencias, puede responderse que no se sigue, porque los primeros géneros difieren en grado sumo, y, sin embargo, difieren por sí mismos. También las diferencias que inmediatamente dividen un mismo género difieren por sí mismas, y, sin embargo, en grado máximo difieren entre sí. Y si objetas que cuanto algunas cosas en mayor número de notas convienen, tanto son más semejantes: luego cuanto en mayor número difieren tanto son más diferentes; puede decirse que el ser divino difiere por muchas diferencias del ser creado, diferencias que ponen pluralidad y diferencia real por parte de la criatura, mas no por parte de Dios, porque lo que se encuentra en la criatura según multiformidad y diferencia real, mucho más perfectamente se encuentra en Dios por simplicísima identidad, como es patente por lo que ya se ha dicho y se dirá más abajo.

2.797 2. A lo que se objeta que más simple es el ser totalmente abstracto del supuesto que el ser concreto, hase de decir que el supuesto puede ser doble: uno que se añade a la naturaleza y otro que no se añade. Del primer supuesto, que añade algo sobre la naturaleza, contrayéndola y distinguiéndola, dice verdad; mas de este modo no afirmamos que haya supuesto en Dios, porque no hay en El distinción por adición alguna hecha sobre la naturaleza, sino por origen de una persona de otra; por donde no hay en Dios concreción según real inherencia, sino tan sólo según nuestro modo de entender. Y si objetas que a este modo de entender o corresponde alguna cosa en la realidad, o nada le corresponde, es claro que algo le corresponde. Pues hay realmente en Dios verdadera naturaleza y verdadero supuesto, o sea, la deidad y el que posee la deidad; de donde se sigue que, aunque el entendimiento entienda esta verdad como si entre ellos hubiera alguna diferencia, no se engaña, porque esta diferencia la atribuye o a sí mismo o a la razón de que se sirve para entender, mas no a la cosa entendida; o si la atribuye a la cosa, pone una diferencia real entre el supuesto y la naturaleza, la que es tal, que no lleva consigo composición alguna, como mejor se hará patente en la cuestión siguiente.

2795 San Agustín, *De Trinitate* VIII c.4 n.7.

2.798 11. A lo que se objeta que el ser que es totalmente simple no puede ser participado en proporción mayor o menor, hase de decir que en dos sentidos se dice que una cosa es participada, a saber: por participación formal, como el género es participado por las especies, o por influencia, como es participada la causa por sus efectos. En el primer sentido es verdadera la proposición; mas no es en este sentido en el que se dice que el ser divino es participado en mayor o menor proporción, sino tan sólo en el segundo sentido, el cual no introduce diversidad en lo participado, sino en lo que sirve de medio a la participación, es decir, en algo creado.

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA CIENCIA DE CRISTO

CUESTIÓN II

Se pregunta si Dios conoce las cosas por sus semejanzas o por sus esencias

CONCLUSIÓN: Dios conoce las cosas por las razones eternas, que son sus semejanzas ejemplares, y perfectísimamente representativas y expresivas, que esencialmente son una misma cosa con Dios

2.799 RESPUESTA: Se ha de decir que, según San Dionisio y San Agustín en muchos lugares, Dios conoce las cosas por las razones eternas. Dice San Dionisio en el libro *De divinis nominibus,* capítulo 5: «Decimos que ideas ejemplares son las razones consistentes y singularmente preexistentes de las cosas que existen en Dios, razones a las que la teología da el nombre de predefiniciones y el de santas disposiciones divinas determinativas y efectivas de lo que existe, según las cuales el ser sobresustancial predefinió y produjo todas las cosas». Por su parte, San Agustín, en el libro I *Confessionum,* hacia el principio, hablando con Dios dice: «Sois Dios y Señor de todo lo que habéis creado; y en Vos se hallan estables las causas de todas las cosas inestables, y permanecen sin mudanza los orígenes de todas las cosas que se mudan, y viven las ideas eternas de todas las creaturas irracionales y temporales»; y en el libro XI *De civitate Dei,* capítulo 10, dice el mismo: «No son muchas, sino una la Sabiduría, donde residen cosas infinitas y tesoros, finitos para él, de las cosas inteligibles, en las cuales existen todas las razones invisibles e inmutables de las cosas, aun de las visibles y mudables, las cuales fueron hechas y creadas por la misma Sabiduría. Porque Dios no ejecutó operación alguna ignorando lo que debía hacer».

2.800 Estas razones eternas no son las verdaderas esencias quiditativas de las cosas, pues no son distintas del Creador,

2799-2812 GUY BOUGEROL, o.c., p.163-167.
2799-2802 GILSON, o.c., p.146-164.
1799 *Obras de San Buenaventura* (BAC) II: *Lexicon:* «Razones eternas».
2800 *Obras de San Buenaventura* II: *Lexicon:* «Ideas ejemplares»

mientras la creatura y el Creador difieren esencialmente; por lo tanto, es necesario que sean formas ejemplares de las cosas y, consiguientemente, semejanzas representativas de las mismas; son, pues, razones de conocer, porque el conocimiento como tal importa semejanza y expresión entre el que conoce y lo conocido. En consecuencia, debe afirmarse, de conformidad con las enseñanzas de los santos y los dictados de la razón, que Dios conoce las cosas por sus semejanzas.

2.801 Para mejor inteligencia de la cuestión y de las objeciones ha de notarse que semejanza se predica de algo en dos sentidos: el primero importa la conveniencia de dos cosas en una tercera, y en este sentido se define la semejanza: la cualidad idéntica de cosas diferentes. En el segundo sentido se dice semejanza por serlo una cosa de otra; y aun ésta puede serlo de dos modos: hay una semejanza imitativa, y según ella la creatura es semejanza del Creador; otra semejanza es ejemplar, y de esta suerte la idea ejemplar en el Creador es semejanza de la creatura. De entrambos modos, dicha semejanza, imitativa y ejemplar, es exprimente y expresiva, y esta semejanza es necesaria para el conocimiento de las cosas. Ahora bien, hay un conocimiento que causa las cosas, y otro que es causado por ellas. El conocimiento causado por las cosas requiere la semejanza imitativa, semejanza que es recibida del exterior, por lo cual lleva siempre consigo alguna composición y adición sobre el entendimiento que conoce, siendo, por lo mismo, índice de imperfección. Mas el conocimiento que causa las cosas no requiere sino la semejanza ejemplar, la que no tiene su origen fuera del sujeto cognoscente ni comporta composición alguna, ni indica imperfección, sino, por el contrario, omnímoda y total perfección. El entendimiento divino es suma luz, verdad plena y acto puro, y como la virtud divina, cuando causa, es suficiente para producir por sí sola todas las cosas, así la luz y verdad divina lo es para expresarlas todas: y siendo el expresar un acto intrínseco, es también eterno; y por ser la expresión una especie de asimilación, el entendimiento divino, que expresa en su suma verdad eternamente todas las cosas, tiene en sí eternamente las

2801-2802 SAN BUENAVENTURA, *In I Sent.* d.35 q.1 a.1c ad 2; *Collationes in Hexaemeron* 12.

semejanzas de todas, las cuales, lejos de ser diferentes, son esencialmente idénticas a El.

2.802 Además, puesto que Dios expresa por ser suma luz y acto puro, su expresión es lucidísima, perfectísima, llegando hasta la igualdad conforme a la exigencia total de la expresión; de donde se sigue que conoce todas las cosas con la máxima perfección, distinción e intensidad.—Después de lo dicho es fácil responder a las objeciones.

2.803 9. A lo que se objeta que la verdad es razón de conocer, etc., hase de decir que la verdad puede tomarse en dos acepciones: una según la cual la verdad se identifica con la entidad de la cosa, como dice San Agustín en los *Soliloquios:* «la verdad es lo que es». Otra, según la cual la verdad es luz expresiva en el conocimiento intelectual, como dice San Anselmo en el *Dialog. de veritate:* «verdad es la rectitud perceptible por sola la mente». En la primera acepción, la verdad es razón remota de conocer; en la segunda es razón próxima e inmediata. Cuando, pues, se dice que la verdad mejor se salva en la entidad de la cosa que en su semejanza, se toma la verdad en la primera acepción, no en la segunda. Mas la verdad, como razón de conocer próxima e inmediata, mejor se salva en la semejanza que reside en el entendimiento, y en grado máximo y primario en la semejanza que es ejemplar de las cosas, pues la semejanza ejemplar más perfectamente expresa la cosa que la misma cosa causada se expresa a sí misma. Por esta razón Dios conoce las cosas en estas semejanzas más perfectamente que las conocería en sus propias esencias; y los ángeles más perfectamente conocen en el Verbo que en la propia realidad. Por eso dice San Agustín frecuentemente que el conocimiento en el Verbo se asemeja a la luz del día, y el conocimiento en la realidad propia, a la de la tarde, pues toda creatura es tiniebla comparada con la luz divina.

2803 *Obras de San Buenaventura* II: *Lexicon:* «Verdad»; E. Cousins, *Truth in St. Bonaventure* en *Truth and the historicity of man:* Proceed. of the Amer. Cathol. phil. Assoc. XLIII p.204-210.

Cuestión IV

Se pregunta si todo lo que por nosotros es conocido con certeza es conocido en las mismas razones eternas

[Conclusión]: Para el conocimiento de certeza del entendimiento, incluido el del viador, se requiere que en alguna manera se aproxime o llegue a tocar la razón eterna como razón reguladora y motiva, y esto no en cuanto sola y en su claridad, sino juntamente con la razón propia creada, y esto como en un espejo y enigma

2.804 Respuesta: Para la inteligencia de lo dicho ha de advertirse que cuando se afirma que todo lo que es conocido con certeza, es conocido en la luz de las razones eternas, puede entenderse de tres maneras: la primera, que al conocimiento cierto concurre la evidencia de la luz eterna como única y total razón de conocer. Esta interpretación no es recta, pues según ella no habría otro conocimiento de las cosas sino en el Verbo; en cuyo caso el conocimiento del viador no se distinguiría del conocimiento del bienaventurado; el conocimiento en el Verbo, del conocimiento en la realidad propia; el conocimiento de la ciencia, del de la sabiduría; el natural, del gratuito, ni el racional del revelado, todo lo cual, siendo falso, en manera alguna puede ser sostenido. Llevados de esta opinión, algunos defendieron que nada es conocido con certeza sino en el mundo arquetípico e inteligible, como los primeros académicos, de donde nació el error, según dice San Agustín (*Contra Académicos,* libro II), que en realidad nada se conoce, como sostuvieron los académicos nuevos, ya que aquel mundo inteligible permanece siempre oculto a las inteligencias humanas. Por lo cual, pretendiendo sostener la primera opinión, vinieron a caer en manifiesto error, porque el error que en los principios es pequeño, es grande en las conclusiones.

2804 *Obras de San Buenaventura* II: *Lexicon:* «Cierto»; Gilson, o.c., p.373-376.385; A. Luyck, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* p 72 81; B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura* p.11.

2.805 La segunda manera de entender es que la razón eterna interviene necesariamente en el conocimiento cierto, mas sólo con su influencia, de suerte que el cognoscente al conocer no alcanza la razón eterna misma, sino solamente su influencia. Esta interpretación es insuficiente según San Agustín, quien con expresas palabras y razones demuestra que la inteligencia en el conocimiento cierto es regulada por las reglas inmutables y eternas, las cuales obran no por medio de un hábito impreso en la mente, sino por sí mismas en cuanto están sobre ella en la verdad eterna. Por consiguiente, decir que nuestra mente al conocer no alcanza más allá de la influencia de la luz increada es decir que se engañó San Agustín, pues no es fácil interpretar sus palabras en este sentido; y es absurdo decir semejante cosa de tan gran Padre y Doctor, el más auténtico de todos los expositores de la Sagrada Escritura.

2.806 Además, la influencia de la luz eterna o es la general, por la que Dios influye en todas las creaturas, o la especial, como influye por la gracia. Si es la influencia general, luego Dios no debería llamarse con más propiedad dador de la sabiduría que fecundador de la tierra, ni se diría que más propiamente procede de él la ciencia que el dinero; si la especial, cual es la de la gracia, seguiríase que todo conocimiento es infuso y ninguno adquirido o innato, todo lo cual es absurdo.

2.807 Hay, por lo tanto, una tercera manera de entender, que ocupa el término medio entre las dos dichas, a saber, que para el conocimiento cierto necesariamente se requiere la razón eterna como regulante y motiva, mas no sola y en su claridad total, sino juntamente con la razón creada y cointuida parcialmente por nosotros según las condiciones del estado de vía.

2.808 Esto es lo que San Agustín insinúa en el libro XIV

2805-2812 Mateos de Zamayón, O.F.M., *Teoría del conocimiento según San Buenaventura. La iluminación*, en *Obras de San Buenaventura* III p.407-430; J. Brady, *St. Bonaventure's doctrine of illumination: reaction medieval and modern:* Sotw. Journ. Phil. 5 (1974) 23-37.
2805 *Obras de San Buenaventura* II: *Lexicon:* «Cierto»; Gilson, o.c., p.376.
2806 *Obras de San Buenaventura* II: *Lexicon:* «Influencia».
2807 *Obras de San Buenaventura* II: *Lexicon:* «Regulante»; «Motriz».
2808 Gilson, o.c. p.172.

De Trinitate, capítulo 15: «Es advertido el impío que se convierta a Dios, como a la luz aquella por la que aun cuando se desviaba de ella, era en cierto modo alcanzado. De ahí, en efecto, que aun los impíos no sólo piensan en la eternidad, mas también muchas cosas reprenden y alaban con justicia en las costumbres de los hombres». Donde añade que esto lo hacen mediante las reglas que «están escritas en el libro de la luz, que es la verdad». Que nuestra mente alcance de algún modo en el conocimiento cierto aquellas reglas y razones inmutables, lo exige necesariamente tanto la excelencia del acto de conocer como la dignidad del sujeto que conoce.

2.809 En primer lugar, la excelencia del conocimiento, porque no puede existir conocimiento cierto si no lleva consigo inmutabilidad por parte del objeto conocido e infalibilidad por parte del sujeto cognoscente; mas la verdad creada no es simple, sino supositivamente inmutable; igualmente tampoco la luz de la creatura es infalible por su propia virtud, porque tanto la una como la otra son creadas y han pasado del no ser al ser. Por consiguiente, si para la plenitud del conocimiento se ha de recurrir a la verdad del todo inmutable y estable y a la luz del todo infalible, es necesario que en tal conocimiento se recurra al arte supremo como a la luz y a la verdad, luz que otorga infalibilidad al que conoce, verdad que confiere inmutabilidad a lo conocido.

2.810 Por lo cual, siendo triple el ser que tienen las cosas —a saber, en la mente humana, en su propia entidad y en el arte eterno—, no basta al alma para el conocimiento cierto la verdad de las cosas según el ser que tienen en sí mismas ni en su entidad propia, porque entrambos son mudables, si de algún modo no los alcanza en el ser que tienen en el arte eterno.

2.811 Lo mismo exige la dignidad del que conoce. Teniendo el espíritu racional una porción superior de la razón y otra inferior, así como no basta para la plenitud del juicio deliberativo práctico la porción inferior sin la superior, tampoco para la plenitud del juicio de la razón especulativa. Esta

2809 *Obras de San Buenaventura* II: *Lexicon:* «Arte».
2811 Gilson, o.c., p.384.

porción superior es aquella en la que reside la imagen de Dios, la cual no sólo se adhiere a las reglas eternas, mas también por ellas juzga y define cuanto con certeza define; esto le compete por su dignidad de imagen de Dios.

2.812 La creatura dice referencia a Dios como vestigio, imagen y semejanza. En cuanto vestigio, la creatura se relaciona con Dios como con su principio; en cuanto imagen, como con su objeto; en cuanto semejanza, como con don infuso. Por lo tanto, toda creatura que procede de Dios es vestigio; es imagen la que conoce a Dios, y semejanza tan sólo aquella en la que mora Dios. Según este triple grado de referencia, es también triple el grado de la divina cooperación.

BREVILOQUIO

SEGUNDA PARTE

De la creación

Capítulo I

De la producción del mundo en su conjunto

2.813 1. Supuesto lo dicho hasta aquí sumariamente de la Trinidad de Dios, digamos algunas cosas de la creación. Acerca de la cual se ha de admitir, en resumen, que toda la máquina del mundo fue sacada al ser en el tiempo y de la nada por un primer Principio solo y sumo, cuya potencia, aun siendo inmensa, dispuso *todas las cosas con cierto peso, número y medida.*

2. Estas palabras se han de entender en general de la producción de todas las cosas, pues por ellas se colige la verdad y se rechaza el error. En efecto: al decir en el tiempo, se

2812 *Obras de San Buenaventura* II: *Lexicon:* «Vestigio»; «Imagen»; «Semejanza».

2813-2817 Amorós, Introducción a: *Breviloquio,* en *Obras de San Buenaventura* (BAC) I p.157-165; Guy Bougerol, o.c., p.158-163.

2813-2815 San Buenaventura, *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.3 n.3ss; Gilson, *La filosofía de San Buenaventura* p.182; K. P. Kleane, *Why creation? Bonaventure and Thomas Aquinas on creative Good:* Downs. Rev. 93 (1975) 100-121.

excluye el error de los que ponen el mundo eterno. Al decir de la nada, se excluye el error de los que afirman que es eterno su principio material. Al decir por un principio, se desecha el error de los maniqueos, que sostienen la pluralidad de principios. Al decir solo y sumo, se excluye el error de los que creen que Dios produjo las criaturas inferiores por ministerio de las inteligencias separadas. Por último, al añadir con cierto peso, número y medida, se declara que las criaturas son efecto de la Trinidad creadora por triple género de causalidad, a saber: *causalidad eficiente,* de la cual se deriva en las criaturas la unidad, el modo y la medida; *causalidad ejemplar,* de la cual reciben las criaturas la verdad, la especie o forma y el número, y *causalidad final,* de la cual tienen las criaturas la bondad, el orden y el peso. Estas propiedades se encuentran como vestigio del Creador en todas las criaturas, sean corporales, espirituales o compuestas de ambas sustancias.

2.814 3. Lo dicho puede entenderse con el siguiente razonamiento. Para que haya orden perfecto y término o fin en las cosas, es necesario que todas ellas se reduzcan a un principio, el cual sea el primero para constituir el término y fin de todas; y perfectísimo para darles a todas el complemento. Ahora bien: como el primer Principio, en quien está el término o fin, no puede ser sino uno solo, si produce el mundo, como quiera que no puede producirlo de sí mismo, necesariamente lo debe producir de la nada. Y como la producción de la nada supone *el ser* después del *no ser* por parte del producido e inmensidad de fuerza productora por parte del principio, siendo esto propio de sólo Dios, es necesario que el mundo sea producido en el tiempo por la misma virtud infinita, obrando por sí misma e inmediatamente.

2.815 4. Además, porque el principio perfectísimo, del cual dimana la perfección de todo lo existente, debe obrar por sí y conforme a sí y en orden a sí—pues de ninguna cosa necesita para obrar, fuera de sí—debe tener necesariamente respecto de cualquier criatura relación de triple causa, es decir: eficiente, ejemplar y final; así como también es necesario que toda criatura tenga esta triple relación con la causa primera,

pues toda criatura se constituye en el ser por un eficiente, se conforma a un ejemplar y se ordena a un fin; y así viene a ser una, verdadera y buena; modificada, o que tiene modo; especiosa, o dotada de forma y ordenada; medida, distinta y pesada, pues el peso es una inclinación ordenadora. Hase dicho todo esto en general de toda criatura, sea corpórea o incorpórea, o compuesta de ambas sustancias, como la naturaleza humana.

Capítulo IV

De la naturaleza corpórea en cuanto al obrar y al influir

2.816 4. Y porque a ese principio tiende el alma por el libre albedrío, en cuanto la libertad de albedrío sobrepuja a toda energía corpórea; y así, todas las cosas están destinadas a servirle y nada tiene dominio sobre ella, ni el hado o la fuerza de la posición de los astros, sino sólo Dios.

2.817 5. En consecuencia, es verdad indubitable que somos fin de todas las cosas que existen; y todos los seres corpóreos fueron hechos para el servicio del hombre, a fin de que de todos ellos se encienda éste en el amor y la alabanza del Hacedor del universo, por cuya providencia se disponen todas las cosas. Así, pues, esta máquina sensible del mundo corpóreo es como una casa fabricada para el hombre por el supremo artífice hasta tanto que llegue *a la otra casa del cielo, no hecha por mano de hombre,* a fin de que así como el alma está al presente en la tierra por razón del cuerpo y del estado de mérito, así algún día el cuerpo se halle en el cielo por razón del alma y del estado de premio.

2816-2817 Aristoteles, II *Phys.* c.2; San Buenaventura. *In II Sent.* d.15 a.2 q.1; d.16 a.1 q.1; R. Lazzarini, *Funzione cosmica dell'antropocentrismo bonaventuriano:* Riv. rosm. 68 (1974) 265-282.

ITINERARIO DE LA MENTE A DIOS

Especulación del pobre en el desierto

Capítulo I

Grados de la subida a Dios y especulación de Dios por sus vestigios en el universo

2.818 1. *Feliz el hombre que en ti tiene su amparo; y que dispuso en su corazón, en este valle de lágrimas, los grados para subir hasta el lugar que dispuso el Señor* (Sal 83,6s). No siendo la felicidad otra cosa que la fruición del sumo bien, y estando el sumo bien sobre nosotros, nadie puede ser feliz si no sube sobre sí mismo, no con subida corporal, sino cordial. Pero levantarnos sobre nosotros no lo podemos sino por una fuerza superior que nos eleve. Porque por mucho que se dispongan los grados interiores, nada se hace si no acompaña el auxilio divino. Y en verdad, el auxilio divino acompaña a los que de corazón lo piden humilde y devotamente; y esto es suspirar a él en este valle de lágrimas, cosa que se consigue con la oración ferviente. Luego la oración es la madre y ori-

2818-2852 Amorós, Introducción a *Itinerario de la mente a Dios*, en *Obras de San Buenaventura* (BAC) I p.543-545; Guy Bougerol, o.c., p.175-178; Van Steenberghen, o.c., p.201-202; Gilson, o.c., p.361-420; A. Nemetz, *The Itinerarium mentis in Deum: the human condition*, en *S. Bonaventura* II p.345-349; M. Schmaus, *Neuplatonische Elemente in Trinitätsdenken des «Itinerarium mentis in Deum»*: ibíd., p.45-69; C. Bérubé, *De la philosophie à la sagesse dans l'itinêraire bonaventurien:* Coll. Francisc. 38 (1968) 257-307; J. Restrepo, *La presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Análisis del «Itinerarium mentis in Deum»:* Franciscanum 10 (1968) 172-193; 11 (1969) 3-18; V. C. Bighi, *Il valore filosofico-mistico dell «Itinerarium mentis in Deum»*: Incontri bonaventuriani 3 (1967) 15-36; T. de Andrés Hernansanz, *¿«Itinerarium mentis in Deum», o «Reductio artium ad Theologiam»? (En torno a dos interpretaciones de la filosofía de San Buenaventura):* Pens. 30 (1974) 307-318; Bettoni, *San Bonaventura. «Itinerarium mentis in Deum».* Introd. e note (Milano 1971); S. Martignoni, *Ascensus e reductio nell'«Itinerarium» di S. Bonaventura:* Ethica 9 (1970) 55-66; J. Hamesse, *Thesaurus Bonaventurianus, sous la direction de Ch. Wenin* I: *S. Bonaventure: «Itinerarium mentis in Deum». «De reductione artium ad theologiam».* Concordance-Indices (Louvain 1972); F. J. von Rintelen, *Un itinerario della mente umana:* Sophia 41 (1973) 60-66.

2818-2832 G. Menesson, *La connaissance de Dieu chez Saint Bonaventure:* Rev. de Phil. (1910) 113-125; Gilson, o.c., p.427-428.

2818 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Exceso»; «Sobreelevación»; San Buenaventura, *Breviloquio* V c.1 n.3ss (BAC, I); Gilson, o.c., p.418-420.

gen de la sobreelevación. Por eso Dionisio, en el libro *De mystica theologia,* queriendo instruirnos para los excesos mentales, pone ante todo por delante la oración. Oremos, pues, y digamos a Dios Nuestro Señor: *Condúceme, Señor, por tus sendas y yo entraré en tu verdad; alégrese mi corazón de modo que respete tu nombre.*

2.819 2. Orando, según esta oración, somos iluminados para conocer los grados de la divina subida. Porque, según el estado de nuestra naturaleza, como todo el conjunto de las criaturas sea escala para subir a Dios, y entre las criaturas unas sean vestigio, otras imagen, unas corporales, otras espirituales, unas temporales, otras eviternas, y, por lo mismo, unas que están fuera de nosotros y otras que se hallan dentro de nosotros, para llegar a considerar el primer Principio, que es espiritualísimo y eterno y superior a nosotros, es necesario pasar por el vestigio, que es corporal y temporal y exterior a nosotros—y esto es ser conducido por la senda de Dios—; es necesario entrar en nuestra alma, que es imagen eviterna de Dios, espiritual e interior a nosotros—y esto es entrar en la verdad de Dios—; es necesario, por fin, trascender al eterno, espiritualísimo y superior a nosotros, mirando al primer Principio, y esto es alegrarse en el conocimiento de Dios y en la reverencia de la majestad.

2.820 3. Esta subida, en efecto, es la caminata de tres jornadas en la soledad; ésta es la triple iluminación de un solo día; y ciertamente, la primera es como la tarde; la segunda, como la mañana, y la tercera, como el mediodía; ésta dice respecto a la triple existencia de las cosas, esto es, en la materia, en la inteligencia y en el arte eterna, según la cual se dijo: *Hágase, hizo y fue hecho* (Ex 3,18); ésta dice relación asimismo a las tres sustancias que hay en Cristo, escala nuestra, como son la corporal, la espiritual y la divina.

2819 San Buenaventura, *Breviloquio* II c.2; *Colaciones sobre el Hexaemeron,* col.3 n.3ss (BAC, III); *Lexicon:* «Vestigio»; «Imagen»; «Entrar»; «Trascender».

2820 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Iluminación»; Mateos de Zamayón, O. F. M., *Teoría del conocimiento según San Buenaventura. La iluminación,* en *Obras de San Buenaventura...* III p.407-430; I. Brady, *St. Bonaventure's doctrine of illumination: reaction medieval and modern:* Soutwest. Journ. Phil. 5 (1974) 23-37.

2.821 4. En conformidad con esta triple progresión, nuestra alma tiene tres aspectos principales. Uno es hacia las cosas corporales exteriores, razón por la que se llama animalidad o sensualidad; otro hacia las cosas interiores y hacia sí misma, por lo que se llama espíritu; y otro, en fin, hacia las cosas superiores a sí misma, y de ahí que se le llame mente. Con estos aspectos debemos disponernos para subir a Dios, a fin de amarle *con toda la mente, con todo el corazón y con toda el alma* (Gén 1,3), en lo cual consiste la perfecta observancia de la ley y, junto con esto, la sabiduría cristiana.

2.822 5. Y porque cada uno de dichos modos se duplica, según se considere a Dios como *alfa y omega,* o se vea a Dios en cada uno de ellos como *por espejo* o como *en espejo,* o por prestarse cada una de estas consideraciones tanto a unirse a otra conexa como a ser mirada en su puridad, de aquí es que sea necesario elevar a número de seis estos grados principales, a fin de que, así como Dios completó en seis días el universo y en el séptimo descansó, así también el mundo menor sea conducido ordenadísimamente al descanso de la contemplación por seis grados de iluminaciones sucesivas. Para significar lo cual, por seis gradas se subía al trono de Salomón, seis alas tenían los serafines que vio Isaías, después de seis días *llamó* Dios *a Moisés del medio de la nube oscura,* y Cristo, *después de seis días,* como se dice en San Mateo, *llevó a los discípulos al monte y se transfiguró ante ellos* (Mt 17,1).

2.823 6. Así que, en correspondencia con los seis grados de la subida a Dios, seis son los grados de las potencias del alma, por los cuales subimos de lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo, de lo temporal a lo eterno, a saber: el sentido y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia y el ápice de la mente o la centella de la sindéresis. Estos grados en nosotros los tenemos plantados por la naturaleza, deformados por la culpa, reformados por la gracia; y debemos purificarlos por la justicia, ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría.

2821 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Aspectos».

2822 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Espejo»; «Contemplación»; *Breviloquio* Prólogo §2; p.II c.2; *In I Sent.* d.3 p.1 q.3.

2823 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Potencias del alma»; «Mente»; «Sindéresis».

2.824 7. Porque el hombre, según la primera institución de la naturaleza, fue creado hábil para la quietud de la contemplación; y por eso *lo puso Dios en el paraíso de las delicias* (Gén 2,15). Pero, apartándose de la verdadera luz al bien conmutable, encorvóse él mismo por la propia culpa, y todo el género humano por el pecado original, pecado que inficionó la humana naturaleza de dos modos, a saber: inficionando la mente con la ignorancia y la carne con la concupiscencia; de suerte que el hombre, cegado y encorvado, yace en tinieblas y no ve la luz del cielo si no le socorre la gracia con la justicia contra la concupiscencia, y la ciencia con la sabiduría contra la ignorancia. Todo lo cual se consigue por Jesucristo, *quien ha sido constituido por Dios para nosotros por sabiduría y justicia, y santificación y redención* (1 Cor 1,30). Quien, siendo la virtud y sabiduría de Dios, y siendo asimismo el Verbo encarnado, *lleno de gracia y de verdad,* comunicó la gracia y la verdad: infundió, en efecto, la gracia de la caridad, la cual, por cuanto *es de corazón puro, de conciencia buena y de fe no fingida* (1 Tim 1,5), rectifica toda el alma, según sus tres aspectos sobredichos; y enseñó la ciencia de la verdad conforme a los tres modos de teología: «simbólica, propia y mística», para que por la simbólica usemos bien de las cosas sensibles; por la propia, de las cosas inteligibles, y por la mística seamos arrebatados a los excesos supermentales.

2.825 8. Quien quisiere, pues, subir a Dios, es necesario que, evitada la culpa que deforma la naturaleza, ejercite las sobredichas potencias naturales en la gracia que reforma, y esto por la oración; en la justicia que purifica, y esto por la vida santa; en la ciencia que ilumina, y esto por la meditación; en la sabiduría que perfecciona, y esto por la contemplación. Porque así como nadie llega a la sabiduría sino por la gracia, justicia y ciencia, así tampoco se llega a la contemplación sino por la meditación perspicaz, vida santa y oración devota. Y así como la gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad y de la perspicua ilustración de la razón, así también primero debemos orar, luego subir santamente y, por último, concentrar la atención en los espectáculos de la verdad, y concentrándola en ellos subir gradualmente hasta el excelso monte *donde se ve al Dios de los dioses en Sión.*

2824 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon*: «Encorvado»; «Infección»; GILSON, o.c., p.361-362 nt.47.

2.826 9. Y porque en la escala de Jacob antes es subir que bajar, coloquemos en lo más bajo el primer grado de la subida, poniendo todo este mundo, sensible para nosotros, como un espejo, por el que pasemos a Dios, artífice supremo, a fin de que seamos verdaderos hebreos que pasan de Egipto a la tierra tantas veces prometida, verdaderos cristianos que con Cristo pasan *de este mundo al Padre* y, además, verdaderos amadores de la sabiduría, que llama y dice: *Pasaos a mí todos los que me deseáis y saciaos de mis frutos. Porque de la grandeza y hermosura de las cosas creadas se puede a las claras venir en conocimiento del Creador* (Eclo 24,26).

2.827 10. Y en verdad reluce en las cosas creadas la suma potencia, la suma sabiduría y la suma benevolencia del Creador, conforme lo anuncia el sentido de la carne al sentido interior por tres modos. El sentido de la carne, en efecto, sirve al entendimiento que investiga racionalmente, o al que cree firmemente, o al que contempla intelectualmente. El entendimiento que contempla considera la existencia actual de las cosas; el que cree, el decurso habitual de las cosas, y el que razona, el valor de la excelencia potencial de las cosas.

2.828 11. En el primer modo, el aspecto del entendimiento que contempla, considerando las cosas en sí mismas, ve en ellas el peso, el número y la medida; el peso respecto al sitio a que se inclinan, el número por el que se distinguen y la medida por la que se limitan. Y así ve en ellas el modo, la especie y el orden, y además la sustancia, la potencia y la operación. De lo cual, como de un vestigio, puede el alma levantarse a entender la potencia, la sabiduría y la bondad inmensa del Creador.

2.829 12. En el segundo modo, el aspecto del entendimiento que cree, considerando este mundo, atiende al origen, al decurso y al término. Pues por la fe creemos que la *Pala-*

2827 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon*: «Contemplar»; *Breviloquio, Prólogo* § 2; GILSON, o.c., p.365 nota.
2828 SAN BUENAVENTURA, *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.2 n.21ss (BAC, III); GILSON, o.c., p.206-208.

bra de Vida formó los siglos; por la fe creemos que los tiempos de las tres leyes, a saber: de la naturaleza, de la Escritura y de la gracia, suceden unos a otros y transcurren ordenadísimamente; por la fe creemos, por último, que el mundo ha de terminar por el juicio final, echando de ver en lo primero la potencia del sumo Principio, en lo segundo su providencia y en lo tercero su justicia.

2.830 13. En el tercer modo, el aspecto del entendimiento que investiga racionalmente, ve que algunas cosas sólo existen; que otras existen y viven; que otras existen, viven y disciernen; y que las primeras son ciertamente inferiores, las segundas, intermedias, y las terceras, mejores. Ve, en segundo lugar, que unas cosas son corporales, otras parte corporales y parte espirituales; de donde infiere que hay otras meramente espirituales, mejores y más dignas que entrambas. Ve además que algunas cosas son mudables y corruptibles, como las terrestres; que otras son mudables e incorruptibles, como las celestes; por donde colige que hay otras inmutables e incorruptibles, como las sobrecelestes.

Luego de estas cosas visibles se levanta el alma a considerar la potencia, la sabiduría y la bondad de Dios como existente, viviente e inteligente, puramente espiritual, incorruptible e inmutable.

2.831 14. Y dilátase esta consideración conforme a siete condiciones de las criaturas, que son siete testimonios de la potencia, sabiduría y bondad divina, si se considera el origen, la grandeza, la multitud, la hermosura, la plenitud, la operación y el orden de todas las cosas. El *origen* de las cosas, en efecto, en cuanto se refiere a la creación, distinción y ornato de la obra de los seis días, predica la divina potencia que las sacó de la nada, la divina sabiduría que las distinguió claramente y la divina bondad que las adornó largamente. Y la *grandeza* de las cosas, en su mole de longitud, latitud y profundidad, en la excelencia de su virtud que a lo largo, a lo ancho y a lo profundo se extiende como se ve en la difusión

2830 San Buenaventura, *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.4 n.6ss.
2831 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Libro»; *Breviloquio* p.II c.1 c.2; *In I Sent.* d.37 p.1 a.3 q.2; *In II Sent.* d.7 p.II a.2 q.2; San Agustín, *De civitate Dei* VIII c.4.

de la luz; en la eficacia de la operación íntima, continua y difusiva, cual se hace patente en la acción del fuego, indica de manera manifiesta la inmensidad de la potencia, sabiduría y bondad del Dios trino, quien existe incircunscrito en todas las cosas por potencia, por presencia y por esencia. La *multitud* de las cosas, en su diversidad de géneros, especies e individuos, en cuanto a la sustancia, a la forma o figura y a la eficacia superior a todo cálculo o apreciación humana, insinúa y aun muestra claramente la inmensidad de los tres mencionados atributos que en Dios existen. Y la *hermosura* de las cosas, en la variedad de luces, figuras y colores que se hallan, ora en los cuerpos simples, ora en los mixtos, ora en los organizados, tales como los cuerpos celestes y minerales, piedras y metales, plantas y animales, con evidencia proclaman los tres predichos atributos. La *plenitud* de las cosas, por cuanto la materia está llena de formas, según las razones seminales, la forma llena de virtud según la potencia activa, y la virtud llena de efectos según la eficiencia, declara lo mismo de modo manifiesto. La *operación* múltiple, según sea natural, artificial y moral, con su variedad, multiplicada en extremo, demuestra la inmensidad de aquella virtud, arte y bondad, que es ciertamente para todos «la causa de existir, la razón de conocer y el orden de vivir». En el libro de las criaturas el *orden,* considerado según la duración, situación e influencia, es decir, por razón de lo anterior y de lo posterior, de lo superior y de lo inferior, de lo más noble y de lo más innoble, da a entender manifiestamente la primacía, la sublimidad y la dignidad del primer Principio en cuanto a la infinitud de su poder; en el libro de la Escritura da a entender el orden de las leyes, preceptos y juicios divinos, la inmensidad de su sabiduría; y en el cuerpo de la Iglesia, el orden de los sacramentos, beneficios y retribuciones, la inmensidad de su bondad. De suerte que el orden mismo nos lleva de la mano con toda evidencia al que es primero y sumo, potentísimo, sapientísimo y óptimo.

2.832 15. Luego, el que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos efectos no alaba a Dios, ése está mudo; el que con tantos

indicios no advierte el primer Principio, ese tal es necio. Abre, pues, los ojos, acerca los oídos espirituales, despliega los labios y aplica tu corazón para en todas las cosas ver, oír, alabar, amar y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios, no sea que todo el mundo se levante contra ti. Pues a causa de esto *todo el mundo peleará contra los insensatos,* siendo, en cambio, motivo de gloria para los sensatos, que pueden decir con el Profeta: *Me has recreado, ¡oh Señor!, con tus obras; y al contemplar las obras de tus manos, salto de alegría, ¡oh Señor! ¡Cuán grandes son tus obras, Señor; todo lo has hecho sabiamente; llena está la tierra de tus riquezas!* (Sal 103,24).

Capítulo II

Especulación de Dios en los vestigios que hay de El en este mundo sensible

2.833 9. Pero de un modo más excelente y más inmediato nos lleva el juicio a especular con más certeza la eterna verdad. Porque si el juicio ha de hacerse por razones que abstraen del lugar, tiempo y mutabilidad y, por lo mismo, de la dimensión, sucesión y mudanza; si ha de hacerse por razones inmutables, incircunscriptibles e interminables; si nada hay, en efecto, del todo inmutable, ni incircunscriptible, ni interminable, sino lo que es eterno; si todo cuanto es eterno es Dios o está en Dios; si cuantas cosas ciertamente juzgamos, vuelvo a decir, por esas razones las juzgamos; cosa manifiesta es que Dios viene a resultar la razón de todas las cosas y la regla infalible y la luz de la verdad, luz donde todo lo creado reluce de modo infalible, indeleble, indubitable, irrefragable, incoartable, inapelable, interminable, indivisible e intelectual. Por tanto, aquellas leyes por las que juzgamos con toda certeza de todas las cosas sensibles que a nuestra consideración vienen, por lo mismo que son infalibles e indubitables para el entendimiento del que las aprehende, indelebles de la memoria del que las recuerda, irrefragables e inapelables para el entendimiento del que las juzga, pues al decir

2833 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Arte»; *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.2 n.8ss; Gilson, o.c., p.381-382.

de San Agustín, «nadie juzga a ellas, sino por ellas», menester es que sean inmutables e incorruptibles como necesarias, incoartables como incircunscritas, interminables como eternas, y por eso indivisibles como intelectuales e incorpóreas, no hechas, sino increadas, tales que existen eternalmente en el arte eterna, por la cual, mediante la cual y según la cual reciben la forma todas las cosas, plenamente informadas; y por eso ni juzgarse pueden éstas con toda certeza, sino por aquella arte eterna, la cual es la forma que no sólo todo lo produce, sino que todo lo conserva y todo lo distingue como ser que tiene la primacía de la forma entre todas las cosas y como regla que todas las dirige y por la que nuestra alma juzga cuanto en ella entra por los sentidos.

2.834 10. Dilátase esta especulación considerando siete diferencias de números por los cuales, como por siete grados, se sube a Dios, según lo demuestra San Agustín en el libro *De vera religione* y en el sexto *De musica,* donde asigna las diferencias de números que van subiendo gradualmente desde estas cosas sensibles hasta el supremo artífice de todas, para que en todas sea visto Dios.

2.835 Dice, pues, que hay números en los cuerpos, y, sobre todo, en los sonidos y en las voces, y los llama sonantes; que hay números abstraídos de éstos y recibidos en los sentidos, y los llama ocurrentes; que hay números que proceden del alma al cuerpo, como se ve en las gesticulaciones y en las danzas, y los llama progresivos; que hay números en la delectación de los sentidos, por la conversión de la intención a la especie sensible, y los llama sensuales; que hay números retenidos en la memoria, y los llama memoriales; que, por último, hay números por los que de todos estos números juzgamos, y los llama judiciales, los cuales, como queda dicho, por necesidad están por encima del alma, siendo como son infalibles e indiscutibles. Estos son los que imprimen en nuestra alma los números artificiales, que, sin embargo, no los enumera San Agustín en la clasificación mencionada por estar conexos con los judiciales; de los judiciales es de donde emanan los números progresivos, de los que se producen numerosas formas de artefactos, a fin de que de los

números supremos se descienda ordenadamente, pasando por los medios, hasta los que son ínfimos. Subimos también por grados a los números supremos, empezando desde los sonantes, por medio de los ocurrentes, sensuales y memoriales.

2.836 Como sean, pues, bellas todas las cosas y en cierta manera deleitables, y como no exista delectación ni hermosura sin la proporción, que consiste primariamente en los números, es necesario que todas las cosas sean numerosas; y, por lo mismo, el número es el ejemplar príncipe en la mente del Creador; y en las cosas el principal vestigio que nos lleva a la Sabiduría. Vestigio que, por ser evidentísimo para todos y cercanísimo a Dios, a Dios nos conduce muy de cerca como por siete diferencias o grados y, al aprehender las cosas numerosas, deleitarnos en las proporciones numerosas y juzgar irrefragablemente por las leyes de proporciones numerosas, hace que le conozcamos en los seres corporales, sujetos a los sentidos.

2.837 11. De los dos grados primeros que nos han llevado de la mano a especular a Dios en sus vestigios—a modo de las dos alas que descendían cubriendo los pies—, bien podemos colegir que todas las criaturas de este mundo sensible llevan al Dios Eterno el espíritu del que contempla y degusta, por cuanto son sombras, resonancias y pinturas de aquel primer Principio, poderosísimo, sapientísimo y óptimo, de aquel origen, luz y plenitud eterna y de aquella arte eficiente, ejemplante y ordenante; son no solamente vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para cointuir a Dios, sino también signos que, de modo divino, se nos han dado; son, en una palabra, ejemplares o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles que ven se trasladen a las cosas inteligibles como del signo a lo significado.

2.838 12. Porque, en verdad, las criaturas de este mundo sensible significan las perfecciones *invisibles de Dios;* en parte, porque Dios es el origen, el ejemplar y el fin de las

2837 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Llevar»; «Sombra»: «Cointuir».

2838 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Ejemplar»: *Breviloquio* p.I c.5; p.II c.1; p.IV c.1ss (BAC, I); GILSON, o.c., p.208

cosas creadas y porque todo efecto es signo de la causa, toda copia lo es del ejemplar, todo camino lo es del fin al que conducen; en parte por representación propia, en parte por la prefiguración profética, en parte por operación angélica y en parte por institución sobreañadida. Y es que toda criatura, por su naturaleza, es como una efigie o similitud de la eterna Sabiduría; pero lo es especialmente aquella que, en la Sagrada Escritura, se tomó, por espíritu de profecía, para prefigurar las cosas espirituales; más especialmente aquellas criaturas en cuya figura quiso Dios aparecer por ministerio de los ángeles y, especialísimamente, por fin, aquella que quiso fuese instituida para significar, la cual no sólo tiene razón de signo común, sino también de signo sacramental.

2.839 13. De todo esto se colige que *las perfecciones invisibles de Dios, desde la creación del mundo, se han hecho intelectualmente visibles por las criaturas de este mundo; tanto, que son inexcusables* (Rom 1,20) los que no quieren considerarlas, ni conocer, ni bendecir, ni amar a Dios en todas ellas, siendo así que no quieren trasladarse *de las tinieblas a la admirable luz divina. A Dios, pues, las gracias por nuestro Señor Jesucristo,* quien *nos trasladó de las tinieblas a su luz admirable,* por cuanto estas luces que exteriormente se nos han dado nos disponen para entrar de nuevo en el espejo de nuestra alma, en el que relucen las perfecciones divinas (1 Pe 2,9).

CAPÍTULO III

Especulación de Dios por su imagen impresa en las potencias naturales

2.840 3. La operación de la virtud intelectiva está en conocer el sentido de los términos, proposiciones e ilaciones. Entonces, en efecto, conoce el entendimiento los significados de los términos cuando viene a comprender por definición a cada uno de ellos. La definición, empero, ha de darse por térmi-

2840-2844 L. VEUTHEY, *Le potenze dell'anima secondo S. Bonaventura:* Miscel. francesc. 69 (1969) 134-139.

2840 *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.12 n.5 n.11; *Sobre la ciencia de Cristo* cuest.2ss (BAC, II); GILSON, o.c., p.372-374

nos más generales, y éstos han de definirse por otros más generales todavía hasta llegar a los supremos y generalísimos, ignorados los cuales, no pueden entenderse los términos inferiores por vía de definición. De manera que, sin conocer el ser por sí, no se puede conocer plenamente la definición de una sustancia particular cualquiera. Tampoco puede ser conocido el ser por sí sin conocerlo con sus propiedades, que son: unidad, verdad y bondad. Y como el ser pueda concebirse como ser diminuto y como ser completo, como ser perfecto y como ser imperfecto, como ser en potencia y como ser en acto, como ser «secundum quid» y como ser «simpliciter», como ser parcial y como ser total, como ser transeúnte y como ser permanente, como ser por otro y como ser por sí mismo, como ser mezclado de no ser y como ser puro, como ser dependiente y como ser absoluto, como ser anterior y como ser posterior, como ser mudable y como ser no mudable, como ser simple y como ser compuesto; y como en manera alguna puedan conocerse las negaciones y los defectos si no es por las afirmaciones: cosa clara es que nuestra inteligencia no llega, por análisis, al conocimiento plenario de alguno de los seres creados, a no ser ayudada del conocimiento del ser purísimo, completísimo y absoluto, el cual es el ser «simpliciter» y eterno, ser en quien se hallan las razones de todas las cosas en su puridad. Y, de otra suerte, ¿cómo pudiera conocer la inteligencia que tal cosa es defectuosa e incompleta si ningún conocimiento tuviese del ser exento de todo defecto? Y procédase de esta manera en las demás condiciones ya tratadas.

2.841 Y entonces se dice, con toda verdad, que el entendimiento comprende el sentido de las proposiciones cuando sabe con certeza que son verdaderas, y saber esto es saber que no puede engañarse en tal comprensión. Sabe, en efecto, que tal verdad no puede ser de otra manera, sabiendo como sabe que esa verdad es inmutable. Pero, por ser mudable nuestra mente, no puede ver la verdad reluciendo tan inmutablemente si no es en virtud de otra luz que brilla de modo inmutable del todo, la cual es imposible sea criatura, sujeta a mudanzas. Luego la conoce en aquella luz que *alumbra a todo hombre que viene a este mundo,* la cual es *la luz verdadera y el Verbo que en el principio estaba en Dios* (Jn 1,1.9).

2.842 Pero nuestro entendimiento entonces percibe, con toda verdad, el sentido de una ilación cuando ve que la conclusión se sigue necesariamente de las premisas, lo cual no sólo ve en los términos necesarios, sino también en los contingentes; como, por ejemplo: si el hombre corre, el hombre se mueve. Y esta relación necesaria la percibe no sólo en las cosas existentes, sino también en las no existentes. Pues así como, existiendo el hombre, se sigue la conclusión si el hombre corre, el hombre se mueve, así también se sigue lo mismo, aunque el hombre no exista. Pero la necesidad de semejante ilación no viene de la existencia del ser en la materia, porque tal existencia es contingente; ni de la existencia de las cosas en el alma, ya que afirmarla en el alma, no existiendo realmente, vendría a ser una ficción: luego viene de aquella ejemplaridad del arte eterna, en la cual tienen las cosas aptitud y relación mutua, conforme están representadas en el arte eterna. Y es que, como dice San Agustín en el libro *De vera religione,* la luz del que verdaderamente razona se enciende por aquella verdad y brega por llegar a ella. Por donde se ve a las claras cuán unido está nuestro entendimiento a la verdad eterna, pues nada verdadero puede conocer sino enseñado por ella. Con que por ti mismo puedes ver la verdad que te enseña, como las concupiscencias e imaginaciones no te lo impidan interponiéndose como niebla entre ti y el rayo de la verdad.

2.843 Y la operación de la virtud electiva se echa de ver en el consejo, en el juicio y en el deseo. El consejo consiste en inquirir cuál sea lo mejor, esto o aquello. Pero nada se dice lo mejor sino por acceso a lo óptimo, y el acceso a lo óptimo consiste en la mayor semejanza; luego nadie sabe si una cosa es mejor que otra sin saber que se asemeja más a lo óptimo. Pero nadie sabe que una cosa es más semejante a otra sin conocer ésta, como no sé si tal es semejante a Pedro sin saber o conocer quién es Pedro; luego en todo el que inquiere cuál sea lo mejor está impresa necesariamente la noción del sumo bien.

Y el juicio cierto de las cosas, sujetas al consejo, viene de

2842 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Arte»; San Agustín, *De vera religione* c.39 n.72.
2843 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Reglas eternas»; «Reducción»; San Agustín, *De Trinitate* VIII c.3 n.4; Gilson, o.c., p.378.

una ley. Nadie, en efecto, juzga con certeza en virtud de la ley si no está cierto no sólo de que la ley es recta, sino también de que no debe juzgarla; pero nuestra mente juzga de sí misma, y como no pueda juzgar de la ley, por la cual precisamente juzga, síguese que esa ley es superior a nuestra mente y que ésta juzga por aquélla, según la lleva impresa en sí misma. Es así que nada hay superior a la mente humana sino aquel que la hizo: luego nuestra potencia deliberativa, cuando juzga y resuelve hasta el último análisis, viene a tocar en las leyes divinas.

2.844 El deseo, por último, versa, ante todo, sobre aquello que sumamente lo mueve. Sumamente mueve lo que sumamente se ama; pero ámase sumamente ser feliz, y ser feliz no se consigue sino poseyendo lo óptimo y el fin último: luego nada apetece el humano deseo sino el sumo bien, o lo que dice orden al sumo bien, o lo que tiene apariencia del sumo bien. Tanta es la eficacia del sumo bien que, si no es por su deseo, nada puede amar la criatura, la cual se engaña y cae en error precisamente cuando toma por realidad lo que no es sino efigie y simulacro del sumo bien.

Ve por aquí cuán próxima a Dios está el alma y cómo la memoria nos lleva a la eternidad, la inteligencia a la verdad y la potencia electiva a la suma bondad, según sus respectivas operaciones.

Capítulo V

Especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el ser

2.845 1. Y porque acontece contemplar a Dios no sólo fuera y dentro de nosotros, sino también sobre nosotros—*fuera* por su vestigio, *dentro* por su imagen y *sobre* por la luz impresa en nuestra mente, luz que es la luz de la Verdad eterna, «pues nuestra mente de una manera inmediata es informada por esa Verdad»—, los que se han ejercitado en el primer modo han entrado en el *atrio* ante el tabernáculo; los que en

2844 San Agustín, *De libero arbitrio* II c.9 n.26.

el segundo, han entrado en el *santo;* los que en el tercero, entran con el sumo sacerdote en el *santo de los santos,* donde sobre el arca están los querubines de la gloria protegiendo el propiciatorio, por los cuales entendemos dos modos o grados de contemplar las perfecciones divinas invisibles y eternas; modos o grados que versan sobre Dios, el uno sobre sus atributos esenciales y el otro sobre las propiedades personales.

2.846 2. El primer modo, primera y principalmente, fija el aspecto del alma en el ser, dando a conocer que *el que es* es el primer nombre de Dios. El segundo modo fija el aspecto del alma en el bien, dando a conocer que el bien es el primer nombre de Dios. El primer nombre—el ser— se refiere especialmente al Antiguo Testamento, que predica, ante todo, la unidad de la divina esencia, por lo cual se dijo a Moisés: *Yo soy el que soy.* El segundo nombre—el bien—hace referencia al Nuevo Testamento, el cual determina la pluralidad de personas, bautizando *en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.* Por eso nuestro Maestro, Cristo, queriendo elevar a la perfección evangélica al joven observador de la Ley, de modo principal y preciso atribuye a Dios el nombre de bondad: *Nadie es bueno,* dijo, *sino sólo Dios.* Razón por la que el Damasceno, siguiendo a Moisés, dice ser *el que es* el nombre primario de Dios, mientras Dionisio, siguiendo a Cristo, asegura que el nombre divino primario es el bien.

2.847 3. Y así, quien quisiere contemplar las perfecciones invisibles que a la unidad de esencia se refieren, fije el aspecto del alma en *el ser* y entienda que *el ser* es en sí tan certísimo que ni pensar se puede que no existe; que el *ser purísimo* no se ofrece al entendimiento sino ahuyentándose plenamente el *no ser,* como tampoco se ofrece *la nada* al mismo entendimiento sino ahuyentándose plenamente el *ser.* Porque, así como la *nada* absolutamente nada tiene del *ser* ni de sus

2846 *Itinerario de la mente a Dios* c.5 n.3 (BAC, I p.162 nt.4).

2847 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Aspecto»; *Itinerario de la mente a Dios* c.5 n.4 (BAC, I p.614 nt.1.3); *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.3 n.6.10; Gilson, o.c., p. 378-379; J. Cerqueira Gonçalves, *La structure métaphysique de l'être chez Saint Bonaventure:* Ét. francisc. 21 (1971) 19-23; Id., *A struttura do ser en San Bonaventura:* Itinerarium 18 (1972) 213-218; Menesson, *La connaissance de Dieu chez saint Bonaventure:* Rev. de Phil. (1910) 125

propiedades, así tampoco *el ser* nada tiene del *no ser,* ni en acto ni en potencia, ni en su verdad objetiva ni en la estimación nuestra. Y, en verdad, como el *no ser* sea privación del ser, no se concibe por el entendimiento sino por medio del *ser;* pero *el ser* no se concibe por otro ser, dado que todo cuanto se entiende o se entiende como *no ser,* o se entiende como *ser en potencia* o se entiende como *ser en acto.* Ahora bien, si el *no ser* no se entiende sino por *el ser,* ni el *ser en potencia* sino por *el ser en acto;* y si *el ser* quiere decir el acto puro del ser; luego *el ser* es lo primero que entiende el entendimiento, y ese *ser* es el acto puro. Pero este ser no es *el ser* particular, que es limitado por venir en mezcla con la potencia; ni el *ser análogo,* por no tener nada de acto, no existiendo en modo alguno. Luego tenemos que ese *ser* es el ser divino.

2.848 4. Es, pues, cosa extraña la ceguedad del entendimiento, que no considera lo que ve primero ni aquello sin lo cual nada puede conocer. Y es que así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve lo demás, y aun cuando la vea, no la advierte, así el ojo de nuestra mente, aplicado a los seres universales y particulares, no advierte tampoco el ser que está sobre todo género, aunque sea éste lo primero que a la mente se ofrece y las demás cosas no se presentan a ella sino por ese mismo ser. Por donde aparece con toda verdad que «lo que el ojo del murciélago es comparado a la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente comparado a las cosas muy manifiestas de la naturaleza», y la razón es porque, acostumbrado a las tinieblas de los seres y a los fantasmas de lo sensible, le parece no ver nada allí donde mira la luz del ser sumo, no entendiendo que esa misma oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente, no de otra suerte que al ojo que ve la luz pura parécele no ver cosa alguna.

2.849 5. Mira, pues, con atención aquel purísimo *ser,* si lo puedes, y se te ofrecerá que aquel ser no puede concebirse como ser recibido de otro ser; y, por lo mismo, lo concebirás como omnímodamente primero, pues no es posible venga de la nada ni de otro ser. Y ¿qué significa *el ser de suyo,* si el ser purísimo no es de sí y por sí? El ser purísimo se te ofrecerá careciendo en absoluto del *no ser;* y por lo mismo, tal que nunca empieza ni nunca termina, por lo que debe decirse eterno. Se te ofrecerá también como lo que en manera alguna tiene en sí, sino lo que es el mismo *ser;* y, por lo mismo, se te ofrecerá, no como compuesto, sino como simplicísimo. Se te ofrecerá también como excluyendo toda posibilidad—todo lo que es posible tiene en cierto modo algo de no ser—; y, por lo mismo, como actualísimo en sumo grado. Se te ofrecerá como lo que nada tiene de defectible; y, por lo mismo, como perfectísimo. Se te ofrecerá, por último, excluyendo toda pluralización en muchos; y, por lo mismo, como unicísimo.

Luego *el ser* que se dice *ser* puro, *ser* «simpliciter» y *ser* absoluto, es también el *ser* primario, eterno, simplicísimo, actualísimo, perfectísimo y unicísimo.

2.850 6. Y son estas perfecciones tan ciertas, que quien conoce al *ser* purísimo, ni pensar puede cosa contraria a alguna de ellas, llevando como lleva cada perfección implicadas las demás. En efecto, porque es absolutamente *ser,* por eso es absolutamente primero; por ser absolutamente primero, por eso no viene de otro ser ni puede venir de sí mismo; luego es eterno. Item, por ser primero y eterno, por eso mismo no está constituido de elementos diversos; luego es simplicísimo. Item, por ser primero, eterno y simplicísimo, por eso mismo nada hay en él de posibilidad en mezcla con el acto; luego es actualísimo. Item, por ser primero, eterno, simplicísimo y actualísimo, por lo mismo es perfectísimo; nada le falta ni se le puede añadir cosa alguna. Por ser primero, eterno, simplicísimo, actualísimo y perfectísimo, por eso mismo es unicísimo. Y dígase otro tanto, por razón de la omnímoda sobreabundancia, respecto de todas las demás perfecciones. Y en verdad, «lo que absolutamente por sobreabundancia se predica, no es posible convenga más que a uno solo». Por tanto, si Dios designa al ser primario, eterno, simplicísimo, actualísimo y perfectísimo, imposible es no sólo que se conciba como no existente, sino también que no sea uno solo. *Escucha, pues, ¡oh Israel!: tu Dios es el solo y único Dios* (Deut 6,4).

Si estas cosas miras en la pura sencillez de la mente, te verás algún tanto lleno de la ilustración de la luz eterna.

2.851 7. Pero tienes por donde levantarte a la admira-

ción. Pues el mismo ser es juntamente primero y último, eterno y enteramente presente, simplicísimo y máximo, actualísimo y de todo en todo inmutable, perfectísimo e inmenso y, con ser omnímodo, unicísimo. Si estas cosas con pura mente las admiras, te llenarás de mayor luz, al entender además que por eso es último, porque es primero. Y la razón es que siendo primero, todo cuanto hace lo hace en atención a sí mismo; y así el ser primero por necesidad es el fin último, el principio y la consumación, el *alfa y la omega*. Por eso es enteramente presente, porque es eterno. Y es que, por lo mismo que es eterno, no viene de otro, ni deja de existir de suyo, ni pasa tampoco de un estado a otro; luego no tiene ni pasado ni futuro, sino sólo el presente. Por eso es máximo, porque es simplicísimo. Y, en verdad, siendo como es simplicísimo en la esencia, por lo mismo ha de ser máximo en la virtud o potencia, que cuanto más unida esté la virtud, tanto más infinita es. Por eso es de todo en todo inmutable, porque es actualísimo. Porque, si es actualísimo, es acto puro; y el acto puro nada nuevo adquiere ni nada de cuanto tiene lo pierde; y, por lo mismo, no admite mudanzas. Por eso es inmenso, porque es perfectísimo. Ya que siendo perfectísimo nada puede pensarse mejor, ni más noble, ni más digno, ni, por consiguiente, mayor que él: tal ser es inmenso. Por eso es omnímodo, porque es sumamente uno. Pues se ha de saber que el ser unicísimo es el principio universal de toda la multitud; y, por lo mismo, es la causa universal que todo lo produce, que todo lo ejemplariza y todo lo termina, siendo como es «su causa de existir, su razón de entender y su orden de vivir». Luego es omnímodo, no como si fuera la esencia de todas las cosas, sino en cuanto es, en grado supremo, la causa trascendente y universal de todas las esencias, causa cuya virtud, por estar sumamente unida en la esencia, es sumamente infinita y múltiple en la eficacia.

2.852 8. Volviendo atrás, concluyamos: porque *el ser* purísimo y absoluto—el ser «simpliciter»—es primario y último, por eso es el origen de todas las cosas y el fin que todas las consuma. Porque es eterno y enteramente presente, por eso contiene y penetra todas las duraciones, cual si fuera su centro

2852 *Itinerario de la mente a Dios* c.5 n.3 (BAC, I p.612 nt.4).

y circunferencia. Porque es simplicísimo y máximo, por eso se halla todo dentro de todas las cosas y todo fuera de todas ellas, «viniendo a resultar, por lo mismo, la esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna». Porque es actualísimo y enteramente inmutable, por eso, «permaneciendo estable, da movimiento a todas las cosas». Porque es perfectísimo e inmenso, por eso está dentro de todas las cosas, pero no incluido; fuera de todas las cosas, pero no excluido; sobre todas las cosas, pero no levantado; debajo de todas las cosas, pero no postrado. Porque es unicísimo y omnímodo, por eso es todo en todas las cosas, por más que éstas sean muchas y El uno solo; y esto, porque a causa de su unidad simplicísima, por su verdad purísima y su bondad sincerísima, encierra en sí toda virtuosidad, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad. Y por eso *todas las cosas son de El y son por El y existen en El* (Rom 11,36), siendo como es Omnipotente, omnisciente y omnímodamente bueno; el que ve ese ser perfectamente es feliz, conforme se dijo a Moisés: *Yo te mostraré todo bien* (Ex 25,19).

COLACIONES SOBRE EL HEXAEMERON O ILUMINACIONES DE LA IGLESIA

Colación I

De las cualidades requeridas en los oyentes de la divina palabra y de Cristo, medio de todas las ciencias

2.853 11. Por consiguiente, nuestro propósito es mostrar que en Cristo *están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios,* y que es el medio de todas las ciencias. Y hay septiforme medio, a saber: de la esencia, de la naturaleza, de la distancia, de la doctrina, de la modestia o virtud moral, de la justicia, de la concordia. El primero es de la consideración del metafísico; el segundo, del físico; el tercero, del matemático; el cuarto, del lógico; el quinto, del

2853 2894 Oromí, Introducción general a *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Colaciones sobre el Hexaemeron*... p.2-138 141-175; Guy Bougerol, o.c., p.185-189; Van Steenberghen, o.c., p.202-203.
2853 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon*: «Medio»; Gilson, o.c., p.451.

ético; el sexto, del político o de los juristas; el séptimo, del teólogo. El primer medio es por la generación eterna primario; el segundo, por la difusión de la eficacia, poderosísimo; el tercero, por la posición central, profundo; el cuarto, por la manifestación racional, preclaro; el quinto, por la elección moral, precipuo; el sexto, por la compensación judicial, hermosísimo; el séptimo, por la universal conciliación, pacífico. El primer medio fue Cristo en la generación eterna; el segundo, en la encarnación; el tercero, en la pasión; el cuarto, en la resurrección; el quinto, en la ascensión; el sexto, en el juicio futuro; el séptimo, en la sempiterna retribución o beatificación.

12. El primer medio, pues, es de la esencia, por la eterna generación primario. Porque no hay más que dos modos de *ser:* o *ser* que es de sí y conforme a sí y para sí, o *ser* que es de otro y conforme a otro y para otro. Es también necesario que el *ser* que es de sí, sea conforme a sí y para sí. *Ser* de sí es en razón de originante; *ser* conforme a sí, en razón de ejemplificante, y *ser* para sí, en razón de finiente o terminante; esto es, en razón de principio, medio y fin o término. Padre en razón de principio originante; Hijo en razón de medio ejemplificante; Espíritu Santo en razón de complemento terminante. Estas tres personas son iguales e igualmente nobles y excelentes, porque de tanta nobleza y excelencia es para el Espíritu Santo terminar las personas divinas como para el Padre originar o para el Hijo representar todas las cosas.

2.854 13. Y el metafísico, aunque de la consideración de los principios de la sustancia creada y particular se eleva a la universal e increada y a aquel ser en cuanto tiene razón de principio, medio y fin último, no, empero, en razón de Padre y de Hijo y de Espíritu Santo. Porque el metafísico se eleva a considerar a aquel ser en razón de principio que origina todas las cosas; y en esto conviene con el físico, que considera los orígenes de las cosas. Se eleva también a considerar a aquel ser en razón de último fin; y en esto conviene con el filósofo moral o ético, el cual reduce las cosas a un sumo bien como

2854-2856 Van Steenberghen, o.c., p.265-266.
2854 *Colaciones sobre el Hexaemeron* (BAC) III p.184 nt.18; *Lexicon:* «Ejemplar»; «Expresión»; «Arte»; Gilson, o.c., p.152.222-223.

a fin último, considerando la felicidad ya práctica, ya especulativa. Mas en cuanto considera a aquel ser en razón de ejemplar de todas las cosas, con nadie conviene y es verdadero metafísico. Porque el Padre engendró desde la eternidad al Hijo semejante a sí y se dijo a sí mismo y dijo su similitud semejante a sí, y con ello todo su poder; dijo las cosas que podría hacer, y máxime las que quiso hacer, y las expresó todas en él, esto es, en el Hijo o en este medio, como en su arte. Por lo cual, aquel medio es la verdad; y consta, según San Agustín y otros santos, que «Cristo, teniendo cátedra en el cielo, enseña interiormente»; ni puede saberse de ninguna manera verdad alguno sino por aquella verdad. Pues el mismo es el principio del ser y del conocer. Porque, si lo cognoscible, en cuanto cognoscible, es eterno según el Filósofo, es necesario que nada se sepa sino por la verdad inmutable, inconcusa e ilimitada.

Colación II

De la plenitud de sabiduría en que ha de terminar el discurso, esto es, de la puerta y forma de la sabiduría

2.855 9. De lo primero, en el capítulo 6 de la Sabiduría: *Luminosa es e inmarcesible la sabiduría—porque en ella no cabe mudanza ni sombra de variación—y se deja ver fácilmente de los que la aman y hallar de los que la buscan. Se anticipa a aquellos que la codician, poniéndoseles delante ella misma.* Aparece, pues, inmutable en las reglas de las leyes divinas, que nos ligan. Estas reglas, que resplandecen en las mentes racionales, son todos aquellos modos por los cuales la mente conoce y juzga lo que no puede ser de otra manera, como, por ejemplo, que el sumo principio ha de ser sumamente venerado; que la suma verdad se ha de creer y asentir sumamente; que el sumo bien ha de ser sumamente deseado y amado. Y estas cosas están en la primera tabla, y en ellas aparece la sabiduría, por cuanto son tan ciertas, que no pueden ser de otra manera.

2.856 10. Estas reglas son infalibles, indubitables, injuzgables, porque el juicio es por ellas y no de ellas. Y por eso es luminosa esta sabiduría. Son también inconmutables, incoartables, interminables; y por eso es la sabiduría inmarcesible. Porque tan ciertas son, que no es posible contradecirlas «sino de por fuera de la razón», según el Filósofo en el libro primero *Posteriorum*. En efecto, estas reglas radican en la luz eterna y conducen a ella, pero no por eso es vista la misma luz eterna. Ni cabe decir que se fundamentan en alguna luz creada, que ilumine las mentes, porque como estas reglas son incoartables o sin límites, puesto que se ofrecen a las mentes de todos, seguiríase que una luz creada sería incoartable o ilimitada y sería acto puro, lo que no lo permita Dios se diga; y el que esto dice enerva la fuente de la sabiduría y hace un ídolo, como al ángel, Dios, y más que quien hace a la piedra Dios. Esta sabiduría, pues, irradia sobre el alma, porque *está sentada en su puerta, para ponérseles*, dice, *delante ella misma.*

2.857 21. Esta sabiduría está derramada en toda cosa, porque cualquiera cosa por cualquiera de sus propiedades tiene en sí la regla de la sabiduría y manifiesta la sabiduría divina; y quien conociera todas las propiedades, vería manifiesta mente esta sabiduría. Y a considerar esto se dedicaron los filósofos, así como también el mismo Salomón; así se redarguye él mismo: *Dije: Yo he de llegar a ser sabio; pero ella se desvió lejos de mí* (Eccl 7,24). Porque, cuando uno se dedica a investigar esta sabiduría por la curiosa inquisición de las criaturas, entonces se desvía más lejos.

2.858 22. Y la obra de Dios se dice de tres maneras: esencia, cualquiera que sea esa obra y a cualquier género que pertenezca, ya al género de sustancia, ya al género de accidente; esencia completa, esto es, sólo la sustancia; esencia hecha a imagen de Dios, como lo es la criatura espiritual. Sobre éstas está derramada la sabiduría de Dios, como sobre obras suyas.

2856 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Conductivo»; «Mente»; «Luz»; Gilson, o.c., p.376-378; *Itinerario de la mente a Dios* c.2 n.9; Gilson, o.c., p.378.
2857-2859 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Imagen»; Gilson, o.c., p.207.
2857 Gilson, o.c., p.204-210.

2.859 23. Y existe orden en ellas. Porque Dios crea cualquiera esencia *en medida, y en número, y en peso;* y dando estas tres propiedades, da el modo, la especie y el orden; el modo es aquello de que consta; la especie, aquello por lo que se distingue; el orden, aquello por lo que concuerda. No existe, pues, criatura alguna que no tenga medida, número e inclinación; y en éstos consiste el vestigio, y se manifiesta la sabiduría, como el pie en la huella; y este vestigio conduce a aquella sabiduría en la que hay modo sin modo, número sin número, orden sin orden. Pero en la sustancia existe un vestigio más profundo y elevado, el cual representa a la esencia divina. Porque toda sustancia creada tiene materia, forma y composición: principio original o fundamento, complemento formal y ligadura o lazo; tiene también sustancia, virtud y operación. Pues bien, en estas cosas se representa el misterio de la Trinidad: Padre, origen; Hijo, imagen; Espíritu Santo, trabazón.

2.860 24. Y la razón de principio original o materia se distingue en la criatura de la razón de complemento formal, no ciertamente con una distinción hipostática, como en Dios, ni con una distinción accidental, sino con una distinción de principios, de los que uno es activo y el otro pasivo. Y despojar de esto a la criatura sería despojarla de la representación de la Trinidad; como decir que la criatura es acto puro y no tiene composición.

2.861 25. Y no vale lo que suele decirse, esto es, que la criatura es compuesta porque es por otro, pues el ser por otro no hace composición; porque entonces el Hijo sería compuesto, porque es por el Padre, y el Espíritu Santo por los dos. Sólo el ser divino es, pues, simple; ni se diferencia en él el ser, el modo de ser, la perfección de ser. Y por eso el ser se dice el nombre de Dios, porque ser en Dios es lo mismo que es Dios. Mas en la criatura se diferencia el ser, el modo de ser y el perfecto ser.

2.862 26. Otro vestigio de esta sabiduría consiste en

2859 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Modo»; «Medida»; «Virtud».
2861 San Buenaventura, *Sobre el misterio de la Trinidad* cuest.3 a.1; *In I Sent.* d.3 p.1 a.1 q.1.

sustancia, virtud y operación: la virtud procede de la sustancia; la operación, de la sustancia y de la virtud; la cosa tiene de la sustancia el ser, de la virtud el poder, de la operación el hacer. La virtud no es accidental a la sustancia, aunque el Filósofo diga que la potencia natural es cualidad. Porque él habla de la potencia en cuanto dice modo consiguiente a la sustancia; como es manifiesto, porque lo duro y lo blando dicen modo consiguiente a la sustancia.

2.863 27. Asimismo existe la criatura hecha a imagen de Dios; y esto según imagen natural o gratuita; aquélla es memoria, inteligencia y voluntad, en las cuales resplandece la Trinidad; y con la gratuita es sellada el alma, que en este acto de sigilación recibe la inmortalidad, la inteligencia, la alegría: la inmortalidad en cuanto que se tiene en la memoria la eternidad; la sabiduría, en cuanto que en la inteligencia brilla la verdad; la alegría, en cuanto que en la voluntad deleita la bondad. Estas, en verdad, están en las inteligencias o sustancias reformadas. Y así aparece que todo el mundo es como un espejo lleno de luces que muestran la divina sabiduría, y como un carbón que derrama luz.

Colación III

De la plenitud de entendimiento, en cuanto es llave de la contemplación por el conocimiento del verbo increado, encarnado e inspirado

2.864 8. Y esta semejanza o Verbo es la verdad. ¿Qué cosa es la verdad según la definición? «Adecuación del entendimiento y de la cosa entendida», de aquel entendimiento, digo, que es causa de la cosa, no de mi entendimiento, que no es causa de la cosa. Esta adecuación es verdadera cuando la cosa es *tanta, tal, relacionada, agente, paciente, entonces, dónde,* cuando tiene *situación,* según las diferencias de los predicamentos. Porque entonces son verdaderas las cosas cuando

2863 *Obras de San Buenaventura* III: *Lexicon:* «Delectación»; «Espejo».
2864-2867 E. Cousins, *Truth in St. Bonaventure,* en *Truth and the historicity of man.* Proceed. of the Amer. cathol. phil. Assoc. 43 p.204-210.
2864 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Verdad»; «Arte»; «Imagen»; «Ejemplar».

son en la realidad o en el universo, como son en el arte eterno o como son expresados en él. Y una cosa es verdadera en cuanto que se adecua al entendimiento que la causa. Mas porque no se adecua perfectamente a la razón que la expresa o representa; por eso, según San Agustín, toda criatura es mentira. Y la cosa adecuada no es su adecuación: luego es necesario que el Verbo o la semejanza o la razón sea la verdad; y en el Verbo está la verdad de la criatura, y por el Verbo son representadas tanto las cosas ínfimas como las supremas. De donde, aun cuando el ángel participe más con el Verbo en las condiciones nobles, por ejemplo, en cuanto a la imagen de Dios, que un gusanillo, con todo, en la razón de ejemplaridad no es más noble la razón de ángel que la razón de gusanillo; así la razón de gusanillo expresa o representa al gusanillo, como la razón de ángel al ángel, y bajo este aspecto no es más noble el ángel que el gusanillo. Y cualquiera criatura es sombra respecto del Creador.

Colación IV

Tratado de la primera visión, que es de la inteligencia dada por la naturaleza

2.865 2. Esta luz emite tres rayos primeros; de donde el Eclesiástico: El sol abrasa tres veces más los montes. Porque hay verdad de las cosas, verdad de los signos o voces y verdad de las costumbres. La verdad de las cosas es la indivisión de la esencia y de la existencia; la verdad de las palabras es la adecuación de la palabra y del entendimiento; la verdad de las costumbres es la rectitud del vivir. Y éstas son las tres partes de la filosofía, las cuales no existen porque las inventaron los filósofos, sino que, como dice San Agustín, porque ya existían en verdad, las advirtieron en el alma.

2.866 3. Esta triple verdad se considera de parte del principio originante, de parte del sujeto recipiente y de parte del objeto terminante. Y dice relación al principio originante

2865 San Agustín, *De civitate Dei* XI c.25.
2866 San Agustín, *De civitate Dei* VIII c.4.

en razón de triple causa: originante, ejemplificante y terminante; *pues todas las cosas son de él, y todas son por él, y todas existen en él* (Rom 11,36). Por consiguiente, la verdad indica que nuestra mente es llevada por natural inclinación a la Verdad, en cuanto que es «causa del ser, razón del entender y orden del vivir»; en cuanto causa del ser, verdad de las cosas; en cuanto razón del entender, verdad de las voces; en cuanto orden del vivir, verdad de las costumbres.

2.867 4. Y de parte del alma, toda irradiación de la verdad sobre nuestra inteligencia se efectúa de tres maneras: o se efectúa sobre ella absolutamente, y así pertenece al conocimiento de las cosas que se han de especular; o se efectúa en relación a la energía interpretativa, y así es la verdad de las voces; o se efectúa en relación a la afectiva y motiva, y así es la verdad de las cosas que se han de obrar.

2.868 5. De parte del objeto, de la manera siguiente. Todo lo que es, o es por la naturaleza, o es por la razón, o es por la voluntad. Según la primera, es el conocimiento de las cosas; del segundo modo, de las palabras; del tercer modo, de las costumbres. Por consiguiente, según el principio, el sujeto y el objeto, hay en el alma triple rayo de verdad, por el cual el alma puede elevarse a las cosas eternas, así como también a la causa de todas; mas si se añade el condimento de la fe, entonces se eleva más fácilmente; de manera que la causa del ser se atribuya al Padre; la razón del entender, al Hijo; el orden del vivir, al Espíritu Santo.

2.869 6. Así, pues, la visión de la inteligencia natural, en cuanto se dirige a las cosas, es su verdad. Y el alma quiere describir todo el mundo en sí misma. El mundo se considera de tres maneras: en cuanto a la esencia, a la figura y a la naturaleza. Y este rayo dirige para considerar las diferencias ocultas de las quididades, para las proporciones manifiestas de las figuras, para las propiedades, en parte ocultas y en parte manifiestas, de las naturalezas. La consideración natural es en parte oculta y en parte manifiesta, porque unas veces es de

2869 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Influencia»; ARISTÓTELES, III *De anima* c.8; GILSON, o.c., p.132-133; *Colaciones sobre el Hexaemeron* (BAC) III p.258 nt12.

las causas, las cuales son ocultas, como, por ejemplo, por qué el fuego es cálido, por qué esta hierba es cálida, pues esto lo tienen de su especie, la cual es oculta; otras veces es de la cualidad y también de la cantidad e influencia de los cuerpos, las cuales cosas a veces son manifiestas, otras veces ocultas.

2.870 7. Respecto de las diferencias ocultas de las quididades, su división se hace al presente de seis modos: en sustancia y accidente, en universal y particular, en potencia y acto, en uno y muchos, en simple y compuesto, en causa y causado. Estas son seis luces que disponen al alma para saber y saber bien.

2.871 8. La división de sustancia y accidente es patente; pero hay ciertas cosas que se reducen a éstas, y en ellas existe el máximo error. Dice aquél: la creación no es. ¿Por qué? Porque es imposible que el accidente preceda a la sustancia; pero la creación es accidental; luego, etc. Digo que la creación, que es pasión, no es accidente, porque la relación de la criatura al Creador no es accidental, sino esencial. Asimismo la potencia de la materia no es accidente de la materia, sino esencial a ella, porque «por aquello mismo por lo que es, es hacia el otro». Del mismo modo, las diferencias se reducen al género, como meras privaciones a sus hábitos.

2.872 9. La segunda división es en universal y particular; y acerca de esto existe un gran error. Dicen algunos que el universal no es nada sino en el alma; Platón puso que es sólo en Dios; otros, que sólo en el alma. Estos abstraen demasiado. Digo, pues, que el universal es uno respecto de muchos, uno en muchos, uno fuera de muchos. Uno respecto de muchos es en la potencia de la materia, lo que no es completo; uno en muchos, como la naturaleza común en sus particulares; uno fuera de muchos en el alma. Uno respecto de muchos; uno en muchos y uno fuera de muchos son el arte eterno; porque por aquel arte y razón existe en la realidad. Pues es claro que dos hombres se asemejan más que no el hombre y el asno: luego es necesario que esta semejanza se funde y establezca en alguna forma estable, no en la que existe en el otro, porque ésta es particular; luego en alguna universal. Y

2872 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Arte».

la razón del universal no está toda en el alma, sino en la cosa, según el proceso del género a la especie, como comunicamos primero en la sustancia como en algo generalísimo, después en otras cosas hasta la forma de hombre ultimada.

2.873 10. La tercera división es potencia y acto; y aquí existen muchos errores. Dicen algunos que el acto no añade nada a la potencia, sino un modo de ser según completo e incompleto. No hablamos aquí de la potencia puramente pasiva, sino de aquella que pasa al acto. Porque, como en toda criatura la potencia activa está unida a la potencia pasiva, es necesario que las dos potencias se funden sobre diversos principios de la cosa. Respecto de la potencia que es razón seminal, ésta es fuerza: porque una potencia tal añade alguna vez sobre el acto parte de ser o de la esencia, como, por ejemplo, sobre la razón de cuerpo añade lo animado realmente, porque lo animado es algo, aunque ordenado a lo sensible; y sobre lo animado añade lo sensible, y así hasta el hombre. Así igualmente de las potencias del alma, como el tetrágono añade un ángulo al trígono, y el pentágono al tetrágono; así lo sensitivo a lo vegetativo, y lo racional a lo sensitivo. Pero alguna vez añade sólo un modo de ser, como, por ejemplo, si de uno en potencia se hace uno en acto, añade sólo modo de ser, porque uno no se une a la materia simplemente, sino a la materia que tiene vida en potencia radical. De donde es insensato decir que la última forma se añade a la materia prima sin algo que sea disposición o en potencia para ella o sin ninguna forma interpuesta.

2.874 13. La sexta división es en causa y causado; y aquí hay muchos errores. Porque dicen algunos que el mundo fue desde la eternidad. En esto convienen los sabios, en que una cosa no puede ser hecha de la nada y así desde la eternidad; porque es necesario que así como, cuando una cosa se reduce a la nada, deja de ser, así, cuando es hecha de la nada, comienza a ser. Pero parece que algunos pusieron materia ingénita; y así síguese que Dios no hace nada: porque no hace la materia, pues es ingénita; ni hace la forma, porque

2873 *Colaciones sobre el Hexaemeron* (BAC) III p.260 nt.15.

2874 ARISTÓTELES, I *Phys.* c.4; AVERROES, *In De caelo et mundo* III texto 25; SAN BUENAVENTURA, *In II Sent.* d.1 a.1 q.1.2 (n.2799); d.7 p.2 q.1.

o se hace de algo o de nada; no de la materia, porque la esencia de la forma no puede ser hecha de la esencia de la materia; ni de la nada, como suponen, puesto que Dios no puede hacer nada de la nada. Pero no quiera Dios que la potencia divina se apoye sobre el fundamento de la materia. Estos son, pues, los fundamentos de la fe, que examina todas las cosas.

Colación V

Tratado segundo de la primera visión, que versa acerca del rayo o de la verdad de las costumbres, y de la sabiduría de la contemplación

2.875 1. *Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas* (Gén 1,4), etc. Queda dicho que la luz intelectual es la verdad, la cual irradia sobre la inteligencia, tanto humana como angélica; e irradia de manera inextinguible, porque no puede pensarse que no existe. Y una cosa irradia de tres maneras: como verdad de las cosas, como verdad de las voces y como verdad de las costumbres; como verdad de las cosas es indivisión de la esencia y de la existencia, como verdad de las voces es adecuación de la palabra y del entendimiento, como verdad de las costumbres es rectitud del vivir. Lo cual se patentiza de parte del principio que irradia, de parte del sujeto que recibe la irradiación, de parte del objeto al que irradia. En cuanto esta luz es causa del ser, es luz grande; en cuanto es razón del entender, es luz clara; en cuanto es orden del vivir, es luz buena; *vio Dios,* dice, *que la luz era buena.* Como luz grande, irradia para la comprensión de las sustancias o esencias, de las figuras y naturalezas de las cosas cósmicas; como luz clara, irradia para la comprensión de las locuciones, de las argumentaciones y persuasiones racionales; como luz buena, irradia sobre la inteligencia o ilustra para la comprensión de las modestias, de las industrias, de las justicias; para la comprensión de las modestias, en cuanto a las prácticas consuetudinales; para la comprensión de las industrias, en cuanto a las especulaciones intelectuales; para la comprensión de las justi-

2875 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Modestia».

cias, en cuanto a las leyes políticas. Primero se ha de tener la modestia, en segundo lugar se ha de buscar la industria, en tercer lugar se ha de ejercer la justicia. Y aquí se muestra cómo debe ser el prelado, a saber, perfecto en la acción y contemplación, debe recibir las leyes. ¿Dónde? En el monte de la contemplación con Moisés, para que sea modesto o virtuoso e industrioso, no bestial, porque este tal no puede subir al monte; pues *la bestia que tocare al monte, será apedreada.*

2.876 24. Así, pues, primeramente es necesario considerarse a sí, no como el ojo de la carne, que no se ve a sí sino mediante cierta reflexión por el espejo, sino como el ojo de la mente, el cual, primero, se ve a sí, y luego, ve las otras cosas. Mas para esto es necesario que el alma se convierta sobre las potencias y sobre los actos. Tiene, pues, el alma tres potencias: la animal, la intelectual y la divina, según el triple ojo: el de la carne, el de la razón, el de la contemplación. El primero es vigoroso, el segundo está oscurecido, el tercero cegado. La potencia animal es doble: o sobre los objetos de los sentidos particulares y del sentido común o sobre los fantasmas de los sensibles, y así es sentido e imaginación. La potencia intelectual es también doble: o en cuanto considera las razones universales abstractas, prescindiendo del tiempo, del lugar y de la dimensión, o en cuanto se eleva a las sustancias espirituales separadas; y así son dos potencias, a saber: la razón y el entendimiento; por la razón compara, por el entendimiento se conoce a sí y conoce las sustancias espirituales; y entonces se injiere en las Inteligencias, y entonces entra en la eviternidad de las mismas. Del mismo modo, la operación o potencia divina es doble: una que se convierte a cointuir los divinos espectáculos, otra que se convierte a gustar los divinos consuelos. Lo primero se hace por la inteligencia; lo segundo, por la potencia unitiva o amativa, que es secreta, y de la cual poco o nada conocieron los filósofos.

2.877 28. El tercer grado consiste en que el entendimiento mismo, considerando las condiciones del ser según la

2876-2879 L. VEUTHEY, *Le potenze dell'anima secondo S. Bonaventura:* Miscel. francesc. 69 (1969) 134-139.

2876 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Ojo»; «Potencias del alma»: «Evo»; «Cointuición»; «Espectáculos»; *Itinerario de la mente a Dios* (BAC) I p.578 nt.4, 580 nt.4.

relación de causa a causado, se traslada del efecto a la causa y pasa a las razones eternas. La causa se diferencia de las cosas causadas: porque la causa primera es ente primero, lo causado es ente producido; la causa primera es ente simple, lo causado es compuesto; la causa primera es ente puro, y lo causado, mixto; la causa primera es ente fijo, y lo causado es variado; la causa primera es ente absoluto, y lo causado, ligado; la causa primera es ente perfecto; lo causado, imperfecto. Todas estas cosas son, pues, certísimas.

2.878 29. Y la inteligencia va a esta luz de tres maneras: raciocinando, experimentando, entendiendo; racionalmente, experimentalmente, inteligencialmente. Por la vía de la razón de este modo. Si existe el ente producido: luego existe el ente primero, porque el efecto pone la causa. Porque si existe el ente por otro, conforme a otro y para otro: luego existe el ente por sí, conforme a sí y para sí. Asimismo si existe el ente compuesto, es necesario que exista el simple, de quien tiene el ser, porque el ser que se aparta de la simplicidad cae en la composición. Asimismo si existe el ente mixto, es necesario que exista el ente puro, y ningún ser creado es puro. Igualmente, si existe el ente variado de suyo, es necesario que exista el ente fijo, porque lo movible se reduce a lo inmóvil. Movida, en efecto, la mano, está quieto el codo; y movido el codo, está quieto el hombro; y así siempre lo que se mueve será movido por algo fijo. Asimismo, si se da el ente ligado, luego también el absoluto; porque toda criatura está ligada a algún género de los predicamentos; pero lo que está ligado, lo uno no da el ser a lo otro: luego es necesario que exista lo absoluto, de quien reciban el ser. Asimismo si existe el ente imperfecto, es necesario que exista el ente perfecto. Y por esta vía procede el Filósofo para demostrar que el mundo es eterno, porque a todo movimiento y mutación precede el movimiento local circular, porque es perfecto. Pero respondo: se ha de decir que es verdad que lo perfecto es antes que lo imperfecto, hablando de lo perfecto simplemente, pero no de lo perfecto en el género, cual es el movimiento local. Y así es llevada la inteligencia raciocinando.

2878 SAN BUENAVENTURA, *Sobre el misterio de la Trinidad* cuest.1 a.1.

2.879 30. Del mismo modo es llevada el alma experimentando en esta forma: lo producido es defectivo respecto de lo primero; de la misma manera lo compuesto respecto de lo simple; igualmente lo mixto respecto de lo puro, y así de los demás; luego dicen privaciones. Pero «las privaciones no son conocidas sino por sus hábitos». «Lo recto, en efecto, es juez de sí y de lo oblicuo». Y «si toda cognición se hace de cognición preexistente»: luego necesariamente la inteligencia experimenta en sí que tiene cierta luz, por la cual conozca el primer ser.

2.880 31. Así, pues, presupuestas estas cosas, el entendimiento entiende y dice: el primer ser es, y a ninguno conviene verdaderamente el ser sino al primer ser, y de él tienen todas las cosas el ser, porque a ninguno le es esencial este predicado sino al primer ser. Del mismo modo, el ser simple es el ser simplemente perfecto: luego es el ser sobre el cual no se puede concebir nada de mayor perfección. De donde Dios no puede ser pensado no ser, como lo prueba San Anselmo.

2.881 32. Cuando el alma ve esto más familiarmente, primero raciocinando, segundo experimentando, tercero entendiendo, puede descansar allí. De donde raciocinando infiere por lo opuesto: si existe lo posterior, existe lo anterior; si existe lo compuesto, existe lo simple, etc.; experimentalmente, porque las privaciones no se conocen sino en la posición de la causa, y aquellas seis propiedades se dicen por modo de defecto y privación; inteligencialmente, porque no pueden ocultársele al alma, por ejemplo: el primer ser es, el ser simple es, etc. Asimismo, considera a aquel ser, en cuanto tiene sustancia, virtud, operación, como primera, como purísima, como simplicísima, y así de las otras seis; en cuanto hay en él unidad, verdad, bondad, como primera, como purísima, como absolutísima, y así de las otras seis; en cuanto tiene firmeza, belleza, bondad, como primera, como purísima y absolutísima: en cuanto tiene memoria, inteligencia y voluntad, según aquellas seis condiciones; en cuanto tiene vida, sabiduría, gozo, conforme a aquellas seis condiciones: y entonces entiende que es bueno por esencia y que por él son beatificadas todas las cosas, y, por tanto, sumamente apetecible y que debe ser sumamente apetecido; y haciendo esto descansa.

2879 San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios* (BAC) I c.3 n.3; c.5 n.3ss; San Anselmo, *Proslogio* c.2ss; Gilson, o.c., p.132-133.
2880 *Breviloquio* p.I c.6; *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.3 n.22-27.
2881 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Medio»; «Cointuición»; «Objeto fontal»; San Agustín, *De civitate Dei* VIII c.3; Gilson, o.c., p.383.

2.882 33. Primeramente, pues, el alma se ve a sí como espejo, luego a los Angeles o Inteligencias como luces y como medio portador; o sea, ve en sí como en espejo, en la Inteligencia como en medio portador y atemperativo de la luz eterna; después, en la luz eterna como en objeto fontal, en cuanto a las seis condiciones dichas, y esto racionalmente, experimentalmente e inteligencialmente. Cuando, pues, el alma percibe estas cosas y se levanta a la divina cointuición, dice que tiene el entendimiento adquirido o perfecto, que prometieron los filósofos; y a esto trae la verdad. Pero, sin embargo, conviene y hasta es necesario ir por las virtudes, como lo hicieron los filósofos; cuando vieron que no se podía llegar tan alto sino por las virtudes, se volvieron a enseñarlas, como lo hizo Sócrates; por eso se reputa que dijo menos bien, porque sólo dijo de las virtudes; pero esto lo hizo porque veía que no se puede llegar a aquel entendimiento sin que el alma sea purificada.

Colación VI

Tratado tercero de la primera visión, el cual es de la primera causa ejemplar de las virtudes, de las virtudes ejemplares y de las cardinales que fluyen de ellas

2.883 1. *Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas,* etc. Por la primera visión de la inteligencia naturalmente dada se ha tomado esta expresión: *Vio Dios la luz,* esto es, hizo ver. De esto se ha hablado arriba en dos Colaciones, y primeramente que hizo ver por la consideración científica, por cuanto la luz irradia como verdad de las cosas, como verdad de las voces, como verdad de las costumbres. Y

2883 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Contemplación»; «Medio»; «Objeto fontal»; «Ejemplar»; *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.4 y 5.

han sido distinguidas nueve partes de la filosofía, cuyos rayos principales son tres, y son del dictamen de la luz eterna, según San Agustín. Asimismo que vio, esto es, que hizo ver por la contemplación sapiencial, iluminando al alma en sí como en espejo, en la Inteligencia como en medio conductivo, en la luz increada como en objeto fontal, según aquellas seis condiciones que imprime en la mente; y según éstas se levanta a aquella luz raciocinando, experimentando, entendiendo, como queda dicho. Y a esto vinieron los filósofos, y los nobles y antiguos de ellos llegaron a conocer que Dios es principio y fin y razón ejemplar.

2.884 2. No obstante, *Dios dividió la luz de las tinieblas,* para que así como fue dicho de los Angeles, se diga de los filósofos. Pero ¿de dónde es que algunos siguieron las tinieblas? De que, aun cuando todos vieron que la causa primera es el principio y el fin de todas las cosas, se diversificaron en cuanto al medio. Porque algunos negaron que existen en ella los ejemplares de las cosas; de los cuales el principal parece haber sido Aristóteles, el cual al principio y al fin de la *Metafísica* y en muchos otros lugares execra las ideas de Platón. De donde dice que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo y no tiene necesidad del conocimiento de ninguna otra cosa y mueve en cuanto deseado y amado. De aquí afirman que Dios no conoce nada o al menos no conoce ninguna cosa particular. Por eso el principal de ellos, Aristóteles, impugna la teoría de las ideas también en los *Eticos,* donde afirma que el supremo bien no puede ser idea. Y las razones que de ello da no tienen valor alguno y las refuta el Comentador.

2.885 3. De este error se sigue otro, a saber, que Dios no tiene ni presciencia ni providencia; lo cual síguese evidentemente si no tiene en sí las razones de las cosas por las que pueda conocerlas. Dicen también que ninguna verdad es de lo futuro sino la verdad de los futuros necesarios; y la verdad de los contingentes no es verdad. Y de esto se sigue que todas las cosas advendrían por el acaso o por la necesidad fatal. Y porque es imposible que sean hechas por el acaso, por eso

2884 *Colaciones sobre el Hexaemeron* (BAC) III p.302 nt.7; GILSON, o.c., p.102-105; VAN STEENBERGHEN, o.c., p.238-242.
2885 SANTO TOMÁS, I *Contra Gentes* c.87.

los árabes introducen la necesidad fatal, a saber, que las sustancias espirituales, que mueven el orbe, son las causas necesarias de todo. De esto se sigue que se oculta la verdad de la disposición del mundo según penas y glorias. Porque si las sustancias espirituales mueven sin posibilidad de error, no pueden existir ni el infierno ni el demonio; y Aristóteles no afirmó jamás la existencia del demonio ni de la bienaventuranza después de esta vida, según parece. Ese es, pues, el triple error, a saber, la ocultación de la ejemplaridad, de la divina providencia y de la disposición del mundo.

2.886 4. De estos errores se sigue ceguera u oscuridad, a saber, de la eternidad del mundo, como parece enseñarlo Aristóteles, según todos los doctores griegos, como Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Damasceno, Basilio y todos los comentadores árabes, los cuales dicen que Aristóteles sintió esto, y sus propias palabras parece que suenan a esto. Nunca hallarás que Aristóteles diga que el mundo tuvo comienzo; antes bien redarguye a Platón, quien parece haber sido el único que enseñó el comienzo de los tiempos. Y eso repugna a la luz de la verdad.

De esto se sigue otra ceguera, la de la unidad del entendimiento, porque si se pone el mundo eterno, necesariamente se sigue una de estas cosas: o que las almas son infinitas en número, habiendo sido infinitos los hombres, o que el alma es corruptible, o que existe la transmigración de un cuerpo a otro; en fin, que el entendimiento es uno en todos, error éste que se atribuye a Aristóteles según el Comentador.

De estos dos errores se sigue que no existe ni felicidad ni pena después de esta vida.

2.887 5. Así, pues, estos filósofos cayeron en errores y no fueron divididos de las tinieblas; y ésos son errores pésimos. Y todavía no han sido cerrados con la llave los pozos del abismo. Estas son las tinieblas de Egipto; porque aun cuando parecía haber en ellos gran luz por las ciencias precedentes, toda ciencia queda extinguida por estos errores. Y otros, viendo que fue tan grande Aristóteles en las otras ciencias y así

2886 *Colaciones sobre el Hexaemeron* (BAC) III p.302 nt.9; ARISTÓTELES, VIII *Phys.* c.1; *De caelo et mundo* c.10; AVERROES, *In III De anima* texto 5 17 36; GILSON, o.c., p.191.

dijo verdad, no pueden creer que en estas cosas no haya dicho verdad.

2.888 6. Digo, pues, que aquella luz eterna es ejemplar de todas las cosas, y que la mente elevada, como la mente de otros nobles y antiguos filósofos, llegó a esto. En aquella luz, pues, se ofrecen al alma en primer término los ejemplares de las virtudes. «Porque es absurdo, como dice Plotino, que existan en Dios los ejemplares de las demás cosas y no existan los ejemplares de las virtudes».

Colación VII

Tratado cuarto de la primera visión, que es del triple defecto de las virtudes en los filósofos, y en segundo lugar, de la fe que sana, rectifica y ordena

2.889 1. *Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas* (Gén 1,4), etc. Estas palabras han sido tomadas para explicar la visión de la inteligencia natural. Y en cuanto a que era buena, hizo que viéramos ya por la consideración científica, ya por la contemplación sapiencial. Por la consideración científica, en cuanto ilustra como luz, a saber, como verdad de las cosas, como verdad de las voces y como verdad de las costumbres. Por la contemplación sapiencial, en cuanto ilustra por influjo del rayo de la luz eterna sobre el alma, para que vea aquella luz en el alma como en espejo, en la inteligencia separada como en cierto medio conductivo y en la misma luz eterna como en objeto fontal. Queda dicho también que dividió la luz de las tinieblas; que algunos impugnaron las ideas, de lo cual se sigue la ocultación de la inteligencia de tres verdades, a saber, la verdad del arte eterno, la verdad de la providencia divina y la verdad de la ruina angélica; lo cual se sigue si el Angel no tiene su perfección sino por el movimiento. Consecuencia de la ocultación de estas tres verdades es triple ceguera, a saber, de la eternidad del mundo, de la unidad del entendimiento y la negación de pena y gloria.

2888 *Colaciones sobre el Hexaemeron* (BAC) III col.6 n.32; Gilson, o.c., p.403.
2889 *Obras de San Buenaventura* (BAC) III: *Lexicon:* «Contemplación»; «Sapiencial»; «Rayo»; «Objeto fontal».

2.890 2. La primera parece haberla enseñado Aristóteles, como también la última, porque no se encuentra que ponga la felicidad después de esta vida; y en cuanto a la segunda, dice el Comentador que la sintió Aristóteles. De la eternidad del mundo podría excusársele, diciendo que entendió esto como filósofo, hablando como naturalista o físico, es decir, que el mundo no pudo comenzar por la naturaleza. Que las Inteligencias tienen la perfección por el movimiento, pudo decirlo por cuanto no son ociosas, porque nada es ocioso en el fundamento de la naturaleza. Asimismo, el que pusiera la felicidad en esta vida puede explicarse diciendo que, aun cuando admitiera la vida eterna, no quiso hablar de ella, porque no era tal vez de su consideración. Respecto a la unidad del entendimiento, podría decirse que entendió que es uno el entendimiento por razón de la luz que influye, no por razón de sí, porque se numera según el sujeto.

2.891 3. Pero, sea cual fuere el sentir de Aristóteles, otros filósofos iluminados enseñaron la doctrina de las ideas; los cuales fueron adoradores de un Dios, quienes pusieron en Dios óptimo todos los bienes y las virtudes ejemplares, de las cuales fluyen las virtudes cardinales, primero a la energía cognitiva y por ella a la afectiva, y luego a la operativa, según aquello de «saber, querer y hacer imperturbablemente», como lo puso el nobilísimo Plotino, de la secta de Platón, y Tulio, de la secta académica. Y así éstos parecían iluminados y que podían tener por sí la felicidad. Pero aun éstos estuvieron en las tinieblas, porque no tuvieron la luz de la fe, y nosotros tenemos la luz de la fe. De donde en la epístola primera de San Pedro: *Vosotros sois el linaje escogido, una clase de sacerdotes reyes, gente santa, pueblo de conquista, para publicar las de aquel que os sacó de las tinieblas a su luz admirable* (1 Pet 2,9).

2890 *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.5 n.29; *In II Sent.* d.1 p.1 a.1 q.2 ad 1 ad 2 d.24 p.1 a.2 q.4c; Gilson, o.c., p.191.
2891 *Colaciones sobre el Hexaemeron* (BAC) III p.320 nt.5.

Colación XIX

Tratado séptimo y último sobre la tercera visión, que trata del camino recto y modo de percibir los frutos de la Escritura, o de cómo por la ciencia y la santidad se llega a la sabiduría

2.892 16. En segundo lugar, es menester tener asiduidad, porque es un inconveniente muy grande la lectura sin rumbo, como quien planta ahora acá, ahora allá; leer ahora una cosa, luego otra. El vagar exterior es señal del vagar del alma; y por eso, ese tal no puede adelantar, porque nada se graba en la memoria; según pone por ejemplo San Gregorio: que cuando ve uno una sola vez la cara de otro, no la conoce luego bien; pero viéndola con frecuencia acabará por reconocerla. Dígase lo mismo de la Sagrada Escritura: porque al principio se muestra de semblante oscuro, después, de verla a menudo, se hace familiar.

2.893 17. En tercer lugar, es menester tener gusto. Porque así como Dios dio el gusto y el alimento, pues dio sabor al alimento, y al gusto el discernimiento, y por esas dos cosas el alimento es incorporado, así también es menester tomar primeramente la Escritura, masticarla después y, por fin, incorporarla. ¿Por qué beber agua turbia? Jeremías dice: *¿Qué es lo que pretendes con andar hacia Egipto y con ir a beber el agua turbia?* (Jer 2,18). Antes bien, bebe del agua saludable, esto es, de la sabiduría.

2.894 19. En cuarto lugar está la medida para que no se quiera saber sobre las fuerzas, *sino saber dentro de los límites de la moderación.* De donde dice el Salmo: *¿Hallaste miel?: come lo que basta; no sea que, ahíto de ella, tengas que vomitarla* (Prov 25,16). No intentes más de lo que tu talento puede subir, ni permanezcas por bajo. Así, para significar esto, como dice San Dionisio, los serafines volaban con las alas de en medio, para que ni se pare el hombre más bajo de lo que puede, ni suba más alto de lo que puede; así como los que cantan sobre sus fuerzas, nunca hacen buena armonía. Y afirma San Agustín que los que no ordenan el estudio son como los potros, que corren de acá para allá; en cambio, el jumento, con su andar lento, camina mucho, porque adelanta con igualdad; de la misma manera, uno que es tardo, si sabe ordenar su estudio, anda tanto como el de talento que estudia sin orden.

CRISTO, MAESTRO UNICO DE TODOS

2.895 6. Es, además, Maestro del conocimiento por la razón, en cuanto es la verdad. Para el conocimiento científico se requiere necesariamente que la verdad sea inmutable por parte del objeto a conocer y que haya certeza infalible por parte del sujeto que conoce. Todo lo que se conoce científicamente, debe ser, pues, necesario en sí mismo y cierto para el que conoce. Sólo tenemos el conocimiento este cuando hemos hallado la razón de ser de una cosa y sabemos que es imposible sea de otra manera.

2.896 7. Por parte del objeto a conocer se requiere, pues, verdad inmutable. Ahora bien: esta condición no se cumple propiamente en las cosas creadas, porque todo lo creado es inconstante y mudable, sino sólo en la verdad que crea, la cual goza de perfecta inmutabilidad...

2.897 Por lo que San Agustín, en el libro segundo *De libero arbitrio,* dice: «En manera alguna podrás negar la existencia de la verdad inconmutable que encierra en sí todas aquellas cosas que son inconmutablemente verdaderas y que yo no puedo decir que sea tuya, ni mía, ni de otro hombre cualquiera, pero que está presente y se comunica, en general, a todos los que ven alguna verdad inconmutable». Lo mismo afirma en el libro catorce *De Trinitate.* Cuando los impíos ven las normas según las cuales debe vivir cada uno: «¿Dónde las ven? No las ven en su propia naturaleza, pues las verían con su mente, y su mente es mudable, mientras las normas aparecen inmutables, como puede comprobarlo cualquiera; tampoco

2896-2904 Amorós, Introducción a San Buenaventura, *Discurso acerca de Cristo Maestro único de todos* (BAC) I p.671-674; Guy Bougerol, o.c., p.173-175.

2896 San Buenaventura, *Sobre la ciencia de Cristo* q.4 (BAC, II); *Itinerario de la mente a Dios,* passim (BAC, I); *Colaciones sobre el Hexaemeron,* passim (BAC, III).

pueden verlas en el hábito de su mente, ya que son normas de justicia y sus mentes consta que son injustas. ¿Dónde, pues, están escritas estas normas por las cuales el injusto ve lo que es justo y el que no las observa ve que las debería observar? ¿Dónde han de estar escritas sino en el libro de aquella luz, que se llama la verdad, de la que es transcrita toda ley justa y por la cual se comunica la justicia al corazón del hombre no de un modo pasajero, sino como dejando huellas?» Esto mismo se lee en el libro *De vera Religione,* en el libro sexto de *De Musica* y en el libro de las *Retractaciones.*

2.898 9. En segundo lugar, para esta clase de conocimiento se requiere certeza por parte del sujeto que conoce. Esta certeza no puede darse por parte del que puede engañarse, ni por aquella luz que puede oscurecerse. La luz que no puede oscurecerse no es propia de la inteligencia creada, sino de la Sabiduría increada, que es Cristo... en la Sabiduría: *El mismo me dio la verdadera ciencia de las cosas existentes para que yo conozca la constitución del mundo, y las virtudes de los elementos, el principio y el fin y el medio de los tiempos.* Y después: *Pues la sabiduría, que es el artífice de todas, me instruyó.* Y añade la razón: *Siendo como es una exhalación de la virtud de Dios o como una pura emanación de la gloria de Dios omnipotente, por lo que no tiene lugar en ella ninguna cosa manchada. Como que es el resplandor de la luz eterna, y un espejo sin mancilla de la majestad de Dios, y una imagen de su bondad. La cual es más hermosa que el sol, y sobrepuja a todo el orden de las estrellas, y si se compara con la luz le hace muchas ventajas. Ella, pues, abarca fuertemente de un cabo a otro todas las cosas y las ordena todas con suavidad* (Sap 7,17ss). Por lo que decía San Juan: *Era la luz verdadera que alumbra a todo hombre...,* añadiendo la *Glosa:* «Que no es luz verdadera la que no luce por sí, sino por otra».

2.899 10. Por consiguiente, no basta la luz del entendimiento creado para comprender una cosa cualquiera sin la luz del Verbo eterno. Por eso dice San Agustín en el primer

2898 *Itinerario de la mente a Dios* c.2 n.9; *Colaciones sobre el Hexaemeron* col.4 n.9; col.2 n.10; San Agustín, *De libero arbitrio* c.12 n.13; *De Trinitate* c.51 n.2; *De vera religione* c.30-31; *De musica* c.12; *Retractationes* c.4.

libro de los *Soliloquios:* «De la misma manera que en el sol podemos distinguir tres cosas: que existe, que brilla, que ilumina; así también en el Dios invisible distinguimos tres aspectos: que existe, que entiende y hace que las otras cosas sean entendidas». Y dice poco antes que «así como la tierra no puede verse si no está iluminada, asimismo lo que se enseña en las ciencias, aunque todo el mundo que lo comprende afirma ser verdadero sin ninguna duda, es de creer que no podría comprenderse si no fuera iluminado por aquella especie de sol». Lo mismo viene a decir en el libro doce *De Trinitate,* capítulo último, hablando de aquel niño que respondía con acierto sobre cuestiones de geometría sin haber tenido maestro; rechazando la explicación platónica de que las almas, antes de ser infundidas en los cuerpos, conocen todas las ciencias, afirma no ser esto verdad, sino que «más bien es de creer, dice, que la naturaleza de la mente humana fue hecha de tal manera que, por disposición del Creador, esté naturalmente ordenada a las cosas inteligibles, las cuales ve en cierta luz incorpórea, del mismo modo que con los ojos de la carne ve las cosas que caen bajo la luz corporal, para la que tiene el hombre, por la creación, capacidad y aptitud».

2.900 16. Es evidente, además, quién sea el autor y el doctor: Cristo, que es el director y el fautor de nuestra inteligencia no sólo de una manera general, como lo es en todas las obras de la naturaleza, ni tampoco de una manera tan especial, como en las obras de la gracia y virtud meritoria, sino de una manera intermedia. Para que esto se entienda rectamente, es de notar que en las creaturas se dan tres maneras de conformidad con Dios. Algunas se conforman con Dios como vestigio, otras como imagen, otras como semejanza. El vestigio indica relación con Dios en cuanto es principio causal; la imagen, no sólo en cuanto Dios es principio causal, sino también en cuanto es el objeto que mueve, pues el alma es imagen de Dios, como dice San Agustín en el libro XIV *De Trinitate,* en cuanto es capaz de él y puede ser participante suyo; es decir, por el conocimiento y por el amor. La semejanza dice relación a Dios no sólo como principio y objeto, sino también a manera de don infuso.

2900 San Agustín, *Soliloquios* c.8 n.15.

2.901 17. En aquellas operaciones de la criatura que le son propias como vestigio, como son, en general, las acciones naturales, Dios coopera como principio y causa. Mas en aquellas que le son propias en cuanto imagen, como son las operaciones intelectuales con las cuales el alma percibe la verdad inmutable, coopera como objeto y razón motriz. Y en aquellas que le son propias en cuanto semejanza, como son las operaciones meritorias, coopera como por don infuso por la gracia. Por eso dice San Agustín en el libro octavo *De civitate Dei:* «Dios es la causa del ser, la razón del entender y el orden del vivir». Que sea la razón del entender, hay que interpretarlo rectamente: no que sea la razón única, ni de una manera clara, ni tampoco la razón total.

2.902 18. Pues, si fuera la razón única, no habría distinción entre el conocimiento de la ciencia y el de la sapiencia, ni entre el conocimiento en el Verbo y el conocimiento genérico. Además, si fuera la razón de una manera clara y abierta, no habría distinción entre el conocimiento del viador y el del comprensor; lo cual es falso, porque el del comprensor es cara a cara, y el del viador es como por un espejo y entre misterios, puesto que nuestro conocer como viadores no se realiza sin el concurso del fantasma.

2.903 Finalmente, si fuera la razón total, no necesitaríamos la especie ni su recepción para conocer las cosas, lo cual vemos que es falso, porque el que pierde un sentido pierde también el conocimiento correspondiente. Por consiguiente, aunque el alma, según San Agustín, esté enlazada con las leyes eternas, porque en cierto modo alcanza la luz de estas leyes por medio de la agudeza suprema del entendimiento agente y de la parte superior de la razón, con todo, es también verdadero lo que dice el Filósofo, que el conocimiento se origina en nosotros por vía de los sentidos, de la memoria y de la experiencia; y por estos medios se forma en nosotros el concepto universal, que es el principio del arte y de la ciencia. Y de ahí

2901 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Vestigio»; «Imagen»; «Semejanza»; *Breviloquio* p.I c.12; San Agustín, *De libero arbitrio* l.2 c.14 n.38; *De Trinitate* XIV c.8 n.11.
2902 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Motriz»; «Dones».
2903 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Espejo»; *Sobre la ciencia de Cristo* q.4 (BAC, II).

que, al trasladar Platón toda la certeza de nuestro conocimiento al mundo inteligible o de las ideas, fue justamente reprendido por Aristóteles; no porque dijo que las ideas eran las razones eternas, pues en esto mismo le alaba San Agustín, sino porque, desdeñando el mundo sensible, quiso reducir toda la certeza del conocimiento a aquellas ideas; y al hacer esto, aunque parecía afianzar el camino de la sabiduría, que procede según las razones eternas, de hecho destruía el camino de la ciencia, que procede según las razones creadas, cuyo camino, por otra parte, afianzaba Aristóteles, desdeñando aquel otro superior.

2.904 Así que parece habérsele concedido a Platón, a diferencia de los otros filósofos, el lenguaje de la sabiduría, y a Aristóteles, el de la ciencia. Aquel miraba señaladamente hacia lo alto; éste, en cambio, hacia lo bajo principalmente.

2904 *Obras de San Buenaventura* (BAC) I: *Lexicon:* «Reglas eternas»; Aristóteles, II *Poster.* c.18; I *Met.* c.1; San Agustín, *De civitate Dei* VIII c.6.

ROGER BACON

(1219?-1292/1294)

OBRAS PRINCIPALES: *Quaestiones supra libros Physicorum* (1245?); *Quaestiones supra quatuor libros Primae Philosophiae* (1245?); *Quaestiones supra librum de generatione et corruptione* (1245?); *Quaestiones supra librum de animalibus* (1245?); *Quaestiones supra librum de anima* (1245?); *Quaestiones supra librum de causis* (1245?); *Quaestiones supra librum de caelo et mundo* (1245?); *Opus maius* (1266-1267); *Opus minus* (1266-1267); *Opus tertium* (1266-1267); *Compendium Studii Philosophiae* (1271); *Compendium Theologiae* (1292); *De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae.*

EDICIÓN UTILIZADA: *The «Opus maius» of Roger Bacon,* edited with Introduction and analytical Text by John Henry BRIDGES, vol.I and II (Oxford 1897). Supplementary volumen: containing-revised Table of first three parts, corrections, emendations and additional notes (Frankfurt a.M. 1964), unveränd. Nachdruck.—*Trad. del editor.*

BIBLIOGR. GEN.: F. ALESSIO, *Un secolo di studi su Ruggero Bacone:* Rivista critica di storia della filosofia 14 (1959) 81-102; reproducido en: *Studi e ricerche di filosofia medievale* (Padova 1961) p.123-154; J. H. BRIDGES, *The Life and Work of Roger Bacon. An Introduction of the Opus maius,* with addit. notes and tables by H. G. JONES (London 1914); *Scritti pubblicati in occasione del VII Centenario della nàscita di Ruggero Bacone,* a cura di A. GEMELLI: Riv. di fil. neosc. 6 (1914) 471ss; *R. Bacon. Essays on the Occasion of the Commemoration of the Seventh Centenary of his Birth,* a cura d. A. G. LITTLE (Oxford 1914); P. PICAVET, *R. Bacon, sa place parmi les philosophes du XIIIs.,* en *Essays...* p.55-58; L. THORNDIKE, *R. Bacon and Experimental Method in the Middle Ages:* Philos. Rev. 23 (1914) 271-298; D. E. SMITH, *The Place of R. Bacon in the History of Mathematics,* en *Essays...* p.154-183; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle* (Louvain 1966) p.143-151 421-425 (bibliogr. p.425 nota); E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* (Paris [2]1947) p.476-482 571s; R. CARTON, *L'expérience physique chez Roger Bacon* (Paris 1924); ID., *La synthèse doctrinale de Roger Bacon* (Paris 1924); E. GILSON, *Les sources grecoarabes de l'augustinisme avicennisant:* Arch. d'Hist. doctr. litt. du M. A., 4 (1929) 1-158; H. HOFMANS, *L'expérience chez Roger Bacon:* Rev. néosc. phil. 27 (1926) 170-190; H. LIEBESCHÜTZ, *Der Sinn des Wissens bei R. Bacon* (Warburg Inst., 1930-1931) p.28-63; E. LUTZ, *R. Bacon's Contribution to Knowledge:* Francisc. Stud., Inst. S. Bonavent. (New York 1936) p.1-76; F. TINIVELLA, *Il metodo scientifico in Alberto Magno e R. Bacone:* Angelicum n.º único (1944); S. C. EASTON, *R. Bacon and his Search for a Universal Science* (Oxford 1952; reimpr. 1971); A. C. CROMBIE, *R. Grosseteste and the Origins of Experimental Science* (Oxford 1953); E. MACCAGNOLO, *R. Bacone e la metafisica classica:* Studi francescani 52 (1955) 360ss; C. VASOLI, *Il programma riformatore di R. Bacone:* Riv. di fil. 47 (1956) 178ss; M. FRANKOWSKA-TERLECKA, *Scientia as conceived by Roger Bacon:* Organon (Warsaw 1969); J. KUPPER, *The father of empiricism: Roger not Francis:* Vivarium 12 (1974) 52-62.

OBRA MAYOR

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

2.905 La consideración perfecta de la sabiduría consiste en dos cosas, a saber: en que se vea, primero, qué es lo que se requiere para que se la posea con perfección, y después, en qué relación se halla con todas las cosas, a fin de que ella las pueda dirigir con los convenientes medios. En efecto: por la luz de la sabiduría se ordena la Iglesia de Dios, se organiza la comunidad de los fieles, se procura la conversión de los infieles, y los que están obstinados en la malicia pueden ser reprimidos por el influjo de la sabiduría, de suerte que puedan ser lanzados lejos del interior de la Iglesia con más eficacia que por la efusión de la sangre cristiana. Todas las cosas que necesitan ser regidas por la sabiduría se reducen a esas cuatro, ni pueden tenor otros cometidos.

2.906 Sobre la adquisición, pues, tanto absoluta como relativa de esta ciencia, trataré ahora, a tenor de lo que os decía en la carta anterior, de ofrecer a vuestra santidad lo que se me ocurre por el momento con razonamientos probables, hasta tanto que no dé cima a un trabajo más fundamentado y completo. Mas como los temas de que se trata son graves e insólitos, necesitan de la gracia y favor que se dispensa a la humana fragilidad. Pues ya dice el Filósofo en el libro VII de la *Metafísica* que las cosas que en sí son las más cognoscibles, son para nosotros las menos conocidas. La verdad, en efecto, se oculta y está velada en las profundidades, como dice Séneca en el libro VII *De beneficiis,* y en el libro IV *Naturalium;* y Marco Tulio dice en el *Hortensius* que todo entendimiento humano está oprimido por muchas dificultades, ya que, res-

2905-2915 E. WUKITSCH, *R. Bacon, an Educator* (Washington 1945); E. LUTZ, *R. Bacon's Contribution to Knowledge:* Francisc. Studies (New York 1936) 1-76; C. VASOLI, *Il programma informatore di R. Bacon:* Riv. di Fil. 41 (1956) 138-155.

2905-2906 S. C. EASTON, *Roger Bacon and his search for a universal science* (New York 1952; reimpr. 1971).

2905 BRIDGES, o.c., p.159.

pecto de las cosas más evidentes se halla, naturalmente, como el ojo de la lechuza o del murciélago respecto de la luz del sol, como dice el Filósofo en el libro II de la *Metafísica*, y como el sordo de nacimiento para con el deleite musical, como dice Avicena en el libro IX de la *Metafísica*. Así que debemos contentarnos, en la búsqueda de la verdad, con la debilidad de nuestro entendimiento, de suerte que, en la medida que podamos, alejemos de la cortedad de nuestro pensamiento las causas y las ocasiones de error que nos vengan de otros factores.

2.907 Cuatro son los mayores impedimentos que encontramos para alcanzar la verdad, que afectan a todos, aun a los más sabios, y que son parte para que apenas haya alguno que llegue a obtener el verdadero título de sabio: a saber: el ejemplo de una autoridad frágil y que no merece crédito, la duración de la costumbre, el sentido del vulgo imperito y la ocultación de la propia ignorancia, a la vez con la ostentación de una sabiduría aparente. En esas cuatro cosas se halla envuelto todo hombre, está ocupado todo estado. En efecto, todo hombre en todos los actos de su vida, de su estudio y de sus empresas echa mano de tres pésimos argumentos para venir a parar a la misma conclusión: de esto ya nos dieron ejemplo nuestros antepasados; esto es lo que se acostumbra; esto es lo que hace el vulgo; luego hay que atenerse a eso. Pero ocurre que de esas premisas se sigue con lógica mucho mayor precisamente lo contrario, como trataré de probarlo abundantemente por la autoridad, por la experiencia y por la razón.

2.908 Y si alguna vez, a fuerza de una potente argumentación, se llega a refutar esos tales puntos, se tiene en seguida a la mano y viene al punto a la boca de cualquiera el cuarto para excusar su ignorancia, y, aunque no sepa cosa de valor alguno, lo pondera con toda desvergüenza, para que así, al menos, oprima y elimine a la verdad con el infeliz consuelo de su necedad. De esas pestes mortíferas se vienen todos los males al género humano, pues se ignoran unos documentos utilísimos, importantísimos y hermosísimos de la sabiduría, y los secretos de todas las ciencias y artes; pero es peor aún que los hombres, cegados por las tinieblas de esos cuatro hábitos, no perciben su ignorancia, sino que la ocultan y defienden con

toda cautela, de suerte que no encuentran remedio para ella, y, lo que es peor, estando, como están, envueltos en tinieblas densísimas de errores, creen que viven en la plena luz de la verdad, por lo cual estiman a las verdades como falsedades, las cosas más preciosas como de ningún valor, las más grandes, de ningún peso ni precio, y, por el contrario, celebran las mayores falsedades, alaban todo lo peor, magnifican todo lo más vil, ciegos para todo esplendor de la sabiduría, y se hastían de las cosas que se pueden alcanzar con gran facilidad... Por eso nada merece más nuestra atención que el conocer la certera condenación de esos cuatro hábitos por textos escogidos de los sabios, que no sufrirán contradicción.

2.909 Y como los sabios toman en un solo bloque y reprueban los tres primeros, y el cuarto, en razón de su singular necedad, exige su correctivo propio, por eso dirigiré, primero, mis esfuerzos a poner en claro la malicia encerrada en los tres primeros. Pero, aunque la autoridad sea uno de ellos, no es mi intención en manera alguna hablar de la sólida y verdadera autoridad, que, o ha sido otorgada a la Iglesia por el juicio de Dios, o proviene del mérito y dignidad de la persona en los santos y en los perfectos y otros sabios que adquirieron experiencia en el estudio de la sabiduría según la humana posibilidad; hablo, más bien, de aquella autoridad que, sin la inspiración de Dios, usurparon violentamente muchos en este mundo y que no les vino por el mérito de su sabiduría, sino de su propia presunción y deseo de fama, y que el imperito vulgo concedió a muchos para su perdición por justo juicio de Dios...

Capítulo III

2.910 Lo que se ha demostrado por los textos de los autores, lo dictamina con más seguridad la experiencia de cada cual. En efecto, experimentamos en nosotros y en los demás que, por lo común, caemos en esos males, y aceptamos más frecuentemente lo falso. Y si alguna vez se hallan los humanos ocupados en lo verdadero y bueno, casi siempre es de ma-

2909 Gilson, *La philosophie au moyen âge* (Paris [2]1947) p.479.

nera imperfecta, y llegan a un grado débil de sabiduría. La hija sigue, por lo común, el ejemplo de su madre; el hijo, el del padre; el siervo, el del señor; el bufón, el del rey; el súbdito, el del prelado; el discípulo, el del maestro. Pues es cosa familiar a los hijos de Adán el granjearse y ostentar autoridad, y difundir a todas horas su manera de proceder. Todos los hombres, según Aristóteles, en el libro IV de la *Etica,* tienen amor a sus obras, como los padres a sus hijos, y los poetas a sus poesías, y así en otros órdenes. Y por eso muchos se han puesto a escribir con una excesiva libertad, de suerte que no tuvieron reparo en insinuar a hombres malvados y bestiales: «¿por qué no acabáis el papel, no escribís el fin?»

2.911 Los tales son como un pastor cojo y cegatón que va con muchas ovejas, a las que, cuando se desvían por malos caminos, no puede ni sabe reducir a los pastos saludables de la sabiduría, y semejantes a [las] aves que quieren volar sin alas, presumiendo de ser maestros antes de haber alcanzado el grado de buen discípulo. Esos necesariamente caen en tantos errores que los que no se ocupan de nada se tienen, en comparación con ellos, por felices; como cuando corren muchos en el estadio, aquel a quien la desesperación no le permite correr, por muy valioso que le parezca el trofeo, se tiene por feliz en comparación con el que, tomando parte en la carrera, cae en un hoyo imprevisto. Y por eso vemos bien patente que por un caso de verdad, tanto en la ciencia como en la vida, se dan más que mil de falsedad. El mundo está repleto de esos casos y, frente a un ejemplo de verdadera perfección, se encuentran con facilidad diez mil de imperfección...

Capítulo IV

2.912 Sin embargo, por muy frágil que sea la autoridad, tiene un nombre honorable, y más fuerza que ella tiene para el pasado la costumbre; y más impetuoso todavía que ellas dos es el sentir del vulgo. Pues la autoridad sólo incita, la costumbre ata, pero la opinión del vulgo hace y confirma a los obstinados. La costumbre es como una segunda naturaleza, como dice el Filósofo en el libro *De memoria et reminiscentia,* y en

el libro *Problematum,* y por eso ejerce una mayor fuerza que la autoridad... El sentir del vulgo es más pernicioso que las otras dos. Pues, como dice Séneca en el libro III de las *Declamationum:* «La multitud, una vez excitada, no puede guardar moderación». Por eso Juan Crisóstomo, en su comentario a Mateo, dice: «Se juntaron para vencer a poder de multitud lo que no podían vencer con la razón». Y hay que tener en cuenta que el vulgo imperito no sólo ejerce más violencia que los otros dos para inducir al mal, sino que también lo hace de manera más necia y más extraña al fin de la sabiduría. Un particular convierte en costumbre lo que ve bien hecho y perfecto, pero, para el vulgo, basta que no yerre. Y así, en ningún estado eclesiástico se requiere que la multitud alcance o tenga la perfección. Pues aun entre los religiosos, un número escaso está en el centro de su perfección, y la multitud anda vagando por la periferia, y lo mismo sucede en el estado de los clérigos, y en el de los laicos, como lo estamos viendo bien. La turba no subió con Moisés al monte, tampoco con Cristo. Y a la transfiguración no fueron llevados todos los discípulos, sino tres escogidos especialmente; y, habiendo seguido la turba como maestro en perfección a Cristo en su predicación durante dos años, al final le abandonó y clamó: «Crucifícalo». El vulgo no puede llevar adelante nada perfecto: ojalá no errase en la vida o en sus afanes. Y lo mismo que vemos en la verdad de la fe, sucede en los profesores de filosofía. Pues siempre los sabios se han separado del vulgo y velaron los arcanos de la sabiduría, no ya sólo a todo el mundo, sino a la plebe de los filosofantes...

2.913 Y por eso el vulgo nunca puede llegar a la perfección de la sabiduría, ya que no sabe usar cosas dignísimas; si alguna vez por suerte llega a conseguirla, todo lo trueca en mal, y por eso, por justo juicio de Dios, se le ha negado el acceso a la perfección y será una gran cosa si logra no errar. Su mismo nombre da a entender todo eso que hemos dicho: pues todos los autores le llaman «vulgo imperito e insensato».

2.914 Ahora bien, la impericia consiste en el error y en la imperfección, y por eso le es familiar al vulgo el error y la imperfección, y yerra con más frecuencia cuando quiere, aun

imperfectamente, sentir la verdad. Pues muchos son los llamados, pero pocos los elegidos para la recepción de la verdad divina, lo mismo que de la filosófica. Ya dice el Filósofo en el libro II de los *Tópicos* que hay que sentir con los pocos, aunque hay que hablar como los muchos según las oportunidades de lugar y tiempo: el simular alguna vez la necedad del vulgo se tiene por suma cautela, sobre todo cuando se halla en pleno furor...

Capítulo VIII

2.915 El remedio contra esos tres males no es otro que el que con todo nuestro esfuerzo antepongamos los autores de valer a los que no lo son, la razón a la costumbre, las opiniones de los sabios al sentir del vulgo, y que no confiemos en ese triple argumento: esto lo hemos visto hacer, o es costumbre, o lo hace el vulgo; luego hay que atenerse a eso. Pues está bien claro por lo que queda dicho, a tenor de las opiniones de los santos y de todos, que con lógica mucho mayor se sigue la conclusión contraria de esas mismas premisas. Y aunque el mundo entero se halle envuelto en las causas de error, prestemos oídos de buen grado a lo contrario de la costumbre extendida. Pues un gran remedio de esos males, en decir de Averroes, al final del libro II de la *Física,* es que una mala costumbre se puede hacer desaparecer por la costumbre de oír lo contrario de ella. Tiene una gran eficacia en la opinión que se forma en virtud de la costumbre el oír cosas extrañas a ella; eso lo confirma dicho autor diciendo que la razón de que la opinión del vulgo se impone con más fuerza que el crédito de los que filosofan es que el vulgo no acostumbra oír muchas cosas diversas, cosa que, en cambio, hacen los que filosofan. Por eso no se extrañe vuestra sabiduría ni se indigne vuestra autoridad si hablo en contra de la opinión del vulgo y contra los ejemplos recomendados por la costumbre. Pues ése es el único camino para llegar al conocimiento de la verdad y de la perfección.

SEXTA PARTE

Sobre la ciencia experimental

Capítulo I

2.916 Expuestas las raíces de la sabiduría de los latinos en las lenguas, en la matemática y en la perspectiva, quiero ahora poner al descubierto las raíces de la misma por la ciencia experimental, ya que, sin la experiencia, nada se puede saber suficientemente. En efecto, dos son los modos del conocer, a saber, por la argumentación y por la experiencia. La argumentación concluye y nos hace conceder la conclusión, pero no nos deja ciertos sin hacer desaparecer toda duda, de suerte que quede el ánimo aquietado con la contemplación de la verdad, si no la encuentra por la vía de la experiencia: muchos tienen argumentos para probar las proposiciones, pero como no tienen experiencia, las desprecian, y así no evitan el mal ni van tras el bien. Si uno que nunca ha visto el fuego ha demostrado con argumentos suficientes que el fuego quema y ataca a las cosas y las destruye, nunca por sólo eso se aquietaría el ánimo del que le oyese, ni huiría del fuego antes de poner la mano o un objeto combustible al fuego, para comprobar así por la experiencia lo que el raciocinio le había demostrado. Pero una vez obtenida la experiencia del hecho de la combustión, queda con certeza, el ánimo descansa con la evidencia de la verdad. Luego no basta el raciocinio, sino que se requiere la experiencia.

2.917 Eso se ve claro en las matemáticas, en las cuales tiene cabida en máxima parte la demostración. El que tenga una demostración validísima sobre el triángulo equilátero, sin

2916-2923 E. Hofmans, *L'expérience chez R. Bacon:* Rev. néosc. Phil. 27 (1926) 170-190; A. Aguirre y Respaldiza, *La ciencia positiva en el siglo XIII, R. Bacon* (Barcelona 1935); F. Tinivella, *Il metodo scientifico in Alberto Magno e R. Bacon:* Angel n. único (1944); R. Carton, *L'expérience physique chez R. Bacon...* (Paris 1924); L. Thorndike, *R. Bacon and Experimental Method in the Middle Ages:* Philos. Review 23 (1914) 271-298; J. Kupper, *The father of empiricism: Roger not Francis Bacon:* Vivarium 12 (1974) 52-62; K. Werner, *Die Psychologie, Erkenntnislehre und Wissenschaftslehre des R. Bacon* (Wien 1879).
2916 Gilson, o.c., p.480-481.
2917 Bridges, o.c., III p.179 nt.168

la experiencia nunca aceptará la conclusión, ni le concederá la más mínima atención en tanto no se le manifieste por la experiencia por la intersección de dos círculos, de una de cuyas secciones se tracen dos líneas hasta el extremo de una línea dada: y entonces acepta la conclusión con plena satisfacción.

2.918 Por tanto, eso que dice Aristóteles, que la demostración es un silogismo que hace saber, hay que entenderlo de si va acompañado de la experiencia y no de la pura demostración. Y lo que dice también en el libro I de la *Metafísica,* que los que poseen el conocimiento de la razón y de la causa son más sabios que los que tienen experiencia, lo dice de los expertos que conocen únicamente el puro hecho sin la causa. Pero aquí yo hablo del que tiene experiencia, y por ella conoce la razón y la causa. Los tales son perfectos en la sabiduría, como dice Aristóteles en el libro VI de la *Etica,* a cuyas exposiciones sencillas hay que dar crédito como si adujesen una demostración, como dice en el mismo pasaje...

2.919 Pero hay dos clases de experiencia. La una se tiene por los sentidos exteriores: con ésa experimentamos las cosas celestes por medio de los instrumentos para ello adecuados, y las cosas de la tierra por las obras que nos certifica la vista. Y las cosas que no se hallan ante nosotros, las sabemos por otros sabios que han tenido experiencia de ellas. Como hizo Aristóteles, que, con la autoridad de Alejandro envió dos mil hombres por diversas regiones del mundo para que obtuviesen experiencias de cuantas cosas hay en la superficie de la tierra, como lo atestigua Plinio en los *Naturalia.* Y esta experiencia es la humana y filosófica, en cuanto puede tenerla el hombre asistido por la gracia que le ha sido concedida; pero esa experiencia no le basta al hombre, porque no le proporciona absoluta certeza sobre los fenómenos corporales, a causa de su dificultad, y de los espirituales no capta nada.

2.920 Luego el entendimiento humano tiene que tener otra ayuda, y por eso los santos patriarcas y profetas, que son los que primero transmitieron las ciencias al mundo, recibieron iluminaciones interiores, y no se contentaban con el conocimiento que proporcionan los sentidos, y lo mismo muchos fieles después de Cristo. En efecto, la gracia de la fe irradia mucha luz, y también las inspiraciones divinas, no sólo en las cosas espirituales, sino en las corporales y en las ciencias filosóficas; como dice Tolomeo en el *Centiloquio,* que hay dos caminos para llegar al conocimiento de las cosas: uno, por la experiencia filosófica; otro, por la divina inspiración, que es con mucho el mejor, como dicho autor afirma...

2919-2923 Gilson, o.c., p.481-482.

Capítulo II

2.921 Pero como esta ciencia experimental es ignorada por completo de la masa de los que estudian, no puedo, por eso, tratar de convencerles de su utilidad si antes no hago ver su eficacia y su índole especial. Pues bien: ésta es la única que sabe muy bien por experiencia lo que se puede hacer por las fuerzas naturales, y lo que se puede por el esfuerzo del arte, por el fraude, qué pretenden y qué sueñan los poemas, las conjuraciones, las invocaciones, las deprecaciones, los sacrificios, todo ello de arte de magia, y lo que en ellos se hace, para eliminar toda falsedad, y retener solamente el auténtico arte. Ella es la única que enseña a examinar todas las locuras que se practican en la magia, no para confirmarlas, sino para evitarlas, como la trágica estudia el arte sofístico.

2.922 Esta ciencia tiene tres prerrogativas respecto de las demás ciencias. Una es que investiga por la experiencia todas las conclusiones principales de todas ellas. En efecto, las demás ciencias saben encontrar por la experiencia sus principios, pero las conclusiones las obtienen por los raciocinios que hacen sobre los principios así encontrados. Pero si se ven en la precisión de tener experiencia particular y completa de sus conclusiones, entonces deben tenerla con la ayuda de esta noble ciencia. Pues es verdad que la matemática tiene experiencias universales sobre sus conclusiones por medio de las figuras y de los números, que tienen aplicación también en todas las ciencias y en esta experiencia, ya que ninguna ciencia se puede obtener sin la matemática. Pero si se trata de las experiencias particulares y completas y absolutamente comproba-

2922 Bridges, o.c., II p.172 nt.2; Gilson, o.c., p.480.

das en la propia ciencia, es necesario hacerlas siguiendo las orientaciones de esta ciencia, que se llama experimental.

Capítulo XII

Sobre la segunda perrogativa de la ciencia experimental

2.923 Esta consiste en que las verdades importantes en el dominio de las demás ciencias, que no pueden proporcionarlas éstas por ningún medio, sólo esta ciencia, señora de las ciencias especulativas, puede dárselas; por eso, esas verdades no son del patrimonio de las primeras, sino completamente extrañas a ellas, aunque se den en sus dominios, ya que no se dan entre ellas ni conclusiones ni principios. Y se pueden aducir ejemplos bien claros de ellas, pero en los que vamos a tratar en seguida, no se debe poner el hombre inexperto a buscar la razón, para así entenderlos, pues tal razón nunca la alcanzará si antes no tiene la experiencia: así que, primero, tiene que prestarse credulidad, hasta que se sigue después la experiencia, para que sobrevenga en tercer lugar la razón. Porque, si, sin experimentar que el imán atrae al hierro y sin oír de otros que lo atrae, se pone a buscar la razón, nunca la encontrará antes de tener la experiencia de ello. Y por eso, al principio, debe creer a los que lo han experimentado, o a los que han retenido con fidelidad el testimonio de éstos, y no debe rechazar una verdad porque la ignora o porque no tiene razones con qué probarlo...

2923 Bridges, o.c., II p.202 n1.3.

J. DUNS ESCOTO

(1266-1308)

Obras: *Quaestiones in IV Libros Sententiarum; Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis; Quaestiones super libros De anima; Quaestiones super Porphyrium; Quaestiones super Praedicamenta; Quaestiones super I et II Peribermeneias; Quaestiones super Librum Peribermeneias; Quaestiones super Librum Elenchorum; Disputatio «Quodlibet» Tractatus de Primo Principio; Theoremata.*

Ediciones utilizadas: *Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, O F M. opera omnia.* studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. C. Balic (Civitas Vaticana. Typis Polyglottis Vaticanis), I-VII. Ordinatio, Prol. Dist. 3.ª (1950-1973).—Trad. del editor.

Ioannis Duns Scoti opera omnia, editio nova iuxta edit. Waddingi, a PP. Franciscanis de Observantia accurate recognita, apud Lud. Vivès (Parisiis) t.3 (1891); t.12 (1893); t.14 (1894); t.20 (1894).—Trad. del editor.

Ioannis Duns Scoti Commentaria Oxoniensia in IV Libros Sententiarum, novis curis edidit M. Fernández García. II: In lib.II (Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1914). Trad. del editor.

Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, edición bilingüe..., *Tratado del Primer Principio,* versión del P. F. Alluntis, O. F. M. (BAC, Madrid 1960).

Bibliogr. gen.: O. Schäfer, O. F. M., *Bibliographia de operibus et doctrina Iohannis Duns Scoti* (Romae 1955); Id., *Conspectus brevis bibliographiae scotisticae recentioris (1954-1966):* Acta O. F. M. 25 (1966) 531-550; Id., *Resenha abreviada da bibliografia escotista mais recente (1954-1966):* Rev. port. Fil. 23 (1967) 338-363; E. Bettoni, O. F. M., *Vent'anni di studi Scotistici (1920-1940)* (Milano 1943); G. Gestori, *Trent'anni di studi filosofici su Duns Scoto (1940-1970):* Scuola cattol. 100 (1972) 472-504; V. Smeets, *Lineamenta bibliographiae scotisticae* (Romae 1942); S. Gieben, *Bibliographia scotistica recentior (1953-1965):* Laurentianum 6 (1965) 492-522; G. Zamora, *Dos años de filosofia escotista (1965-1966).* I: *Bibliografía:* Natur. Gracia 14 (1967) 385-395; G. Zamora-G. de Sotiello, *Dos años de filosofía escotista (1965-1966).* II: *Sistemática:* Natur. Gracia 15 (1968) 75-116; M. A. Schmidt, *Literatur zu Johannes Duns Scotus (seit 1935):* Theol. Rundschau 34 (1969) 1-48; M. Oromí, O. F. M., *Bibliografía,* en *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Scoto* (BAC, Madrid 1960) p.105-129; A. Poppi, *Il II Congresso scolastico internazionale in onore di G. Duns Scoto* (Oxford-Edinburgh, 11-17 set. 1966): Il Santo (Padova) 6 (1966) 361-363; M. B. Freitas, O. F. M., *Congreso de Duns Scoto. II Congreso internacional de filosofia escolástica* (11-17 set. 1966, Oxford-Edinburgh): Rev. port. Fil. 23 (1967) 364-371; *Deus et homo ad mentem Io. Duns Scoti.* Acta tertii Congressus Scotistici internationalis (Vindobonae, 28 set.-2 oct. 1970) (Romae 1972); H. Huning, *Scotus-Kongress in Wien:* Franz. Stud. 53 (1971) 113-121; M. Fernández García, *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum, in quo termini phi*

losophiam ac theologiam spectantes a B. J. D. Scoto... exponuntur ac declarantur: Nachdr. der Ausg. (Quaracchi 1910) (Hildesheim, New York 1974); E. Longpré, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot:* Étud. francisc. 34 (1922) 433-482; 35 (1923) 26-36 241-278 499-531 582-614; 36 (1924) 29-62 225-253 337-370; B. Landry, *Duns Scot* (Paris 1922); Ch. R. R. Harris, *Duns Scot,* 2 vols. (Oxford 1927); E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de J. Duns Scot:* Arch. d'Hist. doctr. litt. du M. A. 2 (1927) 89-149; Id., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris 1952) (Étud. de phil. méd. 42); Id., *Les seize premiers «Theoremata» et la pensée de Duns Scot:* Arch. d'Hist. doctr. litt. du M. A. 12-13 (1937-1938) 5-86; P. Minges, O. F. M., *Doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita.* Opus posthumum, pro manuscripto, 2 vols. (Ad Claras Aquas 1930); *Io. Duns Scoti opera omnia.* Studio et cura Commissionis Scotisticae I (Civitas Vaticana 1950) p.309-319; Oromí, *Introducción general,* en *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto* (BAC, Madrid 1960) p.15-103; M. de Gandillac, *Les bases du Scotisme,* en Fliche Martin, *Histoire de l'Église* XIII (Paris 1936) p.336s; Z. van de Woestyne, O. F. M., *Scholae franciscanae aptatus cursus philosophicus in breve collectus,* 2 vols. (Mechliniae [2]1921-1925); F. de Chauvet, *La doctrina fundamental del sistema filosófico de Duns Scoto:* Rev. Fil. Méx. 3 (1970) 55-75; E. Rivera de Ventosa y otros, *Actualidad y doctrina de Juan Duns Scoto:* Salmanticensis 17 (1970) 639-666; A. Muñoz Alonso, *Actualidad y vigencia de la doctrina de J. Duns Scoto sobre Dios:* Acta congressus..., p.175-180; W. Borowski, *Duns Scotus Bedeutung für die heutige Anthropologie:* Franz. Stud. 50 (1968) 257-267; F. Hofman, *Ist Duns Skotus Augustinist oder Aristotelischer?:* Wiss. und Weisheit 4 (1931) 131-140; S. Belmond, *Simples remarques sur l'idéologie comparée de Saint Thomas et de Duns Scot:* Rev. de Phil. 14 (1914) 242-260; Id., *Essai de synthèse philosophique du scotisme:* La France francisc. 6 (1933) 73-131; F. X. Maquart, *Faut-il reviser les jugements thomistes concernant la doctrine de Scot?:* Rev. de Phil. (nouv. sec.) (1934) 400-435; G. A. Dini, *Intorno a Ockham e a Duns Scot:* Sophia 11 (1943) 154-169; Ph. Boehner, *Scotus' teaching according to Ockham:* Francisc. Stud. 6 (1946) 100-107 362-375; O. Todisco, *Duns Scoto e Ockham, difensori di diverse prospettive scientifiche:* Miscel. Francesc. 9 (1969) 337-357; M. Heidegger, *Die Kategoriem und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tübingen 1916); Id., *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot.* Trad. et présenté par F. Gaborian (Paris 1970); F. A. Prezioso, *La riscoperta semantica di M. Heidegger nel pensiero di Duns Scoto II-IV:* Rass. Sc. filos. 25 (1972) 287-302 407-418; 26 (1973) 53-64; P. Scapin, *Dio e l'uomo al III Congresso internazionale scotista:* Studia Patavina 17 (1970) 651-662; E. Bettoni, *The originality of the Scotistic Synthesis,* en *John Duns Scotus 1265-1965* p.28-44; *John Duns Scotus 1265-1965.* studies... edited by J. K. Ryan and B. Bonansea (Washington 1965).

ORDINATIO

Prólogo

Primera parte: **De la necesidad de la doctrina revelada**

Cuestión única

¿Es necesario inspirar al hombre en el presente estado alguna doctrina sobrenatural?

2.924 ... A la otra razón aducida hay que negar la afirmación que se hace, a saber, que se conoce naturalmente que el ente es el primer objeto de nuestro entendimiento, en toda su indiferencia, respecto de las cosas sensibles e insensibles, y la afirmación asimismo que hace Avicena de que eso nos consta naturalmente. Pues en eso mezcló su secta—que fue la secta de Mahoma—con las cuestiones filosóficas, y afirmó algunas cosas como filosóficas y probadas por la razón, y otras como conformes a su secta: de ahí que expresamente dice en el libro IX de la *Met.,* c.7, que el alma separada conoce a la sustancia inmaterial en sí, y por eso tuvo que sostener que la sustancia inmaterial está comprendida en el objeto primero del entendimiento. No así Aristóteles: sino que, según él, parece que el objeto primero de nuestro entendimiento es o parece ser la quididad sensible, sensible en sí, o en algún inferior suyo: tal quididad es la abstraíble de las cosas sensibles...

2.925 Ni conocemos a esos seres [a las sustancias separadas] con una demostración propiamente dicha que sea «quia» y por los efectos. Se prueba: los efectos, o dejan dudoso al entendimiento respecto de esas propiedades, o lo hacen caer en el error. Eso se ve claro en las propiedades de la primera sustancia inmaterial en sí. En efecto: es propiedad suya el

2924-2926 Minges, *Doctrina philosophica et theologica...* I p.257-261.

2924 Aristóteles, *De anima* III 6 (430 b27-29); 7 (431 a14-17); Enrique de Gante, *Summa.* a.21 q.3, in corp.; q.2 ad 3; Lychet, *J. D. Scoti opera* (ed. Wadding, Vivès VIII) p.30-32; Gilson, *Avicenne et le point de départ de J. Duns Scot* p.89-149; Minges, o.c., p.585.

2925 Aristóteles, *Anal. Poster.* I 3 (72 b23 25); Id., *De caelo* II 1 (284) a.14-18; 12 (293 a910); Lychet, o.c., p.39.

ser comunicable a tres; mas los efectos no ponen de manifiesto tal propiedad, ya que no proceden de ella en cuanto trina. Y si se argumenta de los efectos a la causa, más bien nos llevan a todo lo contrario y al error, ya que en ningún efecto se encuentra una naturaleza más que en su supósito. Es también propiedad de esa naturaleza *ad extra* el causar contingentemente: en oposición a eso, los efectos nos llevan a error, como se ve en lo que pensaron los filósofos, que el ser primero causa necesariamente cuanto causa. Y por lo que hace a las propiedades de las demás sustancias, también es cosa clara, ya que los efectos, según ellos, más conducen a su eternidad y necesidad que a su contingencia y comienzo de ser. Igualmente parecen también concluir los filósofos de los movimientos que el número de esas sustancias separadas es conforme al número de los movimientos celestes. Asimismo, que esas sustancias son naturalmente felices e impecables. Cosas todas absurdas.

2.926 En la razón que se aduce en la respuesta comete una falacia en la expresión o dicción. En efecto: aunque el ente, en cuanto que es algo inteligible en un acto (como el hombre es inteligible en una intelección), sea naturalmente inteligible, no se puede poner al ente como el primer objeto cognoscible naturalmente, ya que es primer objeto en cuanto que está incluido en todos los objetos que se conocen de por sí, y, como tal, no es cognoscible naturalmente si no lo es cada uno de esos objetos. Se comete, pues, un paso o transición indebido de «esto» a «esto en una determinación suya», cuando se argumenta: «el ente es naturalmente inteligible, luego el ente, en cuanto que es el primer objeto del entendimiento, esto es, adecuado, es cognoscible naturalmente»; el antecedente es verdadero en cuanto que por ente se entiende algún objeto especial inteligible, como lo es lo blanco, pero el consecuente concluye del ente en cuanto va incluido en todo inteligible, y no en cuanto es un objeto que se entiende sin ellos.

2926 Lychet, o.c., p.71; Belmond, *L'être transcendant d'après Duns Scot:* Rev. de phil. 9 (1909) 67-87; J. Riesco, *Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto:* Salmanticensis 13 (1960) 609-620.

Tercera parte: Sobre el objeto de la teología

Cuestión III

Si la teología trata de todos los objetos por atribución a su primer sujeto

2.927 A la primera cuestión sobre nuestra teología respondo que, cuando un hábito reside en algún entendimiento poseyendo evidencia originada por parte del objeto, entonces el objeto primero de ese hábito, como propio de tal entendimiento, no sólo contiene virtualmente a tal hábito, sino que, como conocido del entendimiento mismo, contiene a ese hábito, de suerte que el conocimiento del objeto en ese entendimiento contiene la evidencia del hábito en el mismo. En cambio, en el hábito que no posea la evidencia por parte del objeto, sino causada por otro principio, no hay que pensar que su primer objeto reúna esas dos condiciones suyas dichas: es más, hay que pensar que no se da ninguna de ellas, porque para ese propósito, para el hábito es lo mismo que si fuese de seres contingentes, que no tienen objeto primero de ninguno de esos modos. A tal hábito, pues, que carece de evidencia por parte del objeto, se le asigna un primer objeto sobre un cierto ser primero conocido, es decir, de un primer ser perfectísimo, esto es, de un ser que es sujeto inmediato de las primeras verdades de ese hábito.

2.928 Nuestra teología es un hábito que no tiene evidencia por parte del objeto; y aun la ciencia que poseemos de las cosas teológicamente necesarias, no tiene más evidencia, en cuanto está en nosotros por parte del objeto conocido, que la que versa sobre los objetos contingentes; luego a nuestra teología en cuanto tal no hay que asignarle más que un objeto primero conocido, sobre el cual se conozcan las verdades primeras. Ese ser (objeto) primero es el ente infinito, porque éste es el concepto más perfecto que podemos tener del que

2927-2932 Minges, o.c., I p.507-521; E. Iriarte de Puyau, *La teología como ciencia en Juan Duns Scoto.* Acta tertii Congr. Scotist. intern. p.653-660.
2927-2929 Lychet, o.c., p.151-155
2928 Lychet, o.c. p.154

es en sí el primer sujeto, el cual, sin embargo, no reúne en sí ninguna de esas dos condiciones dichas, pues no contiene virtualmente nuestro hábito ni en sí, ni mucho menos como conocido de nosotros. Sin embargo, como nuestra teología sobre los seres necesarios versa sobre las mismas cosas que la teología en sí misma considerada, por eso se le asigna un objeto primero por lo que hace a su carácter de contener en sí un conjunto de verdades, y ése es el mismo que el sujeto primero de la teología en sí misma considerada, pero como tal objeto no nos es evidente, por eso no las contiene como conocido por nosotros; mejor dicho, no nos es conocido.

2.929 Cuando, pues, se concluye: «luego no es el primer objeto de nuestro hábito», respondo: es verdad que no es un primer objeto que nos proporcione evidencia, pero es un primer objeto que contiene en sí todas las verdades, apto o capaz de proporcionar evidencia en grado suficiente, si fuese conocido.

2.930 Al segundo argumento respondo que no hay metafísica de Dios como de sujeto primero. Y lo pruebo: Debe haber, además de las ciencias particulares, alguna ciencia común, en la cual se demuestren todas las verdades comunes a dichas ciencias particulares; luego, además de las ciencias particulares, debe haber una común sobre el ente, en la cual se proporcione el conocimiento de las propiedades del ente, conocimiento que se supone en las ciencias particulares: por lo tanto, si se da alguna ciencia sobre Dios, además de ella existe otra, obtenida por conocimiento natural, del ente en cuanto ente.

2.931 Y cuando, para probar que la ciencia metafísica trata de Dios, se aduce el pasaje del libro VI de la *Met.*, digo que la razón que trae concluye esto: «La ciencia más noble trata del género más noble», como primer sujeto, o como considerado en esa ciencia del modo más perfecto que puede ser considerado en una ciencia adquirida naturalmente. Y Dios,

2930-2932 Gilson, *L'objet de la metaphysique selon Duns Scot:* Mediaeval Stud. 10 (1948) 21-92; Oromí, *Duns Escoto y el objeto de la metafísica:* Rev. de Fil. 18 (1958) 395-465; J. Owens, C. SS. R., *Up to what is God included in the metaphysics of Duns Scotus:* Mediaeval Stud. 10 (1948) 163-177.
2930 Lychet, o.c., p.172; Minges, o.c., I p.509.

aunque no es el primer sujeto en la metafísica, es considerado en esa ciencia del modo más noble con que puede ser considerado en una ciencia adquirida naturalmente.

2.932 Al texto aducido del Comentador en el libro I de la *Física* respondo que Avicena—a quien refutaba el Comentador—tenía razón, y el Comentador, no. Y lo pruebo: *Primero:* si la existencia de algunas sustancias separadas fuese supuesta en la metafísica, y probada en la ciencia natural, entonces la física sería, sin más, anterior a toda metafísica, ya que demostraría la existencia del sujeto de la metafísica, que se presupone a toda esta ciencia. *Segundo:* por cualquiera condición o manera de ser del efecto se puede demostrar la existencia de la causa, ya que es imposible que tal condición de ser se dé en el efecto si no existe la causa; ahora bien, en la metafísica se consideran muchas propiedades cuya existencia en sus sujetos no puede deberse sino a alguna causa primera de esos seres: luego por esas propiedades puede demostrar la metafísica que existe alguna causa primera de esos seres. Se prueba la *menor:* la multitud de los seres, su dependencia, su composición y otros caracteres parecidos, que son propiedades metafísicas, demuestran que existe algo simple en acto, completamente independiente y necesario en el existir. Además, mucho más perfectamente se demuestra la existencia de la causa primera por las propiedades de los seres causados, que considera la metafísica, que de las propiedades naturales, con las que se demuestra que existe un primer motor, pues es más perfecto y más inmediato conocimiento del primer ser el conocerlo como el primer ser o como necesario en el existir que el conocerlo como primer motor... *(Opera omnia,* ed. Vatic., p.129-131).

2932 Lychet, o.c., p.172 c) d); I. Madkour, *Duns Scot entre Avicenne et Averroes:* Melang. Instit. dom. Ét. or. 9 (1967) 119-131.

LIBRO I

DISTINCION II

PRIMERA PARTE: **De la existencia de Dios y de su unidad**

CUESTIÓN II

¿Es evidente de por sí que existe un ser infinito?

2.933 ... Proposición evidente de por sí es aquella que es evidente a cualquier entendimiento por el conocimiento mismo de sus términos. Ahora bien, esta proposición: «el ente infinito existe» no es evidente a nuestro entendimiento por sus mismos términos. Prueba: no concebimos esos términos hasta que creamos o sepamos por demostración tal proposición, y en ese entretanto no nos es evidente; ya que no la sentamos con certeza sino por la fe o por la demostración... (I p.140).

2.934 *En tercer lugar,* porque no se tiene ninguna evidencia de un concepto no absolutamente simple si no es evidente de por sí la unión de las partes de ese concepto; ahora bien, ningún concepto que ponemos en Dios propio de El y no común con las creaturas es absolutamente simple o, al menos, ningún concepto que nosotros percibimos de manera distinta que es propio de Dios es absolutamente simple; luego no tenemos ninguna evidencia de tal concepto si no es evi-

2933-2954 F. ALLUNTIS, *Demostrabilidad y demostración de la existencia de Dios según Escoto:* Verdad y Vida 26 (1968) 355-390; ID., *Filosofía y existencia de Dios:* Acta tertii Congr. intern... I p.447-460; M. FREITAS, *A existência de Deus segundo Escoto:* Itinerarium 12 (1966) 161-192; C. BÉRUBÉ, *Pour une histoire des preuves de l'existence de Dieu chez Duns Scot:* Acta tertii Congr. intern... p.17-46; GILSON, *L'existence de Dieu selon Duns Scot:* Mediaeval Studies 11 (1949) 23-61; ID., *Nature et portée des preuves scotistes de l'existence de Dieu:* Mélanges Maréchal II (Paris 1950) 378-395; BELMOND, *L'existence de Dieu d'après Duns Scot:* Rev. de plul.13 (1908) 241-268 y 364-381; E. W. PLATZECK, O. F. M., *Versuch eines modernes Ansatzes zum Scotistischen Gottesbeweis.* Acta tertii Congr. p.87-107.

2933-2937 ALLUNTIS, *Filosofía y la existencia de Dios.* Acta tertii Congr. intern... I p.452-454.

2933-2940 MINGES, o.c., II p.5-9.

2933 LYCHET, o.c., p.397.

2934 LYCHET, o.c., p.410 c).

dente de por sí la unión de las partes de dicho concepto: ahora bien, tal unión no es evidente de por sí, ya que se demuestra por dos razones...

2.935 *Prueba de la menor:* todo concepto que concibamos de lo bueno o de lo verdadero, si no se le contrae por algo, de suerte que no sea un concepto absolutamente simple, no es un concepto propio de Dios. Llamo concepto absolutamente simple a aquel que no es resoluble en otros conceptos simples, cada uno de los cuales pueda ser conocido en un acto simple de una manera distinta.

2.936 Por esta razón últimamente aducida está clara la respuesta a estas instancias que se hacen cuando se arguye: «Esta proposición es de por sí evidente: el necesario en el existir existe». Se prueba: lo que se opone al predicado repugna al sujeto: [ya que] si no existe, no es «necesario en el existir»; también esta proposición es de por sí evidente: «Dios existe», porque, según toda la exposición que hace el Damasceno en el capítulo 9, se llama «Dios» por su operación en acto, a saber, fomentar, o arder, o ver; luego, según todas las acepciones del nombre, «Dios existe» es lo mismo que «el que obra actualmente existe», proposición que parece evidente de por sí, porque, como en el caso anterior, el opuesto del predicado es inconciliable con el sujeto.

2.937 A esas instancias respondo que ninguna de estas proposiciones es evidente de por sí: «el necesario en el existir existe»; «el que obra actualmente existe», porque no es de por sí evidente la unión actual de las partes del sujeto. Respecto de la afirmación de que «el opuesto del predicado es inconciliable con el sujeto», digo que de eso no se sigue que la proposición sea evidente de por sí si esa repugnancia no es evidente, y con ello que, además, ambos extremos tienen un concepto simplemente simple o que los conceptos de las partes se unen simplemente... (*Opera omnia* II p.142-144).

2.938 Viniendo a la primera cuestión, digo que no es demostrable por nuestra parte con demostración por las causas

2935 LYCHET, o.c., p.410 c).

2936 LYCHET, o.c., p.411 e).

2937 LYCHET, o.c., p.411 f).

2938-2954 D. TODISCO, O. F. M. CONV., *Ragione e fede nel passaggio della*

o razones la existencia del ente infinito, aunque por parte de la naturaleza de los términos tal demostración es posible.

2.939 Pero sí que es demostrable por nuestra parte esa proposición con demostración por los efectos, a partir de las creaturas. Ahora bien, las propiedades del ente infinito que dicen relación a las creaturas se hallan más inmediatamente unidas o vinculadas a lo que hace de medio en ese género de demostración que las propiedades absolutas, de suerte que se puede concluir la existencia de tales propiedades relativas a tal demostración de modo más inmediato que la existencia de las propiedades absolutas, ya que de la existencia de un relativo se sigue inmediatamente la existencia de su correlativo. Por eso, trataré primero la cuestión de la existencia de las propiedades relativas del ente infinito, y después, la de la existencia del ente infinito, ya que tales propiedades relativas competen solamente al ente infinito. Resultarán así dos artículos principales.

2.940 Respecto al primer punto, afirmo: las propiedades relativas del ente infinito respecto de las creaturas son, o las de causalidad o las de eminencia; y las de causalidad, de dos tipos: o eficiente, o final. En la que se suele añadir, la causa ejemplar, no se trata de un género de causa distinto del de la eficiente, porque, si no, serían cinco los géneros de causa; sino que la causa ejemplar es algo eficiente, porque obra por medio del entendimiento, distinto del que obra por la naturaleza, de lo cual se tratará en otro lugar.

A) *De la existencia de las propiedades relativas del ente infinito.*

2.941 En el primer artículo principal demostraré sobre todo tres puntos. Primero, que en el orden de la eficiencia

causa prima all'ente infinito in Duns Scoto: Miscell. Frances. 68 (1968) 231-277.
2938 Lychet, o.c., t.8 p.414 a).
2939 Aristóteles, *Anal. Poster.* I 13 (78 a22-b34); Duns Scotus, *Quodl.* I q.7.
2940 Duns Scoto, *Ordinatio* I d.36 q. unica; Lychet, o.c., VIII p.415 b).
2941-2954 Minges, o.c., II p.9-13; A. Coccia, *Ens est ratio rem in se obiective cognoscendi ideoque empirismum emendandi et existentiam Dei demonstrandi.* Acta tertii Congr... I p.111-113.

hay algo entre los seres que es absolutamente primero, y que también hay algo que es absolutamente primero en el orden del fin, y algo que es absolutamente primero en el orden de la eminencia; en segundo lugar, demuestro que aquello que es primero en algún orden de primacía lo es también en los otros órdenes de prioridad, y, en tercer lugar, demuestro que esa triple primacía compete a una sola naturaleza, y no a varias naturalezas diferentes entre sí específica o quiditativamente. Y así, en el primer artículo habrá tres artículos parciales.

2.942 El primero de esos artículos comprende las proposiciones principales, correspondientes a la triple primacía: y cada una de esas tres proposiciones comprende tres de las que resulta: la primera es que se da algo primero; la segunda, que eso es incausable; la tercera, que eso existe actualmente entre los seres. Así, pues, en el primer artículo hay nueve proposiciones, pero tres principales.

2.943 La primera de esas nueve proposiciones es la siguiente: que se da algo eficiente que es absolutamente primero, de suerte que ni es efectible ni eficiente en virtud de otro distinto de él. Se prueba: Algún ente es efectible; lo será, pues, o por sí, o por la nada, o por algún otro. No por la nada, porque lo que es nada, nada causa; no por sí, porque no existe ninguna cosa que se cause o engendre a sí misma (I *De Trinitate* c.1); luego por otro. Sea ese otro *a*. Si *a* es lo primero, del modo explicado, tenemos probado lo que pretendíamos; si no es lo primero, luego es un eficiente posterior, por ser efectible por otro, o por serlo en virtud de otro: negada la negación, se pone la afirmación. Llamemos a ese otro *b*, del cual preguntaremos como lo hemos hecho con *a*, y así, o se procede al infinito, en la cual serie cualquier miembro respecto del anterior será el segundo, o se llega a uno que no tenga un miembro anterior. Ahora bien: es imposible una serie infinita en el orden ascensional; luego tiene que haber un primer miembro, ya que el que no tiene un miembro

2943-2945 F. Chauvet, *La causalidad eficiente en la demostración de Duns Escoto sobre la existencia de Dios.* Acta tertii Congr. intern... I p.61-72.
2943 San Agustín, *De Trinit.* I 1 n.1 (PL 42,820); N. Petruzzelis, *L'infinito nel pensiero di S. Tommaso e di G. Duns Scoto.* Acta tertii Congr. I p.440; Lychet, o.c., VIII p.420 a).

anterior o precedente, no es posterior a nada que venga después de él: no puede haber proceso circular en el orden de las causas... *(Opera omnia* II p.148-152).

2.944 La segunda proposición sobre el eficiente primero es la siguiente: lo que es eficiente independiente, es inefectible. Esto ya ha aparecido claro más arriba, porque, si tiene causalidad en virtud de otro, o es efectible por otro, una de dos: o se da proceso al infinito, o proceso circular, o se llega a un término en algo efectivo independiente e inefectible: a eso llamo primero, y el otro, es claro que no es primero, por la misma descripción que se hace de él. Por tanto, urgiendo, se concluye también: si eso primero es inefectible, luego es incausable, ya que no es capaz de tener causa, ni material ni formal.

2.945 Se prueba la primera consecuencia, a saber: que, si es inefectible, luego no es capaz de tener causa final: la causa final no causa sino porque mueve metafóricamente a la misma causa eficiente; para causar, pues, no tiene otro modo de depender de ella la entidad de lo que es causado finalísticamente más que *a priori:* y nada es causa en sentido propio si no depende esencialmente lo causado de ello como *a priori*.

2.946 Las otras dos consecuencias, a saber que, si es inefectible, no es capaz de ser causado con causalidad material y formal, se prueban a la vez: Lo que no tiene causa extrínseca, tampoco la tiene intrínseca, porque la causalidad de la causa extrínseca dice perfección sin imperfección; en cambio, la de la causa intrínseca comporta necesariamente aneja imperfección, ya que la causa intrínseca es parte de lo causado; por lo tanto, el carácter de causa extrínseca es naturalmente anterior al de la causa intrínseca, con lo que, negado el primero, queda negado el segundo.

2.947 Otra prueba de esas mismas consecuencias: las

2944-2948 T. Barth, *Die Notwendigkeit Gottes und seine Begründung bei Duns Scotus*. Acta tertii Congr. intern. I p.417-419.
2944 Lychet, o.c., VIII p.430 (q).
2945 Aristóteles, *Met.* V 2 (1013 b9-11); XII 7 (1072 a26-27)
2946 Lychet, o.c., VIII p.430 (r).
2947 Lychet, o.c., VIII p.430 (s).

causas intrínsecas son causadas por las extrínsecas, o en su entidad misma, o en cuanto que causan al compuesto, o de ambos modos, ya que las causas intrínsecas no constituyen el compuesto de por sí solas sin el agente. Con esto aparece con bastante claridad la verdad de la segunda proposición.

2.948 21. La tercera proposición sobre el eficiente primero es la siguiente: El primer eficiente es existente en acto, y una naturaleza existente en acto verdaderamente, como lo que es eficiente. Se prueba: el ser a cuya naturaleza repugna al existir [causado] por otro, puede existir de por sí si puede existir; ahora bien, a la naturaleza del primer eficiente repugna absolutamente el existir por otro, como aparece claro por la segunda proposición. Igualmente, puede existir, como aparece por la primera proposición, en la cual se ha puesto la prueba quinta, que parece concluir menos, y, sin embargo, concluye eso... *(Opera omnia* II p.162-164).

2.949 Conforme a estas tres primeras proposiciones sobre la causa eficiente, propongo otras tres similares sobre la causa final.

Alguna causa final es absolutamente primera, esto es, ni ordenable a otro ni capaz de mover finalmente a otro en virtud de otro. La prueba estriba en cinco puntos similares a aquellos que se han propuesto en la primera proposición sobre el primer eficiente

2.950 La segunda proposición es que la primera causa final es incausable. Se prueba: no tiene causa final; de lo contrario, no sería primera, luego es, además, inefectible. Se prueba esta consecuencia: Todo verdadero agente obra por el fin (por el libro II *Phys.)*, donde el Filósofo afirma eso de la naturaleza, en la cual aparece menos claro que en el que obra por deliberación. Ahora bien: el ser que no tiene una verdadera causa eficiente no es efectible, ya que en ningún orden lo que es de manera puramente accidental e impropia puede ser [lo] primero, como es claro en el caso presente, especialmente en las causas que obran sin intención, que son el

2948 Lychet, o.c., p.43 (t).
2949 Lychet, o.c., p.432 (a).
2950 Lychet, o.c., p.433 (b).

azar y la fortuna, que, según Aristóteles (en el libro II *Phys.*), se reducen necesariamente a las causas que obran con intención, como son las mencionadas, a saber, la naturaleza, la inteligencia y el designio. Por lo tanto, el ser que no tiene ninguna causa eficiente con intención, no tendrá ninguna causa. Ahora bien: el ser que no tiene causa final, no tiene causa eficiente por intención; luego será inefectible, ya que lo que puede ser ordenado a un fin es superado por el fin en la bondad y, consiguientemente, en la perfección.

2.951 La tercera proposición es que la primera causa final es existente en acto y que esa primacía compete a alguna naturaleza existente en acto. Se prueba de la misma manera que la proposición sobre la causa eficiente.

2.952 Conforme a las tres proposiciones sobre ambos órdenes de la causalidad extrínseca, propongo otras tres similares sobre el orden de la eminencia:

1. Alguna naturaleza eminente es absolutamente primera en el orden de la perfección. Esto consta porque entre las esencias se da un orden esencial, ya que, en decir de Aristóteles (en el libro VIII *Met.*), las esencias son como los números: y en ese orden hay un término, lo que se prueba con las cinco razones con que se prueba más arriba que tiene que haber un término en el orden de la eficiencia.

2.953 2. La segunda proposición es: La naturaleza suprema es incausable. Se prueba: porque no es ordenable a un fin, por lo que queda dicho, luego es inefectible, y además incausable. Estas dos consecuencias se han probado en la segunda proposición sobre el orden de la eficiencia. Asimismo, se prueba que la naturaleza suprema es inefectible porque todo efectible tiene alguna causa esencialmente ordenada, como consta por la prueba de la proposición *b* en la primera sobre el primer eficiente. Ahora bien, la causa esencialmente ordenada supera al efecto.

2.954 25. La tercera proposición es: La naturaleza suprema es algo existente en acto: se prueba por lo que precede (*Opera omnia* II p.165-168).

2951 Lychet, o.c., p.433 (c).
2952 Lychet, o.c., p.434 (a).
2953 Lychet, o.c., p.435 (b).
2954 Lychet, o.c., p.435 (c)

CUESTION III

¿Existe un solo Dios?

2.955 En esta cuestión la solución es cierta. Pero dicen algunos que tal solución no es demostrable, sino que la tenemos tan sólo por la fe; y conforme a eso está el texto de Rabbi Moyses (c.23), que dice: «La unicidad de Dios la sabemos por la Ley».

También por la razón se hace ver lo mismo, porque, si se pudiese conocer por la razón natural que Dios es único, se podría conocer por vía natural que Dios es singular, luego se podría conocer la singularidad de Dios y su esencia como singular, lo cual es falso, y se ha dicho lo contrario en la cuestión sobre el sujeto de la teología.

2.956 Sin embargo, parece que la unicidad de Dios se podría demostrar por la razón natural, tomando los argumentos, primero, del entendimiento infinito; segundo, de la voluntad infinita; tercero, de la bondad infinita; cuarto, del concepto de potencia infinita; quinto, del concepto del infinito en absoluto; sexto, del concepto del necesario en el existir; séptimo, del concepto de omnipotencia.

2.957 Por el entendimiento infinito se argumenta así, en primer lugar: el entendimiento infinito conoce todo inteligible de una manera perfectísima en todo lo que tiene de inteligible; si, pues, hay varios dioses, sean éstos *a* y *b*: *a* conoce a *b* perfectísimamente, en todo lo que es *b* de inteligible. Pero eso es imposible. Se prueba: porque o conoce a *b* por la esencia de *b*, o no. Si no, y *b* es cognoscible por su esencia,

2955-2961 Minges, o.c., II p.100; R. Prentice, *The Evolution of Scotus doctrine of the unity and unicity of the supreme nature.* Acta tertii Congr. I p.378-408; C. Balic, O. F. M., *Considerationes criticae in materiam Io. Duns Scoti «de esse Dei et eius unitate».* Acta tertii Congr. I p. 713-722.
2955 Duns Scoto, *Ordinatio* prol. n.167-168 (ed. Vatic. I p.109-112); Lychet, o.c., VIII p.488 (a).
2956-2959 Duns Escoto, *De primo principio* c.4 concl.11 n.38-40.
2957 Lychet, o.c., p.489 (b).

se sigue que no conoce a *b* de la manera más perfecta, y en todo lo que es de inteligible. Nada, en efecto, que sea cognoscible por su esencia se conoce de la manera más perfecta si no se le conoce por su esencia o por algo que incluya a su esencia, más perfecto de lo que ella es; ahora bien, la esencia de *b* no está incluida en nada más perfectamente que en *b,* pues, de lo contrario, *b* no sería Dios. Y si lo conoce a *b* por la esencia de *b,* entonces el acto de *a* es posterior naturalmente a la esencia de *b;* así *a* no será Dios. Y que el acto de *a* sería posterior a *b* se prueba porque todo acto de conocer que no es idéntico al objeto es posterior al objeto: el acto no puede ser ni anterior ni simultáneo, naturalmente, a algo distinto del acto, pues entonces el acto podría entenderse sin el objeto, como sucede a la inversa.

2.958 Si se replica que *a* entiende a *b* por la esencia de *a,* que sea muy semejante a *b,* de suerte que *a* entienda a *b* bajo el aspecto de especie común a *a* y a *b,* se responde: ninguna de las partes de esa respuesta salva el que *a* entiende a *b* de la manera más perfecta, y, por consiguiente, no es Dios, ya que el conocimiento de un objeto por semejanza solamente y en universal no es el conocimiento más perfecto e intuitivo del objeto, y así, *a* no conocería a *b* intuitivamente y de la manera más perfecta, que es lo que se pretendía.

2.959 En segundo lugar, por parte del entendimiento se argumenta así: un mismo acto no puede tener dos objetos adecuados; *a* es objeto adecuado a su intelección, y *b* sería objeto adecuado a la misma si *a* pudiese entender a *b;* luego es imposible que *a* entienda en una única intelección a la vez perfectamente a *a* y a *b*. Y si *a* tiene intelecciones realmente distintas, no es Dios. La *mayor* es evidente: de lo contrario, el acto se adecuaría a un objeto, desaparecido el cual, no menos se saciaría y adecuaría, y así en vano se daría tal objeto...

2.960 Por la sexta vía argumento en primer lugar así: la especie multiplicable en individuos no está determinada de

2958 Lychet, o.c., p.491.
2959 Lychet, o.c., p.492 (c)-493.
2960 Duns Escoto, *De primo principio* c.4 concl.11 n.38-40; Lychet, o.c., VIII p.497 (a).

por sí a un cierto número de individuos, sino que, cuanto es de su parte, admite una infinidad de individuos, como se ve en todas las especies corruptibles; luego si la naturaleza: «necesario en el existir» es multiplicable en individuos, no está determinada a un cierto número, sino que, por lo que es de su parte, admite una infinidad de ellos. Ahora bien: si pudieran existir infinitos necesarios en el existir, existen infinitos necesarios en el existir; el consecuente es falso: luego también lo es el antecedente del cual se sigue.

2.961 En segundo lugar: argumento así y por esta vía: si existen muchos necesarios en el existir, se distinguen por algunas perfecciones reales: sean ésas *a* y *b*. Entonces digo: o esos dos seres que se distinguen por *a* y por *b* son formalmente necesarios en el existir por *a* y por *b,* o no; si no, luego *a* no es la razón formal de existir necesariamente, y, por consiguiente, tampoco *b;* por lo tanto, tampoco lo que incluye a *a* es necesario primariamente, porque incluye alguna entidad que no es formalmente necesidad de existir ni necesaria de por sí. Y si esas perfecciones son formalmente necesarias en el existir por *a* y por *b,* y, además, ambas, *a* y *b,* son necesarias en el existir por aquello en que el uno conviene con el otro; luego ambos tienen en sí dos razones o aspectos, cada uno de los cuales es formalmente necesario en el existir; pero esto es imposible, ya que ninguna de las dos incluye a la otra; por lo tanto, prescindida, pues, o dejada a un lado cualquiera de ellas, sería tal ser necesario en el existir por la otra, y así, algo sería formalmente necesario en el existir por una razón prescindida o dejada a un lado, la cual sería, con todo, necesaria al insistir, cosa imposible (*Opera omnia* II p.232-234).

2961 Lychet, o.c., p.497 (b).

Segunda parte: De las personas y producciones en Dios

Cuestión IV

¿Hay en la esencia divina sólo dos producciones intrínsecas?

2.962 Pero quedaría todavía otra dificultad. En efecto, no parece inteligible que la esencia no se multiplique y que los supósitos sean muchos [varios] si no se pone alguna distinción entre la razón de [la?] esencia y la razón de supósito. Por eso, para salvar esa no repugnancia de que hemos hablado antes, hay que estudiar esa distinción.

2.963 Y digo, sin proponerlo como tesis, y sin prejuzgar una opinión mejor, que la razón por la cual el supósito es formalmente incomunicable (que llamaremos *a)* y la razón de la esencia como esencia (que llamaremos *b)*, tienen entre sí alguna distinción que precede a todo acto del entendimiento creado e increado.

2.964 Y lo pruebo: el primer supósito tiene formalmente o realmente una entidad comunicable; de lo contrario, no la podría comunicar; tiene también realmente una entidad incomunicable, de lo contrario, no podría ser positivamente supósito en entidad real. Y entiendo el término «realmente» así: que tal entidad estaría allí de ningún modo en virtud del acto de un entendimiento pensante; más aún, aunque no hubiese ningún entendimiento que la piense; a ese modo de estar allí, aunque ningún entendimiento la piense, lo llamo yo: «existir anteriormente a todo acto del entendimiento». Ahora bien: una entidad no es comunicable anteriormente a todo acto del entendimiento, o, lo que es lo mismo, no por

2962-2975 Minges, o.c., II p.56-77); Z. van de Woestyne, O.F.M., *Ontologia* (Mechliniae [2]1933) p.257-275; Oromí, *Teoría de las distinciones en el sistema escotista:* Verdad y Vida 5 (1947) 257-282; M. J. Grajewski, *The formal distinction of Duns Scotus* (Washington 1948); J. Roig Gironella, *Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distintion escotista «formalis ex natura rei»:* Est. ecles. 18 (1944) 201-215; M. Traina, O.F.M. Cap., *Il fondamento metafisico della distinzione formale «ex natura rei» in Scoto. De doctrina Io. Duns Scoti.* Acta tertii Congr... II p.11-17; Oromí, *Introducción general,* en *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto* p.19*-23*.
2962 Lychet, o.c., VIII p.598 (a).
2963 Duns Escoto, *Lectura* I d.2 n.215.
2964 Lychet, o.c., p.598 (b).

un acto del entendimiento, y otra entidad es incomunicable de por sí, de suerte que le repugne el ser comunicada si antes de todo acto del entendimiento, esto es, no precisamente por el acto de entender, no se da alguna distinción entre esta segunda entidad y la primera. Luego etc. *(Opera omnia* II p.349s)...

2.965 En segundo lugar, hay que ver qué es esa distinción que afirmamos ser anterior a todo acto del entendimiento.

Digo, pues, que tanto en las cosas como en el entendimiento, se da una distinción mayor, que es patente, y de ella se viene a concluir con frecuencia una diferencia menor que no lo es, como, por ejemplo, de la distinción de las creaturas se infiere la distinción de las ideas en el entendimiento divino (como se ve por el libro 86 *De diversis quaestionibus,* de Agustín, c.46). Ahora bien, en la realidad hay distinción patente entre las cosas, y de dos clases, a saber, de los supósitos y de las naturalezas; y en el entendimiento también hay dos distinciones patentes, de los modos de concebir y de los objetos formales.

De esas distinciones mencionadas se infiere la que al presente tratamos de establecer, que no es patente, por ser la mínima en su orden, es decir, entre todas las que preceden a todo acto de entender.

2.966 El modo de inferirla de la distinción real es éste: la distinción de los supósitos divinos es real; una misma cosa no puede en algo suyo convenir realmente tan sólo y no diferir en ello, y en eso mismo formalmente considerado diferir tan sólo y no convenir (porque, si es realmente absolutamente lo mismo, ¿por qué es tan sólo principio de identidad y de no-distinción, y eso mismo, tan sólo principio de distinción y de no-identidad?); luego hay alguna diferencia o distinción entre la esencia en la cual convienen los supósitos y las razones por las cuales se distinguen.

2.967 *De manera semejante, por la segunda vía:* De la diferencia de objetos formales, ninguno de los cuales se con-

2965 San Agustín, *De diversis quaest.* 83 q.46 n.2 (PL 40,30); Lychet, o.c., p.605 (a)-606.

tiene en el otro eminentemente, y ello, en el entendimiento que los conoce intuitivamente, se concluye la existencia de alguna distinción, anterior al acto del entendimiento, de los objetos que se conocen intuitivamente.

2.968 ¿Habrá que llamar a esa distinción *real?*
Respondo: no es real actual, entendiendo, como suele hacerse, por «diferencia real actual» la diferencia entre cosas y en acto, ya que en una persona no hay ninguna distinción de cosas, por la simplicidad divina; y, como no la hay real en acto, tampoco la hay real potencial, ya que nada hay allí en potencia que no esté en acto.

2.969 Se la puede llamar «diferencia de razón», como se ha expresado un autor; pero no tomando «razón» como una diferencia [distinción] formada por el entendimiento, sino en el sentido de quididad de una cosa, al modo como la quididad es objeto del entendimiento.

2.970 O, de otro modo, se la puede llamar «diferencia virtual», porque en aquello que tiene tal distinción en sí, no hay cosa y cosa, sino que es una sola cosa, que tiene virtualmente o preeminentemente dos realidades, ya que a cada una de las realidades como se hallan en aquella cosa única le compete lo que es principio propio de realidad, como si fuese una cosa distinta; pues de tal suerte esta realidad distingue y esta otra no, como si ésta fuese una cosa y esta otra, otra cosa.

2.971 41. O, para hablar con toda propiedad: así como en la unidad podemos encontrar muchos grados: el primero, el mínimo, la unidad de agregación; el segundo, la unidad de orden, que añade algo a la agregación; el tercero, la unidad accidental y, en la cual, sobre el orden, está la información, si bien accidental, de uno por el otro de aquellos que son unos con esa unidad; el cuarto, la unidad sustancial de los principios esenciales unidos sustancialmente en acto o en potencia; el quinto, la unidad de simplicidad, que es una verdadera identidad (ya que, cuanto hay en ella, es realmente idén-

2968-2970 Lychet, o.c., VIII p.606 (b); Minges, o.c., I p.70-71
2968 Minges, o.c., II p.75.
2971 Lychet, o.c., p.606 (c)-607

tico a todo otro de ella y no es meramente uno con ello por unidad de unión, como en los otros modos de unidad); así, y todavía más, no toda identidad es formal. Digo que hay identidad formal cuando aquello que se dice idéntico con esa clase de identidad, incluye a aquello con lo cual es así idéntico en su razón formal quiditativa y necesaria. Ahora bien, en nuestro caso, la esencia no incluye en su razón formal quiditativa la propiedad del supósito, ni a la inversa. Y por eso, se puede conceder que anteriormente a todo acto del entendimiento se da una realidad de la esencia por la cual es comunicable, y una realidad del supósito por la cual el supósito no es comunicable; y anteriormente al acto del entendimiento, esta realidad no es formalmente aquélla, o no es formalmente idéntica a aquélla, en el sentido en que ya antes se ha expuesto qué es «formaliter».

2.972 ¿Se puede entonces conceder que se da alguna «distinción»?
Es mejor emplear esta expresión negativa: «Esto no es formalmente idéntico (lo mismo)» que esto: esto es «distinto» de esta manera o de esta otra.
Pero ¿no es válida esta conclusión: *a* y *b* no son formalmente idénticos (lo mismo); luego son formalmente distintos?
Respondo que en rigor no es válida, ya que en el antecedente se niega la formalidad, y en el consecuente se la afirma.

2.973 40. Para decirlo, pues, en pocas palabras: afirmo que en la esencia divina, anteriormente al acto del entendimiento, se dan la entidad *a* y la entidad *b*, y que ésta no es formalmente aquélla, de suerte que, considerando el entendimiento del Padre a *a* y a *b*, halla en la realidad misma algo en virtud de lo cual sea esta proposición verdadera: «*a* no es formalmente *b*», y no precisamente por algún acto del entendimiento sobre *a* y *b*.

2.974 Esta distinción puede aclararse por vía de ejemplo: si se supone que la blancura es una especie simple, que no consta de dos naturalezas, todavía hay en la blancura algo

2972-2973 Lychet, o.c., p.607 (e).
2972 Minges, o.c., II p.75.
2974-2975 Lychet, o.c., p.607 (f)

realmente por lo que tiene la naturaleza de color, y algo por lo que tiene la razón de su diferencia constitutiva, y esta realidad no es formalmente aquella realidad, ni a la inversa; es más, una está fuera de la realidad de la otra—formalmente hablando—como si fuesen dos cosas, aunque esas dos realidades sean idénticamente una sola cosa.

2.975 Este ejemplo, con todo, aunque en algún grado presente alguna semejanza con nuestro caso (a saber, en cuanto que la identidad real no infiere necesariamente la identidad formal de cuanto hay en lo que así es idéntico con todo lo que hay en él), no es del todo semejante, ya que en la blancura se da alguna composición, si bien no de cosa y cosa, composición que en Dios no se puede admitir, a título de la no-identidad formal; en qué casos la no-identidad formal de algunos en un mismo sujeto requiere alguna composición y en qué casos no, se dirá en la distinción 8.ª de la cuestión sobre los atributos, y en la cuestión «sobre si Dios se halla en el género»... (*Opera omnia* II p.349-358).

DISTINCION III

PRIMERA PARTE: **Sobre la cognoscibilidad de Dios**

CUESTIÓN II

¿Es Dios el primer objeto conocido naturalmente por nosotros en esta vida?

2.976 ... *Sobre el concepto unívoco a Dios y a la creatura*

En segundo lugar, digo que Dios es conocido no sólo en un concepto análogo al concepto de la creatura, es decir,

2975-2976 F. P. FACKLER, *Die Seinsbegriff in seiner Bedeutung fur die Gotteserkenntnis des Duns Scotus* (Augsburg 1933)
2975 DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I d.8 p.I q.4,3
2976-3016 H. L. FAH, *Johannes Duns Scotus: Die Erkenntbarkeit Gottes, Ordinatio d.3 p.1 q.1-3, übersetzt und erklärt:* Franzisk. Stud. 50 (1968) 268-367.
2976-2985 MINGES, o.c., I p.22-39; A. COCCIA, *De cognoscibilitate Dei ex cognoscibilitate rerum*: Acta tertii Congr... I p.109-118; BELMOND, *L'existence de Dieu d'après Duns Scot*: Rev. de phil. 13 (1908) 241-268.364-381; VAN DE WOESTYNE, *Ontologia* (Mechliniae 1933) p.178-185; R. McINERNY, *Scotus and univocity*: Acta tertii Congr... p.115-126.
2976 MINGES, o.c., II p.45; LYCHET, o.c., p.24 (a).

que sea completamente distinto del concepto que se predica de la creatura, sino en un concepto unívoco a Dios y a la creatura. Y para que no haya disputa sobre el nombre de univocación, llamo unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera, que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo y negándolo del mismo sujeto; es suficiente también para constituir un término medio en el silogismo, de suerte que se pueda concluir que los extremos unidos en ese medio que presenta tal unidad se identifican entre sí.

2.977 La existencia de tal univocación así entendida la pruebo con cinco argumentos:

Primero: todo entendimiento que esté cierto de un concepto y dudoso de otros diversos, tiene un concepto del cual está cierto, diverso de los conceptos de los cuales está dudoso. Ahora bien: el entendimiento puede en esta vida saber de Dios con certeza que es ser, dudando de que sea finito o infinito, creado o increado; luego el concepto de Dios es diverso de éste y aquél, y es neutro de por sí, y se incluye en cada uno de ellos: luego es unívoco.

2.978 54. Prueba de la *mayor:* no existe ningún concepto que sea a la vez cierto y dudoso; luego, o se tratará de dos conceptos distintos, o será nulo el concepto, y entonces no habrá certeza de concepto alguno.

Prueba de la menor: cualquier filósofo estaba cierto de que lo que él ponía como principio era ser; así el uno, del fuego; el otro, del agua, estaba cierto que era ser: en cambio, no estaba cierto de que ese principio era un ser creado o increado, primero o no primero. No estaba cierto de que era primero, porque entonces habría estado cierto de algo que es falso, y lo falso no es objeto de conocimiento cierto (no es escible); tampoco lo estaba de que fuese un ser no primero, porque, entonces, no habría puesto (afirmado) lo contrario. Y se confirma: porque el que viese las discusiones de los filósofos, pudo estar cierto de que cualquiera de ellos puso al primer principio como ser, y, sin embargo, a la vista de la

2977-2978 TH. BARTH, *Being, univocity and analogy according to Duns Scot*, en *John Duns Scot, 1265-1965*. Ed. by J. RYAN and B. M. BONANSEA (Washington 1965) p.256-257.
2977 LYCHET, o.c., IX p.24 (c)-25.
2978 LYCHET, o.c., IX p.25 (d); ARISTÓTELES, *Met.* I 3 (984 a5-9).

discordancia de las opiniones, pudo dudar si tal principio era este o aquel ser. Y si se le hiciese una demostración a ese que tenía esa duda, a favor o en contra de alguno de los conceptos inferiores, por ejemplo, que el fuego no es el primero, sino un ser posterior al primer ser, no se destruiría con eso aquel concepto anterior del que estuvo cierto, y que tuvo del ser, sino que se salvaría en aquel concepto particular que tenía del fuego; y con esto, queda probada la proposición [tesis] que estaba supuesta en la última consecuencia deducida, a saber, que aquel concepto cierto, que de por sí mismo no era ninguno de los dudosos, se salva en cada uno de ellos.

2.979 Si no se quiere tener en cuenta el argumento extrínseco derivado de la diversidad de opiniones de los filósofos, y se dice que cada uno tenemos dos conceptos en el entendimiento, parecidos, que, a causa de ese parecido de analogía parece que son un solo concepto: en contra de eso parece estar el que, entonces, con esta respuesta evasiva parecía quedar destruida toda vía para probar la unidad unívoca de algún concepto: al que diga, en efecto, que el hombre tiene un concepto común a Sócrates y a Platón, se le negará, y se le dirá que son dos, aunque «parece uno», a causa de su gran semejanza.

2.980 Además, esos dos conceptos son absolutamente simples; luego no son inteligibles sino de una manera distinta y total. Luego si ahora no «parecen» dos, tampoco después.

Asimismo, o se los concibe como completamente distintos e inconexos, y entonces es extraño cómo parecen uno solo, o se les considera como relacionados por la analogía, o por la semejanza, o la distinción, y entonces, o a la vez, o antes, se les concibe como distintos. Luego no parecen un concepto... *(Opera omnia* III p.18-21).

2.981 En segundo lugar, y principalmente, arguyo así: ningún concepto real es causado en el entendimiento del hombre en esta vida sino por las causas que mueven a nuestro entendimiento. Esas son los fantasmas o el objeto representado en el fantasma y el entendimiento agente; luego ningún concepto simple se produce por vía natural en nuestro entendimiento sino como lo pueden producir esas causas. Ahora bien, el concepto que no fuese unívoco al objeto representado en el fantasma, sino completamente diverso, y anterior, respecto del cual el otro sería análogo, no puede ser producido por el entendimiento agente y el fantasma; luego ese concepto diverso que se pone como análogo, nunca existirá naturalmente en el entendimiento en esta vida, y así, no se podrá tener naturalmente ningún concepto de Dios, lo cual es falso.

2.982 *Prueba del antecedente:* Todo objeto representado, ya en el fantasma, ya en la especie inteligible, produce, con la cooperación del entendimiento agente o posible, como efecto adecuado y término de su capacidad efectiva, un concepto suyo propio y un concepto de cuanto se incluye en él esencial o virtualmente; pero ese concepto que se pone como análogo, no está incluido en dicho concepto ni esencial ni virtualmente, ni tampoco es él; luego ese concepto no sería producido por esas causas dichas.

2.983 59. Y se confirma el argumento, por parte de lo que es «objeto»: aparte de su concepto propio y adecuado, y del incluido en él de uno de los dos modos que acabamos de decir, no se puede conocer de tal objeto nada sino por discurso; mas el discurso presupone el conocimiento de eso simple que es término del proceso discursivo. Podría entonces formarse el argumento así: ningún objeto produce un concepto simple propio en este entendimiento, concepto simple propio, digo, de otro objeto, si no contiene a ese objeto esencial o virtualmente. Ahora bien, un objeto creado no contiene el ser increado esencial o virtualmente, y ello, bajo el aspecto bajo el cual se le atribuye eso, a saber, como «lo pos-

2979 ENRIQUE DE GANTE, *Summa* q.21 a.2 ad 3; q.24 a.6 in corp.; q.26 a.2 ad 3; E. W. PLATZECK, *De reductione analogiae ad univocationem ope conceptus scotistici relationis univocae non universalis, seu relationis uni-interpretativae.* Acta tertii Congr... I p.127-141.
2981-2983 T. BARTH, *Being, univocity and analogy...* p.257.

2981 COCCIA, *Ens est ratio rem in se obiective cognoscendi ideoque empirismum emendandi et existentiam Dei demonstrandi.* Acta tertii Congr... I p.107; LYCHET, o.c., IX p.26 (c) 27-29.
2982 LYCHET, o.c., p.29.
2983 LYCHET, o.c., p.29 (b)

terior esencialmente se atribuye a lo anterior esencialmente», pues va contra la condición de lo «posterior esencialmente» el incluir virtualmente a su anterior, y es evidente que el objeto creado no contiene al ser increado en algún rasgo a éste exclusivamente propio y no común; luego tal objeto no produce un concepto simple y propio del ser increado... *(Opera omnia* III p.21-24).

2.984 Asimismo, en cuarto lugar: o una «perfección absoluta» tiene un concepto común a Dios y a la creatura, y, entonces, se tiene lo que pretendíamos probar, o no lo tiene, sino que lo tiene propio sólo de la creatura. Y entonces, su concepto o razón no conviene formalmente a Dios, lo cual es inadmisible; o tiene un concepto propio y exclusivo de Dios, y entonces se sigue que no se ha de atribuir a Dios nada porque sea perfección absoluta, ya que eso equivale a decir que, porque su concepto, en cuanto conviene a Dios, es perfección absoluta, por eso, se atribuye a Dios; y con eso se destruye la que nos enseña Anselmo en el *Monologio,* en el cual dice que, «aparte las relaciones, en todo lo demás hay que atribuir a Dios aquello que es mejor que su negación, y recusarle lo que no sea eso». Según él, pues, primero se conoce que algo es tal cosa y después se atribuye a Dios; luego no es tal precisamente por hallarse en Dios. Y se confirma: porque entonces no habría ninguna perfección absoluta en la creatura; la consecuencia está clara, porque ningún concepto de ninguna tal perfección conviene a la creatura más que el analógico; «tal» en sí, pues el concepto analógico es imperfecto y en ninguno su afirmación es mejor que su negación, ya que, de lo contrario, se pondría en Dios bajo esa razón analógica.

2.985 Se confirma también esta cuarta razón: todo estudio metafísico de Dios procede considerando la razón formal de algo y removiendo de esa razón formal la imperfección que tiene en las creaturas y manteniendo esa razón formal y atribuyéndole la mayor perfección absolutamente, y atribuyendo así eso a Dios. Ejemplo: la razón formal de sabiduría

2984-2985 T. Barth, *Being, univocity and analogy...* p.259-260.
2984 San Anselmo, *Monologium* c.15 (PL 158,163); Enrique de Gante, *Summa* q.32 a.1 in corp; a.2 incorp.

o de voluntad: se la considera en sí y por sí [en lo que comporta]; y fundándonos en que tal razón encierra formalmente alguna imperfección o limitación, se remueven de ella las imperfecciones que la acompañan en las creaturas y, manteniendo invariada la razón de sabiduría o de voluntad, se atribuye a Dios en grado perfectísimo. Luego toda investigación sobre Dios supone que el entendimiento posee el mismo concepto unívoco que obtuvo de las creaturas... *(Opera omnia* III p.25-27).

De qué condición es tal univocación del ente, a cuántos y a qué entes se extiende, se expondrá por extenso en la cuestión del objeto primero del entendimiento... *(Opera omnia* III p.30).

[Del concepto del ser infinito]

2.986 En cuarto lugar, digo que podemos llegar a muchos conceptos propios de Dios que no convienen a las creaturas, como son los conceptos de todas las perfecciones simples, en el grado sumo. Y se tiene el concepto más perfecto, en el cual, como en una descripción, conocemos del modo más perfecto a Dios, concibiendo todas las perfecciones absolutas y en el grado sumo. Sin embargo, el concepto más perfecto a la vez y más simple, a nosotros posible, es el concepto del ser infinito. En efecto, tal concepto es más simple que el concepto del ser bueno, del ser verdadero, o de otros semejantes, pues «infinito» no es a modo de atributo o propiedad del ser, o del sujeto de quien se dice, sino que implica un modo intrínseco de aquella entidad, de suerte que, cuando digo «ser infinito», no tengo un concepto como por unión accidental, de sujeto y pasión, sino un concepto verdaderamente uno en un cierto grado de perfección, a saber, de la infinitud, como

2986-2988 Minges, o.c., II p.87-91; Belmond, *A propos de la notion d'infini:* Ét. franc. 37 (1925) 259-272; Petruzzelis, *L'infinito nel pensiero di S. Tommaso e di G. Duns Scoto.* Acta tertii Congr... I p.435-445; Traina, *Aspetti fondamentali della teodicea di Scoto:* Laurentianum 10 (1969) 307-328; Chrysostomus a Pamplona, *De infinitate Dei apud Scotum.* Acta tertii Congr... I p.137-139; E. Mariani, *Il concetto di ente infinito di Duns Scoto in una prospettiva eidetico-fenomenologica.* Acta tertii Congr... I p.119-136; O. Todisco. *Dio «ut ens infinitum» e «ut haec essentia», oggetto primo della teologia scotistica.* Acta tertii Congressus... p.609-625.
2986 Lychet, o.c., IX p.34 (a)-35; Minges, o.c., II p.9.47; Petruzzelis, o.c., p.441.

blancura intensa no dice un concepto con unidad accidental, como blancura visible; es más, la intensidad es un grado intrínseco de la blancura en sí. Con esto queda manifiesta la simplicidad del concepto «ser infinito».

2.987 Se prueba la perfección de ese concepto: primero, porque este concepto entre todos los conceptos concebibles por nosotros, incluye virtualmente muchas cosas—pues así como el ser incluye virtualmente en sí a la verdad y a la bondad, así el ser infinito incluye la verdad infinita y la bondad infinita, y toda perfección simple como infinita—; después, por la demostración por los efectos se concluye en último término la existencia del ser infinito, como se ve por la cuestión 1.ª de la 2.ª distinción; ahora bien, los seres más perfectos son aquellos que llegan a ser conocidos como término *último* de la demostración por los efectos, a partir de las creaturas, ya que por su alejamiento de las creaturas es muy difícil concluir su existencia a partir de las creaturas mismas.

2.988 Se dirá que el sumo bien o el sumo ser dice un modo intrínseco del ser e incluye virtualmente otros conceptos; respondo que si «sumo» se toma comparativamente, dice relación a otras cosas distintas; ahora bien, «infinito» es un concepto absoluto. Si se toma «sumo» en sentido absoluto, esto es, que aquella perfección no puede ser superada, eso se concibe de manera más explícita en el concepto de ser infinito. «Sumo bien», en efecto, no indica si es infinito o finito... (*Opera omnia* III p.40-41).

2.989 A la segunda cuestión respondo que, por lo que hace a este propósito, existen tres órdenes de inteligibles: uno es el orden de origen o de generación; otro, el orden de perfección, y el tercero, el orden de la adecuación o de la causalidad como tal

2987 Duns Escoto, *Ordinatio* I q.2 n.74; Lychet, o.c., p.35 (b); Minges, o.c., p.48.
2988 Lychet, o.c., p.35 (c).
2989 Duns Scoto, *Ordinatio* I q.2 n.53; Lychet, o.c., p.51 (m).

[A) *Del orden de origen de los inteligibles*]

2.990 Empezando, pues, por el orden de origen, hay que considerar en primer lugar el conocimiento actual; después, el conocimiento habitual.

Por lo que hace al primero, hago dos observaciones previas. Primero, que concepto absolutamente simple es aquel que no es resoluble en más conceptos, como el concepto de ente o de última diferencia. Y concepto simple, pero no absolutamente simple, llamo a aquel que puede ser concebido por el entendimiento por un acto de simple inteligencia, aunque puede resolverse en varios conceptos, concebibles separadamente.

2.991 Segundo: una cosa es entender algo confuso y otra, entender confusamente. Confuso es lo mismo que indistinto. Y así como hay dos clases de distinguibilidad, la del «todo esencial» en las partes esenciales, y la del «todo universal» en sus partes subjetivas, así hay dos clases de indistinción, correspondientes a esas dos clases de «todo» y sus partes. Pues bien: se entiende algo confuso cuando se entiende algo indistinto de una de las dos maneras dichas. Y se dice que se concibe algo confusamente cuando se lo concibe como se lo expresa o denota por el nombre, y distintamente, cuando se concibe como se lo expresa por la definición.

2.992 Hecha esta explicación, expondré primero el orden de origen en el conocimiento actual de los objetos que se conciben confusamente. Respecto de este punto, digo que lo primero actualmente conocido confusamente es la especie especialísima, cuyo singular mueve al sentido el primero con más eficacia y fuerza, en el supuesto de que se halle presente al sentido en la debida proporción. Porque, si se pone algún caso en el cual el sentido no siente primeramente la natura-

2990-3002 J. I. Alcorta, *De ente ut primo cognito secundum Scotum*. Acta tertii Congr... I p.93-103; B. Heiser, *The primum cognitum according to Duns Scotus*: Francisc. Stud. 193-216.
2990-2991 Lychet o.c., p.51 (n)-52; T. Barth, *Being, univocity and analogy*... p.212.
2991 Minges, o.c., I p.261.
2992 Lychet, o.c., p.52 (o)-53 (p); Barth, *Being, univocity and analogy*... p.222.

leza específica—como cuando no aparece en seguida si es un color rojo o verde—y, consiguientemente, el entendimiento no concibe por esa sensación al punto la naturaleza específica, siempre, creo, se tratará de una proporción indebida del objeto singular al sentido: o por la imperfección de la potencia visiva, que es superada por esa visibilidad de esa naturaleza como tal, o por algún defecto en el medio, de la luz, o cosa parecida, o por la excesiva distancia... (*Opera omnia* III p.49-51).

2.993 69. Pruebo la aserción propuesta: la causa natural procede a producir su efecto conforme a la última disposición de su capacidad, cuando no está impedida; luego al punto se pone a producir primero el efecto más perfecto que puede producir. Todos los factores que concurran en la producción de tal acto primero del entendimiento son causas meramente naturales, ya que preceden a todo acto de la voluntad, y no están impedidas, como es cosa clara; luego producen primeramente el concepto más perfecto que pueden: tal concepto no es otro que el concepto de la especie especialísima producida. Si algún otro concepto, por ejemplo, el concepto de algo más común, fuese el más perfecto que esas causas pudiesen llegar a producir, como el concepto de lo más común es más imperfecto que el concepto de la especie especialísima (como la parte es más imperfecta que el todo), se seguiría que esas causas no tendrían eficacia para producir el concepto de esa especie y, así, nunca lo producirían.

2.994 Segunda prueba de mi aserción: Según Avicena (en I *Met.* c.3), la metafísica es la última en el orden de la enseñanza. Luego los principios de todas las demás ciencias, y sus términos, pueden ser concebidos antes de los principios de la metafísica. Pero eso no sería así si se tuviesen que conocer actualmente en primer lugar los conceptos más comunes antes que los conceptos de las especies especialísimas, pues entonces habría que concebir primero el ente y las nociones afines, y así se seguiría más bien que la metafísica es la primera en el orden de la enseñanza... (*Opera omnia* III p.52-53).

2993 Lychet, o.c., p.53 (q)-54.

2.995 68. En segundo lugar, del conocimiento actual distintamente de los objetos concebidos, digo que sucede a la inversa, pues lo primero concebido es lo más común, y los más próximos a él, son concebidos antes, y los más alejados, después.

Y lo pruebo: por la segunda observación, nada se concibe distintamente más que cuando se conciben todos los elementos que están incluidos en su razón esencial; el ente se incluye en todos los conceptos inferiores quiditativos; luego ningún concepto inferior se concibe distintivamente sin ser concebido el ente. Por otra parte, el ente no puede ser concebido más que distintamente, ya que tiene un concepto absolutamente simple. Luego puede ser concebido distintamente sin otros objetos, y los demás no lo pueden sin ser él distintamente concebido. Luego el ente es el primer concepto concebible distintamente. De esto se sigue que los objetos que son más próximos al ente se conciben antes, porque el conocer distintamente se obtiene por la definición que se investiga por el método de división, empezando del ente hasta llegar al concepto del objeto definido.

Ahora bien, en la división se presentan primero los objetos concebidos antes, como el género y la diferencia, en los cuales se concibe distintamente el concepto más común.

2.996 En segundo lugar, pruebo que la metafísica, según Avicena, en el texto aducido más arriba, es la primera en el orden de saber distintamente, ya que oficio suyo es «proporcionar conocimiento cierto de los principios de las demás ciencias»: luego sus objetos cognoscibles son los primeros cognoscibles distintamente. Y no se contradice Avicena en poner a la metafísica la última en el orden de la enseñanza y la primera en el orden del conocer distintamente, porque—como se ha visto claro en la cuestión sobre la proposición evidente de por sí—los principios de las demás ciencias son evidentes de por sí por el concepto confuso de sus términos; pero, una vez conocida la metafísica, se tiene después la posibilidad de investigar la esencia de los términos distintamente; y así, los

2995 Lychet, o.c., p.54 (r)-55; Belmond, *L'être transcendant d'après Duns Scot:* Rev. de Phil. 9 (1909) 67-87.
2996 Duns Escoto, *Ordinatio* d.2 n.19 (*Opera* II p.134 n.3-18); Lychet, o.c., p.57 (s) (t).

términos de las ciencias especiales no se conciben ni sus principios son entendidos antes de la metafísica. Así también muchas cosas pueden aparecer al metafísico-geómetra que antes no eran conocidas del geómetra por el concepto confuso.

2.997 Ejemplo: el geómetra, en cuanto geómetra, no usa como principios evidentes de por sí sino aquellos que son en seguida evidentes por el concepto confuso de los términos, como se presenta en el conocimiento de las cosas sensibles, como «la línea es una longitud», etc..., sin preocuparse de a qué género pertenece la línea, si, por ejemplo, es sustancia o cuantidad; pero, una vez conocida la geometría y las demás ciencias especiales, viene después la metafísica, que trata de los conceptos comunes, a partir de los cuales se hace una reflexión por método de división para investigar las esencias de los términos en las ciencias particulares así conocidas, y entonces, por esas esencias conocidas, se conocen más distintamente los principios de las ciencias especiales. Se conocen también muchos principios que no eran conocidos antes por los términos conocidos confusamente. Y así queda claro en qué sentido es la primera la metafísica y en qué sentido no.

2.998 Pero, comparando el orden de concebir confusamente con el orden de concebir distintamente, digo que todo el orden de concebir confusamente es anterior, y por eso, lo primero en ese orden es absolutamente y sin más lo primero, y eso se prueba por el texto citado de Avicena, sobre «el orden de la metafísica comparada con las demás ciencias...» (*Opera omnia* III p.54-56).

[Sobre el conocimiento habitual y virtual]

2.999 Por lo que hace al conocimiento habitual o virtual, declaro primero qué entiendo por esos términos. Llamo al conocimiento «habitual» cuando el objeto está presente de tal manera al entendimiento como inteligible en acto, que el entendimiento puede al punto tener un acto elícito acerca de él. Y «virtual» cuando algo se entiende en algo como parte del

2997 Lychet, o.c., p.58.
2999-3001 Lychet, o.c., p.64 (a)-82; T. Barth, *Being, univocity and analogy...* p.213-221.

primer objeto entendido, pero no como lo primero entendido, como cuando se entiende «hombre» se entiende «animal» en el hombre como parte del objeto entendido, pero no como lo primero entendido o como objeto total que sea término de la intelección. Eso se llama «entendido virtualmente» con bastante propiedad, ya que está bastante próximo a lo entendido actualmente; pues no podría ser entendido más actualmente si no fuese entendido con una intelección propiamente dicha, que sería de él como el término primero y total.

3.000 Por lo que hace a este conocimiento habitual y virtual, digo que los objetos más comunes son los primeros conocidos, en el orden de la generación.

Y se prueba: como las diversas formas que perfeccionan a un mismo sujeto tienen disposición natural para perfeccionarle siguiendo un orden, más mediata o más inmediatamente, así, si una misma forma contiene en sí virtualmente las perfecciones de esas formas ordenadas, perfeccionará a ese sujeto siguiendo un orden natural parecido: así, por ejemplo, si la forma del cuerpo, de sustancia y otras fuesen formas distintas, e informase primero la forma de sustancia y después la forma de cuerpo, etc.; así, si una forma incluye virtualmente a todas esas formas, informará de alguna manera primero a la materia bajo el aspecto de sustancia, antes que bajo el aspecto de cuerpo; y siempre, en este orden de la generación, lo imperfecto será antes, ya que se procede de la potencia al acto.

3.001 Por tanto, así como varios conceptos, más y menos comunes, habituales o virtuales, tienen capacidad natural para perfeccionar el entendimiento en el orden de la generación, de suerte que el más imperfecto siempre lo hace antes, del mismo modo, si un solo concepto incluye virtualmente a todos esos conceptos, perfeccionará al entendimiento antes como concepto más común y más universal que como concepto particular. Esto por lo que atañe al orden de origen o de generación... (*Opera omnia* III p.60-61).

Cuestión III

¿Es Dios el primer objeto natural adecuado respecto del entendimiento en esta vida?

3.002 ... Respondiendo a la cuestión, digo brevemente que no se puede poner ningún objeto natural de nuestro entendimiento en razón de tal adecuación virtual por la razón expuesta contra la primacía del objeto virtual en el caso de Dios o de la sustancia. Por tanto, o no se pone ningún objeto primero o hay que buscar un «primer objeto adecuado» en razón de la comunidad que en él concurre. Si se estima equívoco respecto del ser creado y del increado, y de la sustancia y del accidente, siendo todos estos objetos, como son, inteligibles de por sí para nosotros, no parece que se pueda señalar ningún objeto primero de nuestro entendimiento, ni en razón de su virtualidad, ni en razón de su comunidad. Pero si se adopta la posición que propuse en la 1.ª cuestión de esta distinción, sobre la univocación del ente, se puede de algún modo salvar el que se dé algún objeto primero de nuestro entendimiento.

Para entender eso declararé primero de qué naturaleza es la univocación del ente y respecto de qué cosas, y, en segundo lugar, la tesis propuesta.

[A) *De qué naturaleza es la univocación del ser y a quiénes*]

3.003 Respecto del primer punto, digo que el ente no es unívoco en cuanto predicado quiditativamente de todos los inteligibles de por sí, ya que no lo es respecto de las diferencias últimas ni de las pasiones propias del ente. «Diferencia última» se la llama porque no tiene diferencia, porque no se resuelve en concepto quiditativo y cualitativo, determinable y determinante, sino que su concepto es tan sólo cualitativo, como el último género tiene un concepto tan sólo quiditativo.

3002 Lychet, o.c., p.104 (a).

3003-3012 Minges, o.c., I p.22-39; Belmond, *Pour l'univocité scotiste:* Ét. francisc. 26 (1911) 359-377; 27 (1912) 25-36.113-137; Id., *L'univocité scotiste: ses fondaments:* Rev. de Phil. 13 (1913) 137-156; Oromí, *Introducción*, en *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Scoto* p.53*-69*; C. Schircel, *The univocity of the concept of being in the philosophy of J. Duns Scot* (Washington 1942); T. Barth, *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum:* Antonianum 14 (1939) 181-206.277-298.373-392; Id., *De argumentis et univocationis entis natura apud Ioannem Duns Scotum:* Collectanea franciscana 14 (1944) 5-56; Id., *Zur Univocatio entis bei Ioannes Duns Skotus:* Wissensch. und Weisheit 2 (1958) 95-108; W. Kluyen, *Bedeutung und Funktion der Allgemein begriffe in thomistischen und skotistischem Denken.* Acta tertii Congr... I p.229-240.

3.004 Lo primero, es decir, sobre las diferencias últimas, lo pruebo de dos maneras. Primero, si las diferencias incluyen al ente que se predica unívocamente de ellas, y no son completamente nada, luego son entes diversos que implican alguna identidad. Tales son en sentido propio diferencia, según los libros V y X de la *Metafísica*. Luego esas diferencias últimas serán diferentes en sentido propio: luego difieren por otras diferencias. Si esas otras diferencias incluyen en su quidad al ente, se sigue para ellas la misma consecuencia que antes; y así se tendría un proceso al infinito en las diferencias, o se pondrá término en algunas que no incluyen en su quidad al ente, que era lo que pretendíamos probar, porque ellas solas serán las diferencias últimas.

3.005 Segundo, como el ente compuesto consta de acto y potencia, así, el concepto compuesto con verdadera composición consta de concepto potencial y de concepto actual, o de concepto determinable y determinante. Así como, pues, la resolución de los seres compuestos tiene como término final los elementos simples absolutamente, es decir, el acto último y la potencia última, que son diversos irreductiblemente, de suerte que nada del uno incluya a algo del otro—de lo contrario, esto no sería irreductiblemente acto, ni aquello irreductiblemente potencia—, del mismo modo, en el orden de los conceptos tiene que resolverse todo concepto no absolutamente simple, y, sin embargo, uno, en conceptos absolutamente simples, de suerte que la resolución tenga como término conceptos absolutamente simples, a saber, un concepto sólo determinable, que no incluya nada que sea determinante, y un concepto sólo determinante, que no incluya algún concepto determinante. El concepto «sólo determinable» es el concepto del ente, y el «sólo determinante» es el concepto de última dife-

3005 Lychet, o.c., p.105 (b)-106.

rencia. Estos conceptos serán, pues, irreductiblemente diversos, de suerte que uno no incluya nada del otro.

3.006 El segundo punto, a saber, sobre las pasiones del ente, lo pruebo... en tercer lugar así (y con ello se confirma la primera razón aducida para probar esta proposición): si «uno» incluye en su quididad al ente, no incluye sólo al ente, pues entonces ese ente sería pasión de sí mismo: luego incluye al ente y algo más. Sea eso *a:* o *a* incluye al ente, o no. Si lo incluye, «uno» incluiría dos veces al ente, y se daría proceso al infinito.

3.007 O bien, dondequiera que se ponga el término, sea *a* eso último, que pertenece al concepto de «uno» y no incluye al ente. El «uno», en razón del ente incluido en él, no es pasión, porque una misma cosa no es pasión de sí misma; y, por consiguiente, eso otro incluido que es *a* es sólo pasión, y es de tal naturaleza que no incluye en su quididad al ente: y así todo lo que es sólo (irreductiblemente) pasión del ente, por eso precisamente no incluye en su quididad al ente... (*Opera omnia* III p.83-85).

B) *Sobre el primer objeto del entendimiento*

3.008 Por lo que hace al artículo segundo, digo que de esas cuatro razones se sigue que—no pudiendo haber nada más común que el ente, y no pudiendo, a su vez, ser el ente común unívoco predicado de la quididad de todos los inteligibles de por sí, ya que no lo es de las diferencias últimas ni de sus pasiones—, digo que se sigue que nada es el primer objeto de nuestro entendimiento en razón de su comunidad como perteneciente a la quididad de todo inteligible de por sí, y, no obstante eso, digo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ente, ya que en él concurren esas dos primacías dichas, de comunidad y de virtualidad: todo inteligible de por sí o incluye esencialmente la razón de ente o está contenido virtual o esencialmente en lo que incluye esencialmente la razón de ente.

3006-3007 A. W. Wolter, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus* (New York 1946).
3006 Lychet, o.c., p.106 (c)-107.
3008-3009 Lychet, o.c., p.11 (a)-118; T. Barth, *Being, univocity and ana-*

3.009 En efecto: todos los géneros y especies e individuos, y todas las partes esenciales de los géneros, y asimismo, el ente increado, incluyen esencialmente al ente; y todas las diferencias últimas están incluidas esencialmente en alguno de esos entes y todas las pasiones del ente están incluidas en el ente y en sus inferiores virtualmente. Luego aquellos objetos respecto de los cuales no se dice el ente unívocamente predicado quiditativamente, están incluidos en aquellos respecto de los cuales el ente es unívoco de la manera dicha. Y así queda claro que el ente tiene la primacía de la comunidad quiditativa los primeros inteligibles, es decir, a los conceptos esenciales de los géneros y especies e individuos y de las partes esenciales de todos ésos, y del ente increado, y tiene la primacía de la virtualidad a todos los inteligibles incluidas en los primeros inteligibles, es decir, a los conceptos cualitativos de las diferencias últimas y sus propias pasiones... (*Opera omnia* III p.85-86).

[*Objeciones contra la univocación del ente y su solución*]

3.010 Para ver cómo es verdad esto—siendo así que antes se ha dicho que el ente no se predica quiditativamente de las diferencias—, hago a propósito de las diferencias una aclaración, y es que alguna puede ser tomada de la última parte esencial, que es una realidad y una naturaleza distinta de aquello de que se toma el concepto del género, como, por ejemplo, si se pone la pluralidad de formas, y se dice que el género se toma de la parte esencial anterior y la diferencia de la forma última. Entonces, así como el ente se predica quiditativamente de aquella parte esencial de la cual se toma tal diferencia específica, así se predica quiditativamente de tal diferencia en abstracto, de suerte que, así como esta proposición: «el alma intelectiva es ente», es quiditativa—tomando el mismo concepto del ente que cuando se predica del hombre o de la blan-

logy... p.241-245; H. McDonagh, O. F. M., *La notion d'être dans la métaphysique de J. Duns Scot:* Rev. neosc. de phil. 30 (1928) 400-417; 31 (1929) 81-96.148-181.
3009 J. Riesco, *Evolucion del concepto de ser en el pensamiento de Escoto:* Salmanticensis 13 (1969) 609-620.
3010-3012 Minges, o.c., I p.22-39.
3010-3011 Duns Escoto, *Ordinatio* d.29 n.388-410 (*Opera* II p.349-361); Lychet, o.c., p.130 (d).

cura—, así es quiditativa ésta: «la racionalidad es ente», si «racionalidad» es tal diferencia.

3.011 Pero ninguna tal diferencia es última, ya que en ella se contienen muchas realidades, de algún modo distintas (con tal clase de distinción o no-identidad como la que en la cuestión I de la distinción 2.ª dije que se da entre la esencia y la propiedad esencial, o mayor, como en otro sitio se explicará), y entonces tal naturaleza puede ser concebida en algún aspecto, esto es, en alguna realidad y perfección, e ignorada en otro aspecto, y por eso el concepto de tal naturaleza no es absolutamente simple. Pero la última realidad o «perfección real» de tal naturaleza, de la cual se toma la última diferencia, es absolutamente simple: esa realidad no incluye quiditativamente al ente, sino que tiene un concepto simple. Así que, si esa realidad es *a,* esta proposición: «a es ente» no es quiditativa, sino accidental, y ello ya diga a esa realidad, ya diga a la diferencia en abstracto, tomada de tal realidad.

3.012 He dicho antes que ninguna diferencia simplemente última incluye quiditativamente al ente, por ser absolutamente simple. Pero alguna diferencia tomada de la parte esencial—que es parte de la naturaleza como se da en la realidad, distinta de la naturaleza de la cual se toma el género—, esa diferencia no es absolutamente simple e incluye al ente quiditativamente: y del hecho de que tal diferencia es ente quiditativamente, se sigue que el ente no es género, a causa de la comunidad del ente en tal grado. En efecto, ningún género se predica de alguna diferencia quiditativamente, ni de la que se toma de la forma, ni de la que se toma de la última realidad de la forma (como quedará claro en la distinción 8.ª), porque siempre aquello de lo que se toma el concepto de género es en sí potencial respecto de esa realidad de la cual se toma el concepto de la diferencia, o respecto de aquella forma, si la diferencia se toma de la forma... *(Opera omnia* III, p.97-99).

[Duda sobre el primer objeto del entendimiento en el estado presente]

3.013 85. Pero queda una duda. Si el ente en su concepto comunísimo es el primer objeto del entendimiento, ¿por qué no puede mover naturalmente al entendimiento cualquier objeto contenido bajo el ente, como se ha argumentado en la primera razón en la primera cuestión?

Y entonces parece que Dios podría ser conocido naturalmente por nosotros, y también las sustancias inmateriales, cosa que hemos negado; es más, lo hemos negado de todas las sustancias y de todas las partes esenciales de las sustanciales, pues hemos dicho que no son concebidas en ningún concepto quiditativo más que en el concepto del ente.

3.014 Respondo: Como objeto primero de una potencia se asigna aquel que es adecuado a la potencia como tal, y no aquel que es adecuado a la potencia en alguno de sus estados: así como, en la vista, se señala como objeto primero, no a aquel que es adecuado a la vista que se halla en un medio iluminado por una candela, sino el que por disposición natural es adecuado a la vista de por sí, en lo que comporta la naturaleza de la vista. Ahora bien, como se ha probado antes —en contra de la primera teoría sobre el primer objeto del entendimiento, es decir, adecuado, que dice que es la quididad del ser material—, nada puede adecuarse a nuestro entendimiento, por lo que hace a su naturaleza como potencia, como primer objeto, sino lo más común; sin embargo, en el estado presente se le adecua como objeto motivo la quididad del ser sensible, y por eso, en ese estado, no entenderá por vía natural otros objetos que no estén comprendidos bajo ese primer objeto motivo.

3.015 Pero ¿cuál es el porqué de ese estado? Respondo: «estado» no parece ser sino «la permanencia estable», esta-

3013-3015 Alluntis, *Filosofía y la existencia de Dios según Escoto.* Acta tertii Congr... I p.447-448.
3013-3014 Lychet, o.c., p.150 (f)-152.
3013 Minges, o.c., I p.258.
3014 Minges, o.c., I p.258.
3015 Lychet, o.c., p.153 (g).

blecido por las leyes de la sabiduría. Ahora bien, esas leyes tienen establecido que nuestro entendimiento no entienda en el estado presente sino aquellos objetos cuyas especies se hallan en el fantasma, y ello, o en pena del pecado original, o por la natural concordancia de las potencias del alma en el obrar, conforme a lo que vemos que la potencia superior obra sobre lo mismo sobre lo que obra la inferior, si ambas obran perfectamente, y así sucede, efectivamente, en nosotros: que, siempre que entendemos un universal, imaginamos con la fantasía su correspondiente singular. Pero esa concordancia que se da en el presente estado, no es esencial al entendimiento en cuanto tal, ni tampoco en cuanto se halla en el cuerpo, porque entonces en el cuerpo glorioso tendría una concordancia similar, lo cual es falso...

3.016 Sea cual sea el origen del presente estado, la mera voluntad de Dios, o la justicia punitiva (causa que insinúa Agustín en el libro XV *De Trinitate* c. último: «¿Qué causa, dice, hay de que no puedes mirar la luz directamente sino la debilidad misma?; ¿y quién te la produjo sino la iniquidad?), ya sea, repito, esa la causa total, ya alguna otra, al menos no es el primer objeto del entendimiento por lo que tiene de potencia y naturaleza, sino algo común a todos los inteligibles, si bien el primer objeto, adecuado a él como motivo, sea en el presente estado la quididad del ser sensible... *(Opera omnia* III p.112-114).

TERCERA PARTE: **Sobre la imagen**

CUESTIÓN I

¿Se da, en la parte intelectiva propiamente dicha, memoria que tenga una especie inteligible anterior naturalmente al acto de entender?

3.017 ... Respecto a lo que aduce del Filósofo, que «contemplamos la esencia en los fantasmas», etc., y a otros

3016 SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* 27.50 (PL 42,1097); COCCIA, *Ens est ratio rem in se obiective congnoscendi ideoque empirismum emendandi et existentiam Dei demonstrandi.* Acta tertii Congr... p.107.
3017 LYCHET, o.c., p.277 (c).

pasajes parecidos, hay que decir que existe una conexión tal en el presente estado entre esas potencias de la fantasía y del entendimiento, que no entendemos nada en universal sino aquello cuyo singular imaginamos en la fantasía, ni se da otra conversión a los fantasmas más que ésa de que el que entiende el universal imagina su singular correspondiente: ni ve el entendimiento la esencia en los fantasmas como si éstos fueran la razón de que vea, sino que, entendiendo la esencia que está representada en la especie inteligible, como representada en ella, la ve en su singular, al verlo por la eficacia de la fantasía en el fantasma... *(Opera omnia* III p.201).

DISTINCION VIII

PRIMERA PARTE: **Sobre la simplicidad de Dios**

CUESTIÓN II

¿Es simple la creatura?

[I. *Respuestas a la cuestión*]

a] *Opinión de los demás*

3.018 Toda creatura es ente por participación, luego está compuesta del participante y de participado... *(Opera omnia* IV p.165).

A lo segundo, respondo que «participar» es en alguna manera lo mismo que «recibir una parte», de suerte que implica dos relaciones, de la parte al todo, y del que recibe al todo.

La primera relación es real. Pero «parte» aquí se toma no como un elemento de una cosa, sino extensivamente, en el sentido en que todo lo que es menor se dice que es parte de lo que es mayor; ahora bien, todo lo que es «finito» en una línea es simplemente menos en esa línea, si algo de esa línea puede ser infinito; y toda perfección absoluta puede de por sí ser infinita; luego siempre que sea finita, será menor que alguna otra perfección semejante, y así, parte en sentido extensivo.

3018 3021 GILSON, *Sur la composition fondamental de l'être fini.* Acta tertii Congr... I p.183-198.
3018-3019 LYCHET, o.c., p.593 (d).

3.019 La segunda relación, es decir, la del que recibe a lo recibido, es relación de razón como entre las creaturas la relación entre el que da y lo dado. Pero hay tres maneras de recibir una parte: o de manera que el «todo» es parte del que recibe, como la especie participa al género (por lo que hace a las partes esenciales del género, no a las subjetivas), o la parte de lo recibido es parte del que recibe, o—tercera manera—la parte de lo recibido es el todo mismo que recibe. En las dos primeras maneras, la relación del que recibe y de lo recibido se puede conceder que sea real, pero en la tercera, no; y ésta es la que se da en nuestro caso: toda perfección limitada (que, sin embargo, no está determinada de por sí a la limitación, y que es la parte recibida), es toda ella limitada, si bien se puede distinguir en ella el supósito que recibe y la naturaleza recibida; pero tal distinción no es real... *(Opera omnia* IV p.168).

3.020 A lo que se dice de la atribución, digo que la atribución sola no pone unidad, ya que la unidad de atribución es menor que la unidad de univocación, y la menor no infiere la mayor; sin embargo, una unidad menor puede coexistir con una unidad mayor, como, por ejemplo, los que son uno en el género, son uno en la especie, aunque la unidad del género sea menor que la de la especie. Así, en el presente caso: concedo que la unidad de atribución no pone la unidad de univocación, y, sin embargo, con esa unidad de atribución coexiste la unidad de univocación, bien que ésta no sea formalmente aquélla.

3.021 Ejemplo: las especies de un mismo género tienen esencial atribución a lo primero de ese género y, sin embargo, con eso coexiste la unidad de univocación de la razón del género en esas especies. Pues eso, y con mucha mayor razón,

3020-3022 Lychet, o.c., p.593 (d); Minges, o.c., I p.22-39; Id., *Beiträge zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes:* Phil. Jahrb. 20 (1907) 306-323; T. Barth, *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum:* Antonianum 14 (1939) 181-186.277-298.373-392; Id., *De argumentis et univocationis entis natura apud Ioannem Duns Scotum:* Collectanea franciscana 14 (1944) 5-56; Id., *Zur univocatio entis bei Io. Duns Scotus:* Wissensch. und Weisheit 2 (1958) 95-138; Belmond, *Analogie et univocité d'après J. Duns Scot:* Ét. francisc. 2 (1951) 123-186.

3020 D. B. Burrell, C.S.C., *John Duns Scotus: the univocity of analogous terms:* Monist 49 (1965) 639-658.

tiene que darse en el presente caso: que en la razón del ente, en la cual se da unidad de atribución, los miembros o sujetos de la atribución tengan unidad de univocación, ya que nunca puede haber comparación entre algunos como de lo medido a la medida, o de lo excedido a lo excedente, si no convienen en algo. Así como la comparación sin más y en general se da en el orden de la unívoco (libro VII *Phys.),* así toda comparación determinada en algo que sea de alguna suerte unívoco. Y así, cuando se dice: «Esto es más perfecto que aquello», si se pregunta: «¿Qué (o en qué) más perfecto?», hay que señalar algo común a ambos, de suerte que lo determinable en toda comparación sea común a ambos miembros de la comparación: el hombre no es más perfecto hombre que el asno, sino más perfecto animal. Así que, si se comparan algunos en la entidad en la cual hay atribución del uno al otro («esto es más perfecto que aquello: ¿qué más perfecto? —más perfecto ente»), tiene que darse una unidad común de alguna manera a ambos extremos *(Opera omnia* IV p.191-192).

3.022 Pero si algunos contumaces se empeñan en decir que el concepto del ente es uno, pero que no hay ningún concepto de ente unívoco a éste o aquél, esto no hace al caso en nada para lo que se trata en la presente cuestión, porque, por mucho que eso que se concibe sea por atribución u orden entre diversos, con tal que ese concepto de por sí uno sea de tal condición que no encierre una diversa razón al predicarse de éste o de aquél, ese concepto es unívoco *(Opera omnia* IV p.195).

Cuestión IV

¿Es conciliable con la simplicidad divina la distinción de perfecciones esenciales anterior al acto del entendimiento?

3.023 ... A la cuestión propuesta respondo que entre las perfecciones esenciales no se da solamente una distinción de razón, es decir, de diversos modos de concebir el mismo objeto

3023-3030 Lychet, o.c., p.676-735; Minges, o.c., p.60-64; B. Mastrius, *Disp. in XII Lib. Met.* disp.6 q.6-8; Van de Woestyne, *Ontologia* p.257ss.

formal (pues tal es la distinción entre sabio y sabiduría, mayor entre sabiduría y verdad), ni tampoco se da solamente una distinción de objetos formales en el entendimiento, porque, como se ha razonado antes, tal distinción nunca se da en el conocimiento intuitivo si no se halla en el objeto conocido intuitivamente.

3.024 Se da, pues, en este caso una distinción anterior absolutamente al entendimiento, y que consiste en que la sabiduría existe realmente por la naturaleza de la cosa, y la bondad existe realmente por la naturaleza de la misma, pero la sabiduría que hay en la cosa formalmente no es la bondad que hay en ella.

3.025 Y se prueba: si la sabiduría infinita fuese formalmente la bondad infinita, también la sabiduría en general sería formalmente la bondad en general. La infinitud, en efecto, no destruye la razón formal de aquello a que se añade, porque cualquiera que sea el grado en que se conciba que se dé una perfección (el cual «grado», sin embargo, es grado de esa perfección), no desaparece la razón formal de esa perfección por la presencia de tal grado, y así, si no lo incluye formalmente «como en general, en general», tampoco «como infinito, infinito».

3.026 Lo explico: «incluir formalmente» es incluir algo en su razón esencial, de suerte que, si se señalase la definición de lo que incluye, lo incluido sería su definición o parte de su definición; ahora bien, así como la definición de la bondad en general no incluye en sí a la sabiduría, así tampoco la bondad infinita incluye en sí a la sabiduría infinita: luego se da una cierta no-identidad formal de la sabiduría y de la bondad, en el sentido de que sus definiciones serían distintas si fuesen definibles. Ahora bien, la definición no indica meramente una razón o concepto creado por el entendimiento, sino la quididad de la cosa: luego se da una no-identidad formal por parte de la cosa, la cual la entiendo así: el entendimiento, al componer esta proposición: «la sabiduría no es formalmente la bondad», no causa con su acto de comparación la verdad de esa proposición, sino que encuentra en el objeto los extremos, por cuya composición resulta verdadero su acto de juzgar.

3.027 Este argumento «de la identidad no formal» usaron los doctores antiguos al afirmar que en las realidades divinas hay una predicación verdadera por identidad, que, sin embargo, no sería formal: eso es lo que sostengo yo: que se da en la cosa la verdad por identidad, pero que, sin embargo, la verdad no es formalmente la bondad... *(Opera omnia* IV p.260-262).

3.028 Al argumento principal que se toma del pasaje de Agustín (libro XI *De Trin.)*, respondo que en la creatura no se da ninguna predicación por identidad que no sea formalmente, y por eso nunca se hizo un tratado lógico de la predicación, en las creaturas, verdadera formalmente y (además) por identidad; pero en las realidades divinas sí que se da una predicación por identidad, en abstracto, y, sin embargo, no es formal.

3.029 La razón de esta diferencia está, a mi parecer, en que concibiendo algo abstracto con la última abstracción, se concibe la quididad. Y así, al concebirse los extremos, no se da verdad en su unión si la quididad precisa de un extremo no es idéntica a la quididad precisa del otro extremo. Eso no tiene lugar en las creaturas, ya que en éstas, al abstraer las realidades que se hallan en el mismo sujeto (v. gr., la realidad del género y la de la diferencia), y considerándolas en su máxima precisión, ambas son finitas, y ninguna de las dos es perfectamente idéntica a la otra; en efecto, no cuentan con otro título para ser idénticas entre sí más que un tercero con el cual son idénticas, con lo que, al ser abstraídas de ese tercero, ya no queda título o causa para su identidad, y, por lo mismo, tampoco la causa de la verdad de la proposición que une esos extremos. Y así, esta proposición: «La animalidad es la racionalidad», es falsa, y, a la inversa, y ello en cualquier clase de predicación, ya que no sucede tan sólo que los extremos no sean formalmente idénticos, sino que ni siquiera son verdaderamente idénticos, pues esta quididad precisa es potencial respecto de esa otra, y no es idéntica a ella más que por la identidad con un tercero del cual prescinden: luego esa pre-

3027 SAN BUENAVENTURA, *In I Sent.* d.5 a.1 q.1 ad 2; d.45 a.2 q.1 in corp.
3028 SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* XV 5 n.7 (PL 42,1062); LYCHET, o.c., p.674 (a).

cisión suprime la causa de la verdad de la proposición afirmativa que las une.

3.030 Lo contrario sucede en Dios: abstrayendo la sabiduría de todo lo que está fuera de la razón de sabiduría, y abstrayendo igualmente la bondad de todo lo que está formalmente fuera de su razón, quedan ambas quididades, precisamente tomadas, como formalmente infinitas, y, dado que la infinidad es la razón de su identidad, en esa abstracción y precisión suma persevera la razón de la identidad de los extremos. Estos no eran, en efecto, idénticos por su identidad con un tercero del cual han prescindido, sino en razón de la infinitud formal de ambos... *(Opera omnia* IV p.274-276).

DISTINCION XIII

Cuestión única

¿Es el Espíritu Santo engendrado?; o ¿es la producción del Espíritu Santo generación o se distingue de ella?

3.031 Potencia libre es una potencia suficientemente activa, no determinada de por sí a obrar sobre un objeto que no es su perfectivo finalmente.

«Activa», con acción que pertenece al género de acción y, por consiguiente, operación, y no basta decir «activa operativa», porque así sería activo el entendimiento, aunque pasivo.

«Suficientemente», en su orden de obrar: luego no recibe de otro ningún acto con el que obre en su orden, porque entonces sería insuficientemente activa.

3030 Lychet, o.c., p.675 (b)-676.

3031-3036 Minges, o.c., I p.280-284; II p.56-77; Id., *Ist Duns Scotus Indeterminist?* (Münster i. W. 1905) p.205-242; A. Ackermann, *La notion de liberté chez Duns Scot:* Ann. phil. chrét. 27 (1892-1893) 175-193; L. D. Roberts, *Indeterminism in Duns Scotus' doctrine of human freedom:* Modern Schoolm. 5 (1973-1974) 1-16; Id., *John Duns Scot and the concept of human freedom.* Acta tertii Congr... I p.317-325; J. Carreras Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scoto* (Gerona 1923); A. B. Wolter, *Native freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus.* Acta tertii Congr... I 359-370; W. Kolmol, *Wille und Freiheit in der Lehre des Duns Scotus und des «Humanismus»:* ibid. p.343-358.

3031 P. Scapin, *Il significato fondamentale della libertà divina secondo G. Duns Scoto.* Acta Congr... I p.534ss.

«No determinada de por sí», esto es, por su acto primero, y esto, en su orden de causar (se sigue de lo que hemos dicho sobre la cláusula «suficientemente»), y, consiguientemente, que se determina a obrar: no con una determinación a modo de acción que preceda a la acción misma, sino que se determina a sí misma; esto es decir que es indeterminada de por su acto primero: y, sin embargo, obra determinadamente, sin que ningún otro la determine a obrar.

3.032 Esta proposición, así expuesta, se prueba: todo lo que es suficiente en su orden para obrar, si es determinado por otro a obrar, ya fue determinado a ello en su orden o en cuanto de sí mismo dependió, pues si no obró no fue por defecto de la forma ni determinación por su parte (sino de un agente superior, del cual depende), para obrar. Luego es operativo y activo. Pero la libertad de por sí mira más a la acción, al menos más inmediatamente (que a la operación): no está, pues, determinada a obrar, a alguna operación que no sea acerca de su objeto esencialmente perfectivo: pero es conciliable con la libertad el que esté determinada a obrar acerca de él y a ejercer consiguientemente tal operación.

3.033 Pero ¿acaso la libertad finita es determinada a obrar respecto de ese objeto?

Respondo: la libertad no se opone a ello: se ve claro en la infinita. Tampoco la imperfección: se prueba, porque implica perfección el ser determinado a un objeto perfectivo; se ve claro en la voluntad de Dios respecto de sí mismo.

Luego al más perfecto compete más el ser determinado respecto de su objeto perfectivo: la voluntad creada es más perfecta que el entendimiento creado, y el entendimiento creado es necesariamente determinado a su objeto perfectivo: luego con mayor razón será determinada la voluntad.

3.034 Respondo: el determinarse naturalmente a algo implica mayor imperfección que el libre no determinarse al objeto no perfectivo, pues la determinación a lo no perfectivo implica imperfección; el entendimiento es determinado necesariamente a todo objeto, porque obra naturalmente. En consecuencia, a la proposición: «implica perfección el ser determinado al objeto perfectivo», hay que decir que es verdad,

pero de manera que es determinado a ese solo objeto, y no naturalmente (sino libremente); luego «a lo más perfecto compete más...»; es verdad, pero comparando cosas homogéneas, y así es verdad que compete más a la voluntad divina y no a ningún entendimiento.

3.035 Pero si de la mayor perfección de la voluntad creada sobre el entendimiento se quiere inferir sin más que es determinada necesariamente a su objeto perfectivo, no es válida la consecuencia, pues esa determinación a la necesidad natural que compete al entendimiento repugna a la voluntad; la otra clase de determinación no puede competir a la voluntad a título de la perfección de la voluntad en general, sino tan sólo a la voluntad infinita. O de otra manera: el entendimiento es determinado necesariamente por otro; implica perfección el no ser determinado de esa manera; y en lo que se determina a sí mismo, implica perfección el determinarse necesariamente a lo perfectivo, lo cual compete solamente a la voluntad infinita.

3.036 ¿De dónde procede tal indeterminación de nuestra voluntad?

Respondo: no del entendimiento, que es determinado necesariamente a todo objeto, aunque se le pueda impedir en virtud de algún sofisma (así, a lo pesado se le puede impedir que caiga): es más, en este caso, cuando se halla impedido por un sofisma, es determinado necesariamente; otras veces, por un agente contrario. La indeterminación, pues, procede radicalmente de la esencia, y formalmente de la manera de ser propia de la voluntad. En efecto, al ser la naturaleza como ilimitada, en el sentido de que le pueden convenir muchos objetos—por eso le ha sido dado un apetito ilimitado a los objetos convenientes, y un entendimiento capaz de percibir, pero determinadamente, por la evidencia determinada para orientar y dirigir—: consiguientemente, se le ha dado, además, la facultad de que lo que en ello está indeterminado de por sí hacia cualquier ojeto, se determina *(Opera omnia* V p.94-96).

3036 Scapin, o.c., p.536.

DISTINCION XXIII

Cuestión única

¿Dice la persona, en cuanto algo común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, algo de segunda intención?

3.037 En la cuestión propuesta respondo que, tomando la definición de persona que pone Ricardo (libro IV *De Trin.* c.22): «La existencia incomunicable de la naturaleza intelectual», por la cual definición se expone o corrige la definición de Boecio, que dice que persona es «la sustancia individua de una naturaleza racional» (pues de eso se seguiría que el alma es persona, cosa inadmisible, y que la divinidad es persona), digo que en esta definición de Ricardo no hay nada que signifique intención segunda, ya que en la realidad, y no por obra del entendimiento, en el Padre se da una naturaleza individual y una entidad incomunicable.

3.038 Esta incomunicabilidad es de dos clases (como se puede colegir por lo dicho en la distinción 2.ª), pues «comunicable a muchos» tiene dos sentidos: en un sentido se dice «comunicable a muchos» lo que es idéntico a todos ellos, de suerte que cualquiera de ellos es él, a la manera como del universal se dice que se comunica a sus inferiores. En otro sentido, se comunica algo como forma, por la cual algo es, pero no es ello, como el alma se comunica al cuerpo. De ambas maneras es comunicable la divinidad, y de ninguna de esas maneras es comunicable la persona. Así que son dos las incomunicabilidades que pertenecen al concepto de persona. Por eso, el alma separada, aunque tenga la primera incomunicabilidad, no es, sin embargo, persona, porque no tiene la segunda—y ambas incomunicabilidades se requieren para el concepto propio de persona—, y eso, todo es real y del orden

3037-3044 Minges, o.c., I p.219-231; Scapin, o.c., p.558 562; E. Rivera de Ventosa, O. F. M. Cap., *Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Scoto y su interpretación en el pensamiento actual:* Natur. Gracia 17 (1970) 214-216.
3037 Lychet, o.c., p.264 (a); Minges, o.c., II p.222.
3038 Duns Escoto, *Ordinatio* d.2 a.2 q.1.

de la realidad; así, nada en el concepto de persona denota intención segunda.

3.039 En contra de esto se puede objetar que, según eso, parecería que la persona implica solamente dos negaciones de otras tantas incomunicabilidades; y si eso fuese verdad, entonces se ofrece la duda de cómo esa negación pueda ser común a las tres (personas), si no les es común alguna afirmación por la cual tal negación está en ellas; ahora bien, tal afirmación no es la divinidad, ya que no se multiplica en las tres: luego hay que poner algo común positivo anterior —como lo es la persona—, abstraído de ellos, antes de que se dé tal negación, y entonces se tiene lo que se pretendía.

3.040 Además, si implica escuetamente semejante negación, no parece que diga todo el concepto de persona, ya que persona significa realidad del orden de dignidad, y la negación no pone ninguna dignidad o perfección.

3.041 Parece asimismo que implica una relación de razón, porque su opuesto—lo comunicable—implica tan sólo una relación de razón en la esencia divina: la esencia divina es comunicable al Hijo, y, sin embargo, la esencia divina no dice relación real al Hijo; luego también «incomunicable» implica relación de razón.

3.042 A lo primero respondo que de lo distintivo y constitutivo último de las personas no se puede abstraer nada común que se diga quiditativamente de ellas, ya que tales constitutivos son irreductiblemente diversos, es decir, diversos que no incluyen nada realmente idéntico (pues entonces habría que ponerse a preguntar por qué se distinguen); y por eso, todo rasgo o nota común abstraído de ellos, o es un concepto completamente negativo, o, al menos, no es un concepto quiditativo mental (o unívoco) *. Mas, por otra parte, es cierto que se puede abstraer de esos últimos constitutivos alguna negación común, y que sea de una sola razón, ya que la negación es de una sola razón en cuanto que se opone a la afirmación de una sola razón. Así que, a todos aquellos a quienes repugna la afirmación de una sola razón, les compete la negación de

3042 Lychet, o.c., p.264 (c).
* Paréntesis de los editores.

una sola razón; y así puede competer a las tres personas y a sus últimas diferencias alguna negación común. Si a esa negación se la llama incomunicabilidad, y si se sostiene que sola la incomunicabilidad pertenece a la razón constitutiva de la persona (de modo que la personalidad sea «la incomunicabilidad de lo que subsiste en una naturaleza intelectual», y todas esas notas, fuera de la primera, vengan a ser como algo añadido en la razón de persona), entonces, la persona no dirá un concepto de segunda intención: es concepto de primera intención todo el que puede ser producido inmediatamente por el objeto, sin obra o acto del entendimiento que lo elabore de alguna manera, cual es no sólo el concepto positivo, sino también el negativo.

3.043 Y a la duda de «cómo puede darse una negación común sin algo positivo común a que adhiera», respondo: por muy diversos que sean los objetos, aun cuando no tengan nada común, puede serles común una negación, como «no-Sócrates» es común unívoco a todo lo que no es Sócrates, seres y no seres. Y, aun cuando los objetos a los que es común la negación tengan algo positivo común, no es necesario que por eso común tengan esa negación común: la no-racionalidad conviene a la última diferencia del caballo y del asno, y no por algo común a aquellos a quienes conviene tal negación, porque, o no hay nada común a las diferencias últimas, o, si tienen una entidad común, no les conviene por tal entidad esa negación, como tampoco por tal entidad les repugna tal afirmación.

3.044 A la segunda objeción, en que se dice que «la negación no implica nada de dignidad» (a lo que se podrían aducir otras razones, pues «la negación no es adorada», ni «tampoco es término de acción real»), se podría responder que la negación en general difiere tanto de la negación que queda fuera de su género, como de la privación. La privación, como es sabido, requiere un sujeto apto, o en general, si se trata de privación en general, o dentro de un género, si se trata de una dentro de un género (como se dice del topo, que es ciego, libro V *Met.* c. *de la privación*). La negación fuera de todo género absoluto no requiere nada, pues se dice por igual del

3043 Lychet, o.c., X p.264 (f).
3044 Lychet, o.c., X p.265 (g).

ser y del no-ser. Pero la negación en un género determinado ocupa como un lugar intermedio, pues se requiere un sujeto del cual se diga, pero no denota o implica aptitud para la forma; tal vez una negación así implica la diversidad, de lo cual trataremos en otra parte, porque denota una no-identidad tal en el ente; luego una negación así puede ir incluida o denotada en la incomunicabilidad que está implicada en la persona, porque denota la negación de dos comunicabilidades en la naturaleza intelectual; pero no denota ninguna aptitud para la comunicabilidad, sino esa negación en la naturaleza positiva intelectual, y así implica dignidad no por lo significado, sino por lo connotado y el sujeto, y así se podría conceder que la persona es generada y es adorada (como el «ciego anda o es amado»), no porque la ceguedad sea la razón de andar, sino porque aquello en lo cual está esa privación es el sujeto respecto de tal predicado... *(Opera omnia V* p.355-360).

DISTINCION XXXVI

Cuestión única

¿Tiene el fundamento de la relación eterna a Dios como cognoscente un verdadero ser de la esencia por estar bajo esa relación?

3.045 ... Al hombre en la eternidad le es inherente el «no ser algo», y a la quimera «no ser algo», pero al hombre no le repugna la afirmación de «ser algo», sino que sólo se da esa negación en él por la negación o ausencia de la causa que no lo pone en la existencia, mientras que a la quimera repugna esa afirmación porque ninguna causa podría causar en aquélla el «ser algo». Y la razón por que al hombre no le repugna y a la quimera sí, es porque esto es esto y aquello es aquello, sea cual sea el entendimiento que lo piense, porque —como ya se ha dicho— lo que repugna a algo formalmente de por sí, le repugna, y lo que no le repugna formalmente de por sí, sencillamente no le repugna.

3045-3048 B. Thum, O. S.B., *Zur Possibilienlehre des Duns Scotus in ihrer Fortwirkung.* Acta tertii Congr... I p.693-698
3045 Lychet, o.c., X p.587 (l).

3.046 Ni hay que imaginarse que no repugna al hombre porque es ente en potencia, y a la quimera repugna porque no es ente en potencia, sino que más bien es a la inversa, porque no repugna al hombre, por eso es posible con posibilidad lógica y porque repugna a la quimera, por eso es imposible con la imposibilidad contraria: a esa posibilidad se sigue la posibilidad objetiva, y ello, supuesta la omnipotencia de Dios, que se extiende a todo posible (con tal que se trate de algo distinto de él); sin embargo, esa posibilidad lógica, en absoluto, de por su naturaleza o concepto podría subsistir aun cuando, por un absurdo, no existiese ninguna omnipotencia que la tuviese como objeto.

3.047 La razón primera, pues, e irreductible a toda otra, por la que no repugna al hombre «ser», es porque el hombre es formalmente hombre (y ello, en el orden de la realidad o en el del conocimiento en el entendimiento), y la razón primera por la que repugne a la quimera «ser» es la quimera misma en cuanto quimera. De distinta manera se halla en el hombre en la eternidad la negación «nilidad» y en la quimera, y, sin embargo, no por eso una es más nada que la otra.

3.048 O también se podría decir que del hombre se niega sólo ese ser y no algo que se siga a ese ser (como es el «posible de existir», *possibile esse)*, y de la quimera se niega ese ser y lo que a él se sigue: y por eso se niega de la quimera el ser por más títulos que del hombre, pero no se halla esa negación más en el uno que en el otro. Pero la primera respuesta parece más conforme a la realidad *(Opera omnia* VI p.296-297).

DISTINCION XLII

Cuestión única

¿Se puede probar por la razón que Dios es omnipotente?

3.049 ... A esta cuestión se podría responder haciendo una distinción:

3049 Duns Escoto, *Ordinatio* d.2 n.43-59 *(Opera* II 151-165); Lychet, o.c., X p.717 (a)-718.
3049-3055 Minges, o.c., II p.34-38; Scapin, *Il significato fondamentale*

Se puede tomar «omnipotente» como el agente cuyo poder se extiende a todo posible mediata o inmediatamente, y en ese sentido la potencia activa de la primera causa eficiente es omnipotencia, en cuanto que se extiende a todo efecto como causa próxima o remota. Y así, como se puede concluir por la razón natural que existe una primera causa eficiente, como se ha demostrado más arriba, en la distinción 2, también se podría concluir por la razón natural que es omnipotente, tomado este término en ese sentido.

3.050 En otro sentido se toma el término «omnipotente» teológicamente, en cuanto que por tal se entiende el que tiene poder inmediatamente para todo efecto, y para todo posible (es decir, para todo aquello que no es de por sí necesario y no incluye en sí mismo contradicción); «inmediatamente», es decir, sin ninguna cooperación de ninguna otra causa agente. Tomada en este sentido, la omnipotencia de la primera causa eficiente parece ser objeto de fe, creída y no demostrada, ya que, aunque la primera causa eficiente tenga en sí una potencia efectiva más elevada que la potencia de cualquiera otra causa eficiente, y tenga en sí eminentemente esa potencia de otras causas, como se ha deducido en la distinción 2, y así, se ha probado que tiene una potencia infinita, y sea eso como lo último a que puede llegar la razón natural a conocer de Dios:

3.051 Sin embargo, de eso no parece que se pueda concluir la omnipotencia tomada en ese sentido, porque, aunque sea verdad, no es, sin embargo, patente a la razón natural que el ser que tiene la causalidad eminentemente en sí y la causalidad de la causa segunda más eminentemente que la que tiene ésta respecto de su efecto, pueda producir el efecto inmediato de la causa segunda. En efecto, el orden de las causas superiores e inferiores no impone esa conclusión; así, si el sol tuviese en sí una causalidad más eminente que la que tiene el buey u otro animal, no se pensaría que el sol pudiese engendrar inmediatamente al buey, como puede hacerlo mediatamente.

della libertà divina secondo G. Duns Scoto. Acta tertii Congr... I p.545-555: PRENTICE, *L'omnipotenza divina secondo G. Duns Scoto:* Studi franc. 63 (1966) 34-50; M. A. PERNOVO, *The theory of the potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham:* Antonianum 47 (1972) 69-95.
3050 DUNS ESCOTO, *Ordinatio* d.2 n.117-120 *(Opera* II 192-197); MINGES, o.c., II p.35s.

3.052 Y eso es lo que sostendrían con toda firmeza los filósofos, porque no afirmaron que la causa segunda concurría necesariamente en virtud de alguna perfección que hubiese que añadir al efecto, sino a título más bien de añadir alguna imperfección: como la causalidad que ejerce la causa primera inmediatamente es perfecta, por eso sostuvieron que no podía ella ser la causa inmediata de un efecto imperfecto; consecuentemente, tenía que concurrir alguna otra causa, más imperfecta, para que así la causa primera no obrase eso según toda su perfección, sino que produjese, con el concurso de la causa agente segunda, un efecto rebajado e imperfecto, es decir, un efecto no tan perfecto como el que produciría inmediatamente, sin el concurso de las causas segundas.

3.053 Además, si los filósofos no fueron capaces de conocer por la razón natural que Dios puede causar contingentemente, cuánto menos pudieron conocer que Dios podía influir inmediatamente en cualquier efecto que puede producir por medio de las causas segundas.

Asimismo, si para ellos fue como un principio el que de la nada nada se hace, al menos en los seres que vemos generados y corruptibles, no parece que Dios sea omnipotente de tal suerte que pueda producir totalmente un efecto sin el concurso de ninguna otra causa.

3.054 Además, si los filósofos sostuvieron que Dios es un agente necesario, como en realidad parece que muchos de ellos sintieron y pensaron, si sostuvieron eso, que es omnipotente en este segundo sentido, tendrían que negar toda otra causalidad de la causa segunda, lo que, a su juicio, crea una grave dificultad. En efecto, la causa que causa necesariamente, en cualquier momento en que se la mire en relación con el efecto, necesariamente en ese mismo momento causa y obra; luego (teniendo, como tiene, la causa su primacía en la relación con el efecto respecto de la inferior, y siendo, según esa opinión, entonces necesariamente omnipotente), en ese instante produce todo el efecto; luego en el segundo instante, en el

3052 F. WETTER, *Die Erkenntnis der Freiheit Dottes nach Johannes Duns Scotus.* Acta tertii Congr... I p.497.
3053-3055 MINGES, o.c., I p.594.
3053 WETTER, o.c., p.497.
3054-3055 WETTER, o.c., p.498-499.

cual hay lugar a la interrelación de la causa segunda respecto del mismo efecto, ya no queda nada que causar, y así, el agente segundo y la causa segunda no puede causar nada.

3.055 De ahí se ve claro que la proposición: «Todo lo que puede la causa eficiente primera con la causa segunda, lo puede por sí inmediatamente» no es evidente por sus términos, ni por la razón natural, sino que sólo es objeto de fe; porque si la omnipotencia misma, de la cual depende, fuese conocida por la razón natural, sería fácil probar a los mismos filósofos muchas verdades y proposiciones que ellos niegan, y sería asimismo fácil probarles por lo menos la posibilidad de muchas cosas que nosotros creemos y que ellos niegan. Pero la omnipotencia tomada en este sentido, sin embargo, probablemente se puede probar como algo verdadero y necesario, y con más probabilidad que otras cosas creídas, ya que no hay ninguna dificultad en que algunas verdades creídas sean más evidentes que otras *(Opera omnia* ed. Vatic. VI p.342-346).

DISTINCION XLIII

Cuestión única

¿Está la razón primera de la imposibilidad de que una cosa sea hecha, en Dios o en la cosa misma factible?

3.056 ... Nada es absolutamente imposible sino porque absolutamente le repugna existir; ahora bien, lo que tiene repugnancia para existir la tiene de por sí radicalmente, y no primariamente por relación alguna afirmativa o negativa a alguna otra cosa. Porque toda repugnancia lo es de los extremos por su razón formal y esencial, con independencia de cualquiera otra relación de ambos—positiva o negativa— a cualquiera otra cosa, como lo blanco y lo negro se oponen y tienen repugnancia formal de por sí y por sus razones formales, suprimida, por imposible, toda relación a cualquiera otra cosa. Es, pues, imposible sin más, aquello a lo que repugna existir de por sí, y lo que de por sí primariamente es tal, que tiene repugnancia para existir, y no por relación alguna a Dios, ya sea afirmativa, ya negativa; es más, tendría repugnancia para existir si, por un imposible, Dios no existiese. Parece, pues, la primera opinión más probable que la segunda.

3.057 Pero contra la primera de todas las opiniones, propongo estas objeciones: La potencia activa por la cual Dios es omnipotente, no es formalmente el entendimiento, sino que presupone en cierto modo la acción de éste, ya sea la omnipotencia la voluntad, ya otra potencia del orden de la ejecución. Ahora bien: la piedra es posible de por sí formalmente: luego reduciendo esa posibilidad como a su primer principio extrínseco, el entendimiento divino será aquello de lo cual se deriva la razón primera de la posibilidad en la piedra. Luego esa potencia activa por la cual se denomina Dios omnipotente no es la razón primera de la posibilidad en la piedra.

3.058 Prueba de la *menor:* el posible, en cuanto que es término u objeto de la omnipotencia, es aquello a lo que no repugna existir y que no puede existir de por sí ser necesariamente; la piedra producida en su ser inteligible por el entendimiento divino tiene esos caracteres de por sí formal principalmente por el entendimiento; luego es de por sí formalmente posible y cuasi principiativamente por el entendimiento divino.

3.059 No parece, pues, estar en lo cierto aquella primera opinión al afirmar que «la omnipotencia en Dios es aquella potencia que es la potencia activa, de la cual se deriva primordialmente la posibilidad de la creatura», y ello, si hablamos de esa potencia activa por la cual Dios se denomina omnipotente y respecto de la cual aquélla se denomina potencia pasiva en la creatura.

3.060 126. Se confirma esa razón: la «potencia activa

3055 Duns Escoto, *Ordinatio* I d.8 n.268-288 *(Opera* IV 315-317); Enrique de Gante, *Summa* a.7 q.13 ad 3; Wetter, o.c., p.499.

3056-3066 Enrique de Gante, *Quodl.* VI q.3; *Quodl.* VIII q3; B. Thum, *Bemerkungen zur Possibilienlehre des Duns Scotus in ihrer Fortwirkung.* Acta tertii Congr... I p.693-698; Lychet, o.c., p.732 (b); R. Rossini, O. F. M., *Gli «intelligibili» nella dottrina de G. Duns Scoto.* Acta tertii Congr... p.673-691.

3057 Lychet, o.c., X p.732 (c); Enrique de Gante, *Quodl.* VI q.3.

3059 Enrique de Gante, *Quodl.* VI q.3 in corp.

3060 Lychet, o.c., p.733 (d).

que es la omnipotencia» no confiere a alguno algún ser sino produciéndolo, ya que es una potencia productiva *ad extra:* ahora bien, anteriormente a toda producción de la cosa *ad extra,* ésta tiene la posibilidad de existir, porque—como se ha probado en la distinción 36—el ser producida la cosa en el ser inteligible no es ser producida simplemente en el ser, y, si lo fuese, no lo sería por esa potencia por la cual Dios se denomina omnipotente; por lo tanto, no es primariamente una cosa posible—distinta de Dios—por la potencia que es la «omnipotencia».

3.061 127. Además, en el orden de las causas como tales, si la afirmación es causa de la afirmación, y la negación, causa de la negación (según lo que dice el Filósofo en el c.I de *Post.*), como, por ejemplo, si el tener pulmones es causa de la respiración, y el no tener pulmones es causa de la no respiración: luego si la potencia activa que es la omnipotencia de Dios fuese precisamente la causa de la posibilidad en la creatura, la negación de la potencia activa en Dios sería la causa de la negación «del poder existir» en la creatura, lo cual dicho autor niega (y con razón en esto, ya que esa imposibilidad en la creatura se funda en la formal repugnancia de sus constitutivos) (*Opera omnia* VI p.353-356).

3.062 *[Opinión propia]* En oposición a la primera opinión... digo que, aunque la potencia de Dios respecto de él —esto es, una perfección absoluta por la cual Dios formalmente es potente—existía en Dios en el primer instante de la naturaleza, lo mismo que cualquiera otra perfección simple (como al calor sigue el ser potencia de calentar, el cual, sin embargo, es una forma absoluta), sin embargo, por la potencia misma «bajo el aspecto de omnipotencia», no tiene un objeto que sea primariamente posible, sino por el entendimiento divino, que lo produce primariamente en su ser inteligible, y el entendimiento no es primariamente la potencia activa por la cual Dios se denomina omnipotente; y entonces, el objeto producido en ese ser (inteligible) por el entendimiento divino en el primer instante de la naturaleza, tiene por sí mismo el

3061 Lychet, o.c., p.733 (e).
3062-3066 Lychet, o.c., p.735 (g) 738-741.
3062 Lychet, o.c., p.735 (g).

ser posible en el segundo instante de la naturaleza, porque formalmente no le repugna la existencia y le repugna por sí mismo el tener la existencia necesaria por sí (en las cuales dos cosas está la razón de la omnipotencia, correspondiente a las razones o elementos de la potencia activa) (*Opera omnia* VI p.358).

3.063 No se da, pues, en el objeto la posibilidad en algún modo antes de que se dé la omnipotencia en Dios, tomada la omnipotencia como una perfección absoluta en Dios, como tampoco la creatura es anterior a algo absoluto de Dios. Pero, si se entiende eso en el sentido de que la cosa es posible antes de que Dios la produzca por su omnipotencia, entonces sí que es verdad, pero en tal posibilidad no se da prioridad, sino que es producida por el entendimiento divino.

3.064 Por lo que hace a la imposibilidad, digo que no puede provenir primariamente de Dios, sino de la cosa, como sostiene la primera opinión, y ello por la razón aducida contra la segunda opinión, ya que la cosa es imposible porque repugna que sea hecha.

Eso lo entiendo así: lo «imposible absolutamente» incluye extremos incompatibles entre sí, que lo son por sus razones formales, y esa incompatibilidad la tienen principiativamente de aquello de lo cual tienen principiativamente sus razones formales. De suerte que se puede señalar este proceso: como Dios produce con su entendimiento al posible en el ser posible, así produce dos entes formalmente (ambos en el ser posible) y esos «producidos» son por sí mismos formalmente incomponibles, de suerte que no pueden ser una sola cosa, ni puede resultar de ellos un tercero; esa incomponibilidad que tienen, la tienen formalmente por sí mismos, y principiativamente —de alguna manera—de aquel que los ha producido. Y a esa incomponibilidad de los extremos sigue la incomponibilidad del todo resultante, y de esa incomponibilidad respecto de todo agente: y con esto culmina todo el proceso de la imposibilidad de la cosa, viniendo a ser último grado de incomponibilidad o de imposibilidad la negación de toda relación a

3063 Lychet, o.c., p.736 (h).
3064-3065 Gal, o.c., VI p.359 nt1-6; n.127; Lychet, o.c., p.737 (i) (k).

cualquier agente. Ni hay por qué exista alguna relación negativa por parte de Dios, ni de parte de cualquier otro (ni aun tal vez existe tal relación en la realidad), si bien en el entendimiento puede establecer una consideración de Dios—o de otro agente—respecto de ese objeto con esa negación de relación.

3.065 Así, pues, la primera imposibilidad formalmente viene de la cosa imposible, y principiativamente está en Dios; y si principiativamente se la reduce a algo, ese algo no es la negación de la posibilidad en Dios, sino que principiativamente se reduce al entendimiento divino, que lo origina o funda en el ser en el cual esas partes repugnan formalmente, en virtud de la cual repugnancia formal el todo que resulta de ellas es, sin más, imposible.

3.066 Con eso se evidencia la falsa imaginación de los que se ponen a buscar la imposibilidad de unos extremos dados en un factor único, como si algo uno, o inteligible, o cualquiera que sea su grado de entidad o ser, fuese de por sí formalmente imposible, como Dios de por sí es formalmente necesario en el existir. No se da tal elemento primero, primordial en el orden de la no-entidad, ni tampoco es razón el entendimiento divino de la posibilidad opuesta de la entidad contraria a tal no-entidad; tampoco el entendimiento divino es precisamente la razón de la imposibilidad, porque entonces tendría lugar el argumento antes aducido de las causas formales de la afirmación y de la negación. La simple verdad es que lo que es «nada simplemente» incluye en sí las razones o conceptos de muchos, de suerte que no es nada no primariamente de por sí, sino por las razones de los extremos o elementos que incluye, por la repugnancia formal de ellos; y esa razón de la repugnancia viene de las razones formales, repugnancia que tienen como de primer principio del entendimiento divino *(Opera omnia* VI p.359-361).

3066-3085 MINGES, o.c., II p.259-266; ID., *Verhaltnis zwischen Glauben und Wissen* p.161-176; C. SOLAGUREN, *Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto.* Acta tertii Congr... p.297-348.
3066 LYCHET, o.c., p.738 (I).

LIBRO II

DISTINCION I

CUESTIÓN II

¿Puede Dios crear algo?

3.067 ... Respondo a la cuestión propuesta:

«Crear» es producir de hecho algo de la nada. La partícula «de», aunque puede tomarse en varios sentidos (como aparece por ANSELMO, *Monol.* c.8), a saber, en cuanto que denota un orden, etc., todavía, aun dentro de ese sentido de orden, puede encerrar varias significaciones, pues puede denotar el orden de naturaleza o el de duración.

En el primer sentido conceden los filósofos que Dios puede crear y producir algo de la nada, como aparece claro por Avicena (libro VI *Met.* c.2).

3.068 Esa «prioridad de naturaleza» la entiendo así:

«Anterior, por naturaleza», puede ser algo positivamente, porque está o existe antes y es una entidad anterior a aquella de la que se dice que se da posteriormente por naturaleza, como sucede con animal y racional en el hombre, y con la sustancia y el accidente en el compuesto accidental.

3.069 En otro sentido se dice una cosa «anterior por naturaleza» a otra como privativamente o potencialmente, por la remoción o precisión del otro, porque le convendría o competiría si no existiese otra causa, algo, por tanto, que no está en aquello a lo cual le compete primariamente, pero que estaría si no se lo impidiese otro; como, por ejemplo, si se dijese que en la materia está antes por naturaleza la privación que la forma: no que ambas se den a la vez en la materia, sino que se puede decir que la privación es anterior por natu-

3067 DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I d.5 n.53 (ed. Wadding, Vivès IV, 41-42); GAL, o.c., p.43 nt.2-3; LYCHET, o.c., XI p.51 (a).
3068 DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I d.2 n.121 (ed. Wadding, Vivès II 199; LYCHET, o.c., XI p.51 (b).
3069-3077 L. IAMARRONE, *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto.* Acta tertii Congr... p.461-480.

raleza y está antes por naturaleza que la forma, en cuanto que la privación siempre se dará en la materia si ésta no recibe por obra de algún agente la forma; de suerte que, para tener la privación, baste sola materia con la negación o la privación de una causa extrínseca, mientras que para tener la forma se requiere una causa extrínseca; sin que la privación, por eso, sea de la esencia de la materia, como tampoco la forma, ni se hallen las dos a la vez en la materia.

3.070 Pues así lo entiendo yo en nuestro caso: la creatura no tiene de por sí el no-ser, ni en ella se dan a la vez el ser y el no-ser (como si coincidiesen o coexistiesen en ella el ser y el no-ser), ni tiene de alguna manera el no-ser cuando existe; sino que, en cuanto es de su parte, tendría el no-ser si una causa extrínseca no impidiese su no-ser, confiriéndole el ser, ya que de por su sola razón no tendría el ser sin la intervención de alguna causa extrínseca que le confiriese el ser, pues no tendría de ningún modo el ser si no fuese producida en el ser por una causa extrínseca: de suerte que sería más propio decir que la creatura de por sí formalmente no es, que el decir que tiene de por sí formalmente el no-ser, porque «tener formalmente por sí» es una afirmación (o algo positivo), ni tiene de por sí el ser ni el no-ser.

3.071 En favor de esta tesis, así entendida, se pueden presentar estos argumentos: el agente más perfecto presupone en su obrar menos que el agente más imperfecto, como la naturaleza presupone menos que el arte, ya que la naturaleza únicamente presupone un ente en potencia, y el arte, un ente en acto.

Ahora bien, Dios es un agente más perfecto que la naturaleza o el arte; luego presupone en su acción menos que el ente en potencia (que es presupuesto por la naturaleza), y así. nada presupone y, por lo tanto, puede crear... Lo pruebo de otra manera: Dios puede causar y hacer algo inmediatamente: luego puede crear y hacer algo de la nada.

3.072 El antecedente es evidente: Dios es la primera

3070 Lychet, o.c., XI p.51 (c).
3071 Lychet, o.c., XI p.52 (d); Minges, o.c., II p.262.
3072 Duns Escoto, *Ordinatio* I d.2 n.43-59 *(Opera* II 151-156); Lychet, o.c., p.53 (g)-54; Gal, o.c., n.141.

causa eficiente, por la segunda distinción del libro I, y si no puede hacer nada inmediatamente, tampoco puede hacer algo mediatamente (ya que es la primera causa eficiente), y así, no producirá ningún efecto.

Pruebo la consecuencia: si puede hacer algo, esto no tiene de por sí formalmente el ser necesario, y, por lo tanto, lo tendrá de la causa; luego tiene el ser después del no-ser, en el sentido que en esta parte damos a esas expresiones. Y lo produce también inmediatamente, y de manera que no presuponga ninguna otra cosa, porque si se presupone alguna otra cosa, esta otra sería producida por él, y así, el efecto en cuestión no sería producido inmediatamente por él mismo. Tenemos, pues, empezando por el primer antecedente hasta este consecuente, que produce algo en el orden de la naturaleza del no-ser al ser, y ello sin presuponer nada; en este sentido, pues, crea. Esta razón parece insinuarla Avicena en el libro VI *Met.* c.2.

3.073 Acerca del segundo miembro, es decir, tomada la partícula «de» en el sentido de duración, generalmente los filósofos niegan la creación, porque dicen que Dios produce necesariamente cuanto produce inmediatamente y sin presuponer nada, y que lo que produce mediatamente, lo produce presuponiendo algo de lo cual lo produce, porque entonces lo produce por medio de las causas segundas: y así, ni el efecto inmediato ni el mediato lo produce de la nada, tomada en ese sentido la partícula «de».

3.074 Pero en contra de eso se ha probado en la distinción 8 del libro I (y también se ha tratado en la distinción 39 del mismo libro) que Dios causa «todo lo que es *ad extra*» contingentemente y por sí: y de eso se sigue que no lo produce necesariamente y, consiguientemente, no necesariamente sempiterno (pues parece conceder en el libro IX *Met.* que todo sempiterno es necesario, y lo mismo parece insinuar en

3073 Duns Escoto, *Ordinatio* prol. n.18 *(Opera* I 13); I d.2 n.83-120.149; d.8 n.251.255 *(Opera* IV p.294-297); d.42 n.10.13 *(Opera* VI p.344-345); Lychet, o.c., XI p.55 (a).
3074 Duns Escoto, *Ordinatio* I d.8 n.275-277.281-291 *(Opera* IV 310-311 313-321); Aristóteles, *De caelo* I c.10 (280 a28-32); Id., *Met.* IX; Lychet, o.c., XI p.55 (b).

el libro I *De caelo et mundo* contra Platón, que concedió que sí existe algo sempiterno y que, sin embargo, puede no existir).

3.075 Pero a esta razón se objetará que no se debe, cuando hay contingencia en el efecto, concluir de ahí la posibilidad de algo nuevo: pues Dios quiere *a* contingentemente y, sin embargo, no puede nuevamente no querer *a,* ya que entonces sería mudable.

Respondo: en la producción divina puede haber novedad de lo producido, aunque no haya novedad en la causa misma producente, porque en «la producción primera» la mutación y la novedad se da de parte de lo producido, como aparecerá en la respuesta al primer argumento principal. Pero en el «querer» no puede haber novedad o mutación de parte de lo querido si no hubiese alguna novedad por parte del acto de querer, porque el acto de querer—permaneciendo el mismo y del mismo modo—no puede ser un querer de algo querido nuevamente; pues lo querido no lo es sino por el acto de querer, y así, no hay novedad en el ser querido sino por un nuevo acto de querer.

3.076 Así, pues, parece seguirse de alguna manera que, si Dios puede causar algo contingentemente, puede también causar contingentemente algo nuevo (porque no hay razón para que no pueda causar contingentemente a lo no-sempiterno), como puede causar contingentemente lo sempiterno, dado que no lo causa necesariamente, pues el que lo «causado» tuviese que ser sempiterno, parecería que se sigue de la necesidad de causar o de la inmutabilidad del causante mismo, cosas ambas que no traen consigo la eternidad de lo causado; luego se puede inferir la novedad en lo causado.

3.077 143. Se arguye también contra este miembro: porque si se da algo nuevo, pregunto: ¿de qué causa viene esa novedad? Sea esa causa *a;* entonces, arguyo: o *a* produjo eso nuevo permaneciendo del mismo modo, o cambiando de modo de ser. Si ha sido permaneciendo del mismo modo, se tiene lo que se pretendía: que de una misma causa inmutada

3075 Duns Escoto, *Ordinatio* I d.8 n.275-277.281-289 *(Opera* IV 310-311 313-321); Lychet, o.c., p.55 (c)-56 (d).
3076 Lychet, o.c., p.56 (e)-61.

puede proceder algún efecto nuevo. Si ha sido cambiando *a,* pregunto de quién le ha venido ese cambio, de modo que ha producido un nuevo efecto: no es posible el proceso al infinito; luego habrá que llegar por fin a admitir que hay algo nuevo producido por una cosa que se mantiene inmutable. Y se confirma esta razón: porque, si esta parte del movimiento que nunca preexistió puede proceder de un primer motor, ¿por qué no puede de la misma manera ser nuevo un efecto total del cual nunca nada ha preexistido?

3.078 147. Pero esta razón (con su confirmación) tiene poca eficacia contra los filósofos, que la resolverían con toda facilidad; sin embargo, es verdadera la proposición misma en sí, es decir, que puede proceder algo producido nuevo de la manera dicha, de un agente inmutado.

3.079 Pero en este segundo miembro (es decir, tomando la partícula «de» como denotando orden de duración) se puede distinguir la fórmula «de la nada», pues puede tomarse por la nada absolutamente, o por la nada en el ser de la existencia, aunque de alguna manera en el orden de la esencia.

Y ponen algunos el ejemplo de que, aunque pueda Dios crear de la nada del segundo modo, no lo puede en el primer modo, porque no puede producir algo que no sea de su parte posible, según Avicena (libro II *Met.);* ahora bien, la «nada» no es posible de su parte porque no hay ninguna razón para que una «nada» sea posible de su parte y no otra nada.

3.080 Y se confirma esta razón: en toda creatura se da composición de acto y potencia—y dondequiera se dan estos dos, precede por orden de naturaleza la posibilidad y potencialidad; luego la potencialidad, en cualquier cosa creada en que se halle, precede naturalmente y es anterior por naturaleza a la actualidad. Y entonces esa potencialidad no es nada, sino que es algo de algún ente, en algún orden de ser: no

3079-3085 B. Thum, *Bemerkungen zur Possibilienlehre des Duns Scotus in ihrer Fortwirkung...* Acta tertii Congr... p.693-698.
3079 Lychet, o.c., p.62 (a).
3080-3085 Minges, o.c., II p.107-110.
3080 Duns Escoto, *Lectura* II d.1 n.78 *(Opera* XVII 530); Lychet, o.c., p.62(b).

lo es en el orden del ser de la existencia; luego en el orden del ser quiditativo.

Esto se dice conforme al modo que se ha expuesto en la distinción 43 del libro I. Allí se dice que por la potencia activa de Dios son producidas las cosas primero en el ser posible pasivo suyo, y entonces pueden ulteriormente ser producidas en el ser de la existencia, pero no sin que hayan sido producidas antes en prioridad de naturaleza en el ser quiditativo y en el ser posible pasivamente.

3.081 Contra esto vale el argumento expuesto allí mismo en la distinción 43, porque «no es producida ninguna cosa en el ser posible por la omnipotencia, sino por el entendimiento, por el cual es producida en el ser inteligible»; y cuando se da en el ser inteligible, no le repugna el existir, ni es formalmente necesario: luego es posible.

Igualmente, en la distinción 36 del libro I se encuentra un argumento contra ese ser de esencia, porque, si ese ser fuese un verdadero ser, la producción en ese ser sería realmente una creación, que de la nada simplemente se terminaría a algún ser. Por lo tanto, esa producción de que se habla es de otra índole; no en el ser posible, porque si la cosa no es posible antes de darse en el ser de esencia, y es producida en ese ser, entonces se tiene que en alguna producción se produce algo en algún orden de ser que no es de su parte posible.

3.082 Por lo que hace, pues, a este artículo, digo que Dios puede crear de la nada (es decir, no de algo), en el orden de la existencia, y, consiguientemente, de la nada, es decir, no de algo en el orden de la esencia, porque, como se ha probado en la distinción 36 del libro I, nunca se halla separado realmente el ser de la esencia del ser de la existencia.

3.083 150. Y, sin embargo, no puede ser creado algo, esto es, ser hecho existente de la nada, es decir, no de algo o simplemente (en el orden de la existencia o de la esencia), o (al menos) en algún sentido u orden. Nada, en efecto, es creado que no haya tenido antes un ser pensado (en el entendimiento y en la voluntad), y en el ser entendido fue posible formalmente, como se ha dicho en la primera razón contra dicha opinión; y entonces se hallaba como en potencia próxima para poder ser objeto de la omnipotencia y ser puesto en la existencia sin más.

3081 Duns Escoto, *Ordinatio* I d.43 n.6-9.14 *(Opera* VI 354-355.358-359); d.36 n.17 (VI 277).
3082 Lychet, o.c., p.66 (a).

3.084 Puede algo ser producido (aunque no creado) de la nada absolutamente, esto es, no de algo en el orden del ser de la esencia ni en el del ser de la existencia, ni en el orden de algún ser en una línea determinada, porque la creatura es producida en el ser inteligible no a partir de algún ser, ni absolutamente ni relativamente, ni posible de su parte en ese orden de ser; pero ese «ser producido» no es «ser creado», porque (en ese caso) no es creado algo en el ser absolutamente, sino que es producido en un orden de ser determinado... *(Opera omnia* VII p.34-44).

3.085 149. A la primera razón que se aduce en favor de la tercera opinión, sobre «el ser de la esencia», está clara la respuesta por lo que queda dicho. Concedo que todo objeto creable era antes posible de su parte, pero esa posibilidad o potencialidad no se funda en algún ser absolutamente, sino en el ser conocido (de suerte que la potencialidad para ser sin más es algo concomitante al «ser conocido»), aunque el ser conocido no sea formalmente el ser posible, pues «ser conocido» es ser en acto en una línea determinada, mientras que el ser posible es ser en potencia para la existencia sin más, y no en acto... *(Opera omnia* VII p.49).

3085 Lychet, o.c., p.69 (k).

DISTINCION III

Primera parte: **Del principio de individuación**

Cuestión I

¿Es la sustancia material de por sí o por su naturaleza individual o singular?

3.086 ... A la cuestión propuesta..., digo que la sustancia material por su naturaleza no es de por sí ésta, porque entonces... no podría pensarla el entendimiento en el estado contrario sino entendiendo su objeto bajo una forma que repugnaría o se opondría a la razón (o manera de ser) de tal objeto.

Como lo deduce la segunda razón..., se da alguna unidad real en la cosa independientemente de toda operación del entendimiento, menor que la unidad numeral o la unidad propia del singular, la cual «unidad» es propia de la naturaleza en sí misma, y según esa «unidad propia» de la naturaleza como tal, la naturaleza es indiferente a la unidad de singularidad; por lo tanto, no es de por sí una por ella de esa manera, es decir, con unidad de singularidad.

3.087 Cómo hay que entender esto se puede ver de alguna manera por la expresión de Avicena (en el libro V *Met.*), en la que dice que «la equinidad es sólo la equinidad y no es de por sí una ni muchos, ni universal ni particular». Lo

3086-3131 Minges, o.c., I p.64-106; R. Messner, *Das Individuationsprinzip in Skotistischen Schau:* Wissensch. und Weisheit 1 (1934) 8-27; J. Cresswell, *Duns Scotus on the Common Nature,* en *John Duns Scot 1265-1965...* p.122-132; R. Schbert-Soldern, *Das Individuationsprinzip bei Duns Scot.* Acta tertii Congr... I p.705-711; J. R. Rosenberg, *The principles of individuation. A comparative study on St. Thomas, Scotus and Suárez* (Washington 1950).

3086-3096 S. de Mons, O. F. M. Cap., *La distinction formelle de Scot et les universaux:* Ét. francisc. 23 (1910) 239-251; E. Bettoni, *Il problema degli universali in Duns Scot:* Studi franc. 38 (1941) 37-63; J. Carreras Artau, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scoto:* Archivo Ibero-Americ. 34 (1931) 5-29.209-233; Lychet, o.c., XII p.49 (a)-53.59-76.

3087-3094 J. Kraus, *Die Lehre des Jo. Duns Skotus von der natura communis* (Paris 1927).

3087-3090 P. T. Stella, *La teoria ilemorfica nel sistema scotista.* Acta tertii Congr... I p.254s.

3087 Avicena, *Met.* V 1.

entiendo así: no es «de por sí una» con unidad numeral, ni «muchas» con pluralidad opuesta a esa unidad; ni es «universal» en acto (del modo como algo es universal como objeto del entendimiento), ni es de por sí «particular».

3.088 En efecto, aunque no se dé nunca realmente sin alguna de esas cosas, sin embargo, no es de por sí alguna de ellas, sino que se da antes en el orden de la naturaleza que todas ellas, y según (en) esa prioridad natural es la esencia, de por sí, el objeto del entendimiento, y es considerada de por sí como tal por el metafísico, y es expresada por la definición; y las proposiciones «verdaderas por el primer modo» son verdaderas por la quididad así tomada (en ese sentido), porque no se dice nada del primer modo de la quididad, sino lo que está incluido esencialmente en ella, en cuanto que es abstraída de todas esas cosas que son posteriores naturalmente a ella.

3.089 Pero no sólo la naturaleza es de por sí indiferente a estar en el entendimiento y en el estado particular, y con eso, al ser universal y al ser particular (o singular), sino que también, cuando tiene el ser en el entendimiento, no tiene de por sí primariamente la universalidad. Pues, aunque se la piensa bajo la universalidad como modo de pensarla, sin embargo, la universalidad no es parte de su concepto primero, ya que no forma parte de su concepto metafísico, sino del lógico (el lógico, en efecto, considera las segundas intenciones, aplicadas a las primeras). La primera intelección es, pues, de la «naturaleza» en cuanto que no es simultáneamente entendido o pensado algún modo (de ser de ella), ni el que tiene cuando está en el entendimiento, ni el que tiene fuera del entendimiento, aunque el modo de entender ese objeto sea la universalidad, pero ese modo de universalidad no es entendido.

3.090 Y así como en ese modo de ser no es la naturaleza de por sí universal, sino que la universalidad es algo que sobreviene a la naturaleza en su primer modo de ser en el cual es objeto, así también, en la realidad fuera del entendi-

3088 Duns Escoto, *Ordinatio* I d.3 n.164 *(Opera* III 101-102); d.5 n.18 (IV 17-18).

3089-3090 Lychet, o.c., XII p.53 (b) (c).

miento en la que la naturaleza se halla con la singularidad, no está esa naturaleza determinada de por sí a la singularidad, sino que es anterior naturalmente a la razón misma que la contrae a esa singularidad, y en cuanto que es anterior naturalmente a ella, no le repugna el estar sin tal razón que la contrae. Y así como el objeto en el entendimiento tuvo, según esa primacía y universalidad, un verdadero ser inteligible, así también en la realidad la naturaleza, en cuanto que posee esa entidad, tiene un verdadero ser real fuera del alma, y en cuanto teniendo esa entidad, tiene una unidad a ella proporcionada, que es indiferente a la singularidad, de suerte que no repugna a esa unidad de por sí el ser puesta con cualquier unidad de singularidad (de ese modo entiendo, pues, que «la naturaleza tiene una unidad real, menor que la unidad numeral»); y aunque no la tenga de por sí, de suerte que esté incluida en la razón de la naturaleza (ya que «la equinidad es sólo la equinidad», según Avicena en el libro V *Met.)*, sin embargo, tal unidad es una propiedad de la naturaleza en cuanto posee su primera entidad, y, por consiguiente, ni es de por sí «ésta» interiormente, ni por una entidad propia incluida necesariamente en la naturaleza misma en su entidad primera.

3.091 Pero contra esto parece que pueden presentarse dos objeciones: Una es que parece que se hace que el universal sea algo real en la realidad (lo que va contra el Comentador, libro I *De an.*, com.8, que dice que «el entendimiento hace la universalidad en las cosas, de suerte que ésta no existe sino por la obra del entendimiento, y es, por lo tanto, un ser de razón»), ya que esa naturaleza en cuanto que es un ente en esta piedra, pero anterior naturalmente a la singularidad de la piedra, es, por lo que queda dicho, indiferente a este o a aquel singular...

3.092 A lo primero, respondo que universal en acto es aquello que tiene alguna unidad indiferente, según la cual eso mismo se halla en potencia próxima para ser predicado de cualquier supósito, pues, según el Filósofo (en el libro I *Post.)*, «universal» es lo que es uno en muchos y se predica de

3091 Lychet, o.c., p.56 (a); Stella, o.c., p.255.
3092 Lychet, o.c., p.56 (b)-58.

muchos. Pues no hay nada—con cualquier unidad de que se trate—en la realidad, que según esa unidad precisamente se halle en potencia próxima para cualquier supósito con una predicación que afirme: «esto es esto», porque, aunque a algún existente realmente no le repugne estar en otra singularidad de aquella en que se halle, sin embargo, no puede ser afirmado verdaderamente de cualquier inferior que «cualquiera es eso»: eso sólo es posible decirlo de un objeto idéntico numéricamente, considerado actualmente por el entendimiento, en el cual, «como entendido» (o pensado), tiene también la unidad numérica del objeto, según la cual eso mismo es predicable de todo singular, diciendo: «esto es esto».

3.093 Con esto se ve cómo se puede refutar lo que se suele decir, que «el entendimiento agente hace la universalidad en las cosas» por el hecho de que toda «quididad» que se halla en el fantasma se puede decir que es tal que no le repugna estar en otro, y porque deja libre a la quididad existente en el fantasma, ya que dondequiera que se halle antes de que tenga un ser objetivo en el entendimiento posible, ya sea en la realidad, ya en el fantasma, ya tenga un ser cierto o deducido por la razón (y, por lo tanto, no por influencia o intervención de una «iluminación», sino que siempre sea una naturaleza tal que no le repugne estar en otro), sin embargo, no es de tal condición que le convenga en potencia próxima ser predicado de algunos, sino que sólo existe en potencia próxima en el entendimiento posible.

3.094 Se da, pues, en la realidad algo «común» que no es de por sí esto, y, por consiguiente, no le repugna el ser no-esto. Pero tal común no es universal en acto, ya que falta aquella indiferencia por la cual el universal se consuma como universal, porque por ella ese objeto, siendo idéntico, es predicable de cualquier individuo, de suerte que cualquiera sea él... *(Opera omnia* VII p.402-408).

3.095 Con lo dicho, está clara la respuesta que hay que dar al argumento principal aducido, porque el Filósofo re-

3093 Lychet, o.c., p.58 (c).
3095 Duns Escoto, *Ordinatio* I d.35 n.41 *(Opera* VI 262); Id., *Expos. in lib. Met.* VII s.2 c.14 n.110-112 (ed. Wadding-Vivès, VI 243a-244b); I s.3 c.3 n.84-109 (Wadding-Vivès, V 532a-557c); Lychet, o.c., p.59.

prueba la ficción que él atribuye a Platón, ya que «este hombre» existente en sí—que se llama «idea»—no puede de por sí ser universal a todo hombre, pues «toda sustancia existente en sí es propia del sujeto en que se halla», esto es: o es de por sí «propia», o ha sido «constituida o hecha propia» por algo que la contrae; puesto lo cual, ya no puede estar en otro, aunque a ella no le repugne de por sí estar en otro. Y esta glosa es también verdadera, entendiendo por sustancia, naturaleza; y entonces se sigue que la idea no será la sustancia de Sócrates, ya que ni es la naturaleza de Sócrates, porque ni es de por sí propia, ni ha sido apropiada a Sócrates de suerte que esté sólo en él, sino que está también en otro, según el mismo Platón. Pero, si se entiende por sustancia la sustancia primera, entonces es verdad que toda sustancia es de por sí propia de aquel de quien es, y entonces con mucho mayor razón se sigue que esa idea, que se pone como «sustancia existente en sí», pueda así ser la sustancia de Sócrates o de Platón; pero basta para nuestro propósito la primera hipótesis.

3.096 En cuanto a la confirmación que se aduce, es evidente que no es el mismo el caso de la comunidad y singularidad respecto de la naturaleza que el del ser en el entendimiento y el ser verdadero fuera del alma, ya que la comunidad conviene a la naturaleza fuera del entendimiento, y lo mismo la singularidad, y la comunidad compete de por sí a la naturaleza, y la singularidad le compete por algo que en la realidad la contrae; en cambio, la universalidad no compete a la cosa de por sí. Y por eso, concedo que hay que buscar la causa de la universalidad, pero, en cambio, no hay que buscar causa de la comunidad, distinta de la naturaleza misma; y, puesta la comunidad en la naturaleza por su propia identidad y unidad, hay que buscar la causa de la singularidad, que añade algo a la naturaleza en que se halla *(Opera omnia* VII p.409-410).

3096 STELLA, o.c., p.255.

CUESTIÓN II

¿Es la sustancia material de por sí individua por algo positivo intrínseco?

3.097 En esta cuestión una opinión sostiene que la individuación, en los seres creados, se tiene por dos negaciones.

Impugnación de esta opinión

En primer lugar, expondré el sentido de las cuestiones que se plantean sobre esta materia: no pregunto por qué cosa es la naturaleza singular o individua, si se toma por naturaleza la segunda intención (porque entonces la «naturaleza» sería singular formalmente por la segunda intención, y eficientemente por el entendimiento, causa de tal segunda intención, al poner en relación a «esta naturaleza» con la «naturaleza» como lo que puede ser sujeto de predicación con lo que se predica), ni tampoco planteo sobre la unidad numérica real, la pregunta de por qué cosa es la naturaleza una de esa manera, ya que una cosa es formalmente una por la unidad numérica, ya sea que tal unidad se convierta o reciproque con el ente, ya pertenezca al predicamento de la cuantidad, ya sea una privación o algo positivo.

3.098 El sentido de la cuestión es, más bien, éste: ya que en los seres hay algo que no se puede dividir en partes subjetivas, esto es, algo «a lo cual repugna formalmente el ser dividido en muchos cada uno de los cuales sea eso», se pregunta, no por qué cosa eso repugna formalmente (pues repugna formalmente por la repugnancia), sino por qué cosa como fundamento próximo e intrínseco se da en él tal repugnancia. El sentido, pues, de las cuestiones que se plantean sobre esta materia es: qué hay en esta piedra por lo cual, «como por fundamento próximo», le repugna simplemente el ser dividida en muchos cada uno de los cuales sea eso, división que es la propia de todo universal en sus partes subjetivas.

3097-3108 T. BARTH, *Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Skotus:* Wissensch. und Weisheit (1955) 192-216; (1956) 117-136; (1957) 106-119 198-220.
3097 ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* V q.8 in corp.; LYCHET, o.c., p.80 (a).
3098 LYCHET, o.c., p.81 (b).

3.099 Entendida la cuestión así, pruebo que una cosa no es individua formalmente del modo que sostiene la opinión citada:

Primero: nada repugna a algún ser por la mera privación que tenga en él, sino por algo positivo que se dé en él mismo; luego el ser dividida la piedra en partes subjetivas no le repugna—en cuanto que es un ser—, por algunas negaciones.

3.100 Prueba del *antecedente:* por mucho que una negación suprima la potencia para obrar y recibir una acción, de suerte que por ese hecho el ente en que está esa negación no se halla en potencia próxima para algo, sin embargo, no pone una formal repugnancia de ese ser para algo, porque, desaparecidas posible o imposiblemente tales negaciones, permanecería ese ser con lo opuesto de esas negaciones, y, por lo mismo, con eso con lo cual se dice que tiene de por sí repugnancia, lo cual es imposible.

3.101 Ejemplo: si se piensa que una sustancia es nocuanta, no es divisible (esto es, no puede ser dividida con potencia próxima), pero, sin embargo, no le repugna el ser dividida, porque, entonces, le repugnaría el recibir la cuantidad, por la cual podría formalmente ser dividida; permaneciendo, pues, la naturaleza de una misma sustancia corpórea, no le repugna el ser divisible. Igualmente: si «el no tener vista» quita la potencia próxima para ver, sin embargo, no crea o pone la repugnancia para ver, porque puede permanecer la misma naturaleza, positiva (en la cual se daba la negación de «no tener vista»), y puede estar en ella el opuesto de esa negación sin repugnancia por parte de la naturaleza.

3.102 Pues así se podría argumentar en nuestro caso: dicho autor pone que la naturaleza «es de por sí una e individua»; pero nunca repugnará formalmente a esa naturaleza el ser dividida por alguna negación «puesta en la naturaleza», y así, nunca habrá en la realidad algún ser positivo que sea completamente individuo.

3.103 Si se hace oposición a la primera proposición de este argumento, asiento, por lo menos, esta proposición: «ninguna imperfección repugna formalmente a algún ser sino por alguna perfección», que es algo positivo y una entidad positiva; ahora bien, «ser dividido» es una imperfección (y por eso no puede competer a la naturaleza divina); luego, etc.

3103 LYCHET, o.c., XII p.81 (c)-85.

3.104 Asimismo, nada se constituye formalmente por una negación en una entidad más perfecta de lo que es la entidad presupuesta a la negación (de lo contrario, la negación sería formalmente una entidad positiva); mas la sustancia primera (según el Filósofo en los *Predic.)* es la sustancia por excelencia, y es también más sustancia que la sustancia segunda; luego no se constituye formalmente en su entidad de sustancia primera por una negación, en cuanto que se distingue de la segunda... *(Opera omnia* VII p.412-415).

3.105 Además, aunque esta opinión parezca falsa en sí, por las razones aducidas, si entiende que el individuo se constituye en su entidad y su unidad singular por negación, sin embargo, parece completamente superflua y que no responde a la cuestión propuesta, pues, una vez asentada, subsiste todavía la misma cuestión.

3.106 En efecto: de esas dos negaciones que pone, pregunto: ¿cuál es la razón por la cual tal negación conviene al individuo? Si se dice que esas dos negaciones son de por sí las causas, no se responde a la cuestión: se pregunta por aquello por lo cual repugnan los opuestos de esas negaciones, y, por lo mismo, por qué cosas o factores se dan esas negaciones.

3.107 Asimismo, pregunto: ¿de dónde viene el que la negación sea «ésta», siendo, como es, de la misma índole en éste y en aquél? En efecto: así como en Sócrates hay dos negaciones, también las hay en Platón: ¿de dónde, entonces, procede el que Sócrates es un «singular» con esta singularidad (propia y determinada) y no con la singularidad de Platón? No hay respuesta posible si no se encuentra de dónde la «negación» es esta negación, y eso no puede ser sino por algo positivo.

3104 ARISTÓTELES, *Praedicam.* p.2 div.1 5 (2 all-15); LYCHET, o.c., p.85 (d).
3105 LYCHET, o.c., p.86 (f).

3.108 Acepto, pues, la conclusión a que conducen esas razones, a saber, que la repugnancia que tiene una piedra para ser dividida en partes subjetivas la tiene necesariamente por algo positivo intrínseco, como propia razón de ella; y eso positivo será de lo que se dirá que es causa propia de la individuación, ya que por individuación entiendo esa indivisibilidad o repugnancia a la divisibilidad.

Al argumento en contra respondo:

Aunque la afirmación fuese falsa (de lo que se tratará en otro lugar), sin embargo, si fuese verdad que «uno» significa formalmente esas dos negaciones, no se sigue que no tenga alguna causa positiva por la cual se hallen en él esas dos negaciones, ya que con igual razón la unidad específica significaría dos negaciones, y, sin embargo, nadie niega que esté incluida en la noción de la entidad específica una entidad positiva, de la cual se toma la razón de la diferencia específica. Y éste es un buen argumento para la solución de la cuestión y en favor de la opinión aquí defendida, ya que si en toda unidad menor que la unidad numérica hay que asignar una entidad positiva (que sea de por sí la razón de esa unidad y de la repugnancia a la multitud a ella opuesta), con mayor—o al menos con igual razón—habrá que asignar eso en la unidad más perfecta que es la unidad numérica *(Opera omnia* VII p.412-417).

Cuestión IV

¿Es la sustancia material individua o singular por la cuantidad?

3.109 En esta cuestión, una opinión responde afirmativamente, es decir, que la sustancia material es singular e individua por la cuantidad...

Contra esta opinión arguyo por cuatro capítulos: primero, por la identidad de la unidad numérica o de la individuación o de la singularidad; segundo, por el orden de la sustancia a los accidentes; tercero, por el concepto de coordinación predicamental—y estos tres grupos de razones probarán todas que ningún accidente puede ser la razón propia por la cual se individua la sustancia—; el cuarto capítulo de razones será especialmente contra la cuantidad, tal como la describe tal opinión; en quinto lugar, argumentaré contra las razones por ella aducidas.

3108 Duns Escoto, *Ordinatio* n.169-177 *(Opera* VII p.417 nt.3); Id., *In Met.* IV q.2 n.2.4.7.9.13; VII q.13 n.17.
3109-3112 Stella, *La teoria ilemorfica nel sistema scotista.* Acta Congr... I p.283-289.
3109-3110 Lychet, o.c., p.96 (a)-97.

3.110 Por lo que hace al primer capítulo, expondré primero qué entiendo por individuación, o unidad numérica o singularidad. No entiendo una unidad indeterminada (por la cual todo lo que está constituido en su especie se dice que es uno numéricamente), sino una unidad designada (como «ésta»), de suerte que, así como antes hemos dicho que el individuo tiene repugnancia a ser dividido en partes subjetivas, y se pregunta por la razón de tal repugnancia, así ahora digo que al individuo le repugna el no ser «esto» designado o señalado con esta singularidad, y se pregunta por la causa, no de la singularidad en general, sino de «esta» singularidad en particular, señalada, es decir, como es «ésta» determinadamente.

3.111 Entendida así la singularidad, arguyo por el primer capítulo de dos maneras:

Primero: la sustancia existente actualmente, que no sufra ninguna mutación sustancial, no puede convertirse de «ésta» en «no-ésta», ya que esa singularidad—conforme a lo que acabamos de decir—no puede, haciéndose otra, estar en la misma sustancia, que permanezca la misma e inmutada sustancialmente; pero la sustancia existente actualmente, sin que se haya hecho en ella ninguna mutación sustancial, o haya sido mudada, puede sin contradicción estar bajo una cuantidad y bajo otra distinta, y cualquier accidente absoluto; luego por ningún accidente de esa clase está formalmente «esta sustancia» señalada con esta singularidad.

3.112 La *menor* está clara: no existe contradicción en que Dios, a una sustancia que es cuanta con esta cuantidad, la conserve idéntica y la informe con otra cuantidad; y no por

3110 K. Clattehrbauch, *Individuation in the Ontology of Duns Scotus:* Franc. Stud. 32 (1972) 65-73; W. O'Meara, *Actual existence and the individual according to Duns Scot:* Monist 49 (1965) 659-669.
3111 Lychet, o.c., p.97 (b)-98.

eso esa sustancia existente actualmente sufrirá mutación sustancial, ya que no se trata más que de cambiar de una cantidad a otra. Igualmente, si sufre cambio en cualquier accidente, no experimentaría cambio sustancial: sea esto posible o imposible, no por eso será formalmente no-ésta... *(Opera omnia* VII p.426-429).

Por el segundo capítulo arguyo así: la sustancia tiene prioridad natural sobre todo accidente, según el Filósofo (libro VII *Met.).*

3.113 A propósito de esto, dicen algunos que la sustancia primera, aunque sea anterior a la cuantidad en el ser, no lo es, sin embargo, en la división—como también la sustancia segunda es anterior en la entidad, pero no en la divisibilidad.

Pero esta respuesta se destruye a sí misma, porque, si la sustancia primera es anterior por naturaleza en el ser a la cuantidad, y no se puede entender la sustancia en su ser sino en cuanto que es ésta; luego no es anterior por naturaleza si no lo es en cuanto que es ésta; luego no es «ésta» por la cuantidad.

3.114 Además, la forma es absolutamente anterior al compuesto, conforme a lo que prueba el Filósofo en el libro VII *Met.* c.2. Luego, si la cuantidad es la forma de la sustancia primera en cuanto tal, será absolutamente anterior en el ser a la sustancia primera, porque, si no es forma en el ser, tampoco la será en la división, ni en la unidad que compete a la sustancia primera en cuanto tal (pues a toda entidad se sigue su propia unidad, que no reconoce otra causa que la causa de su entidad).

3.115 Además, la sustancia es anterior naturalmente a todo accidente del modo como es sujeto de todo accidente. Pues en cuanto sujeto, se prueba que es anterior en la definición a todo accidente, porque como tal se pone en la definición de todo (accidente) por adición; ahora bien, en cuanto que es sujeto, es «esta sustancia», pues, según el Filósofo (libro I *Phys.* y libro II *Met.),* los singulares tienen causas singulares (en todo género de causa); luego la causa del accidente singular es un sujeto singular...

3113 Aristóteles, *Met.* VII 1 (1028 a10-b2); Lychet, o.c., p.99 (d)-100 (e)
3114-3116 Lychet, o.c., p.100 (f).
3114 Aristóteles, *Met.* VII 2 (1029 a5-7).

3.116 Además, todo lo que es anterior naturalmente a otro, es anterior en la duración en este sentido, que, en cuanto es de su parte, no le repugna contradictoriamente el poder existir antes temporalmente que lo que le es posterior; pues, por lo común, la prioridad de naturaleza implica en lo que es anterior «poder existir sin lo que le es posterior» sin contradicción (según el libro V *Met. c. De priori).* Por lo tanto, cualquier sustancia podría sin contradicción (por lo que es de su parte) existir antes temporalmente que todo accidente, y, por lo mismo, que la cuantidad... *(Opera omnia* VII p.429-433).

3.117 Para esquivar, tal vez, los argumentos precedentes, se ha ideado esta otra teoría sobre la cuantidad: así como la extensión de la materia es diversa por naturaleza de la esencia de la cuantidad de la materia misma, y no añade nada a la esencia de la materia, así, la signación o determinación de la materia que tiene causalmente por la cuantidad, es diversa de la signación o determinación de la cuantidad, anterior por naturaleza a la signación o determinación que tiene por la cuantidad; esa signación o determinación es distinta de la que es (propia) de la cuantidad, pero no es distinta de la sustancia, de suerte que, así como la materia no tiene partes por la naturaleza de la cuantidad (la parte de la materia es materia), así la sustancia signada o determinada no es más que sustancia (ya que la signación o determinación sólo denota un modo de estar o de ser).

3.118 Pero tal teoría parece incluir cosas contradictorias, por dos capítulos:

Primero: es imposible que algo que dependa naturalmente de otro posterior, sea idéntico a lo que le es posterior naturalmente, porque entonces sería anterior y no anterior. Mas la sustancia es anterior por naturaleza a la cuantidad, según esa teoría; luego nada que por cualquier título preexija

3117 Lychet, o.c., p.103 (a).
3118-3119 Lychet, o.c., p.103 (b).

la naturaleza de la cuantidad puede ser idéntico a la sustancia. Luego esa signación o determinación no es de la sustancia, y, con todo, causada por la cuantidad.

3.119 Prueba de la *mayor:* donde se da una verdadera y real identidad (aunque no sea formal), es imposible que se dé esto y no aquello, porque entonces «algo idéntico realmente» sería y no sería; mas es posible que lo que es anterior por naturaleza exista sin lo que le es posterior por naturaleza; luego, consiguientemente, y con mucha mayor razón, podrá existir sin lo que ha sido dejado o causado por lo que le es posterior por naturaleza.

3.120 Además, lo que es condición necesaria de la causa en el causar no puede ser conferido por lo causado, porque, entonces, la causa—en cuanto suficiente para causar—sería causada por lo causado, y eso causado sería la causa de sí mismo y, por lo mismo, podría conferir a la causa causación de sí misma. Ahora bien, la singularidad o la signación o determinación es condición necesaria en la sustancia para causar la cuantidad, porque (como se ha argumentado) lo causado singular requiere una causa singular; luego es imposible que esa signación o determinación de la sustancia signada o determinada o singular provenga de la cuantidad singular (o proceder de lo causado), y no de la sustancia en cuanto singular.

3.121 Además, ¿qué es eso de que la cuantidad deja o causa tal modo en la sustancia? Si no es más que el que preexistió a la cuantidad, entonces la signación no se tiene en modo alguno por la cuantidad, porque, en ese caso, la signación de la sustancia precedería naturalmente a la cuantidad. Pero, si es alguna otra cosa, ¿cómo es causada por la cuantidad y con qué género de causalidad? *(Opera omnia* VII p.436-438).

3.122 Además, ¿por qué ha de dejar la cuantidad tal modo en la sustancia idéntica realmente a la sustancia, y no la cualidad, como la blancura? No aparece ninguna razón, porque, así como la blancura es por sí misma forma de la superficie y no mediante alguna otra forma que deje en el sujeto,

3120-3122 Lychet, o.c., p 103 (c).

así también parece que la cuantidad es forma de la sustancia por la cual ésta es cuanta y no deja nunca en el sujeto otra forma...

Cuestión VI

¿Es la sustancia material individua por alguna entidad que determina por sí a la naturaleza a la singularidad?

3.123 ... A la cuestión propuesta respondo afirmativamente.

Y aduzco esta razón: Así como la unidad en general sigue de por sí a la entidad en general, así, cada unidad sigue de por sí a alguna entidad; luego la unidad absoluta, cual es la «unidad del individuo» antes frecuentemente descrita, esto es, la unidad a la cual repugna la división en muchas partes subjetivas, y el «no ser esto, determinado», si se da en los seres (como suponen todas las opiniones), sigue de por sí a alguna verdadera realidad; pero no sigue de por sí a la entidad de la naturaleza, porque de ésta es propia alguna unidad y de por sí y real, como se ha probado en la resolución de la cuestión primera; luego sigue a alguna otra entidad que determina a la naturaleza, y ésa formará con la entidad de la naturaleza un uno propio, ya que el «todo» del cual es esta unidad, es de por sí perfecto.

3.124 Asimismo, toda diferencia de los seres que difieren se reduce en último término a algunos elementos que son irreductiblemente diversos (de lo contrario, no habría término final en los que difieren). Ahora bien: los individuos son en sentido propio diferentes porque son diversos, siendo en cierto modo idénticos; luego su diferencia se reduce a algunos términos que son irreductiblemente diversos. Mas esos

3123-3131 Lychet, o.c., p.148-154.
3123-3129 Belmond, *L'heccéisme scotiste. Ce qu'il n'est pas, ce qu'il est, sa valeur apologétique:* Ét. francisc. 47 (1935) 159-170; M. F. Sciacca, *La «Haecceitas» di Duns Scoto* (Napoli 1935); E. Bettoni, *Il problema degli universali in Duns Scoto:* Studi francesc. 38 (1941) 37-63; J. Carreras Artau, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot:* Archivo Ibero-Americano 34 (1931) 5-29.
3123 Lychet, o.c., p.136 (a); Stella, o.c., p.290.
3124 Lychet, o.c., XII p.136 (b) (c)-139; Stella, o.c., p.291.

«irreductiblemente diversos» no son la naturaleza en éste y la naturaleza en aquél, ya que no es una misma cosa eso en que algunos convienen formalmente y en lo que difieren realmente, aunque una misma cosa pueda distinguirse realmente y convenir realmente con otra: pues va mucho de ser algo distinto, a ser eso por lo cual algo se distingue irreductiblemente (luego lo mismo sucederá con la unidad). Luego, además de la naturaleza que se da en éste y en aquél, se dan unos elementos irreductiblemente diversos por los cuales esto y aquello difieren, esto en éste y aquello en aquél; y no pueden ser negaciones, por la segunda cuestión, ni accidentes, por la cuarta; luego serán unas entidades positivas, que determinan de por sí a la naturaleza... (*Opera omnia* VII p.474-475).

3.125 Para explicar más esta solución, se puede declarar qué entidad es ésa de la cual se deriva esa unidad perfecta, por semejanza con la entidad de la cual se toma la diferencia específica. En efecto, la diferencia específica, o la entidad de la cual se toma la diferencia específica, puede ser considerada o en relación con lo que está bajo ella, o en relación con lo que está sobre ella, o en relación con lo que está en su mismo orden o plano; considerada del primer modo, repugna a la diferencia específica y a dicha entidad específica el ser divididas en muchos esencialmente con división en especie o en naturaleza, y con ello, repugna al todo o compuesto del cual esa entidad es parte; pues así, en nuestro caso, repugna primariamente a esta entidad individual el ser dividida en cualesquiera partes subjetivas, y por ella, repugna tal división al todo del cual es parte esa entidad. La única diferencia que hay entre ambos casos, es que la unidad de la naturaleza específica es menor que esta unidad de que tratamos ahora, y por eso, no excluye toda división en partes cuantitativas, sino la división en partes esenciales; en cambio, esta unidad presente las excluye a todas.

3.126 Y con esto se obtiene una confirmación bastante sólida de nuestra tesis, porque, desde el momento en que toda unidad menor que esta unidad tiene una entidad propia a la cual sigue por naturaleza, no parece probable que se pueda

3125-3126 Lychet, o.c., p.141 (g); Stella, o.c., p.291.

negar a esta unidad perfectísimamente la entidad propia a la cual siga.

3.127 Considerando ahora la naturaleza específica en relación con lo que está sobre ella, digo que esa realidad de la cual se toma la diferencia específica, es actual respecto de la realidad de la cual se toma el género o la razón del género, de suerte que esta realidad no es formalmente aquélla; de lo contrario, la definición sería banal, pues definiría suficientemente sólo al género (o a aquella diferencia), porque denotaría a toda la entidad de lo definido. Algunas veces, sin embargo, eso que «contrae» es una cosa diversa de la forma de la cual se toma la razón del género (cuando la especie añade alguna realidad a la naturaleza del género); otras veces, no es una cosa distinta, sino sólo otra formalidad u otro concepto formal de la misma cosa...

3.128 Esta realidad del individuo se asemeja a la realidad específica en que viene a ser como el acto que determina a esa realidad como posible y potencial de la especie, pero se diferencia en que nunca se toma de una forma añadida, sino precisamente de la última realidad de la forma... (*Opera omnia* VII p.478-479).

3.129 Si se me pregunta qué entidad es esa «entidad individual» de la cual se toma la diferencia individual, si es la materia, o la forma, o el compuesto, respondo: No es «esa entidad» la materia, ni la forma, ni el compuesto, en cuanto que cada uno de esos es «naturaleza»; sino que es la última realidad del ser que es la materia, o que es la forma, o que es el compuesto; de suerte que todo lo que es común, y, sin embargo, determinable, todavía se puede distinguir (aunque sea una única cosa), en muchas realidades formalmente distintas, de las cuales ésta formalmente no es la otra; y ésta es formalmente la entidad de la singularidad, y aquélla es formalmente la entidad de la naturaleza. Y no pueden ser esas dos realidades cosa y cosa, como pueden ser la realidad de

3127 Lychet, o.c., p.142 (h); Stella, o.c., p.292.
3128 Lychet, o.c., p.142 (i); G. Cacciatore, *L'unità dell'individuo come interiorità del concreto secondo Duns Scoto.* Acta Congr... I p.214.
3129-3131 S. de Mons, O. F. M. Cap., *La distinction formelle de Scot et les universaux:* Ét. francisc. 23 (1910) 239-251.
3129 Lychet, o.c., p.144 (a); Minges, o.c., I p.66.

que se toma el género y la realidad de que se toma la diferencia (de las cuales se toma la realidad [total] específica), sino que siempre en el mismo sujeto (sea parte, sea todo), son realidades de una misma cosa, formalmente distintas... *(Opera omnia* VII p.483s).

3.130 Al segundo argumento concedo que el «singular» es por sí inteligible, en cuanto está de su parte (si no es por sí inteligible a algún entendimiento, por ejemplo, al nuestro, se estudiará más adelante); por lo menos, la imposibilidad de ser entendido no procede de él, como la imposibilidad de ser visto el sol por la lechuza no es de parte del sol, sino del ojo de la lechuza.

3.131 Al otro argumento sobre la definición, digo que, si algún concepto puede expresar lo que concurre a la entidad del individuo, ese concepto no será una definición perfecta, ya que no expresa la quididad, y, según el Filósofo (en libro I *Top.)*: «La definición expresa», etc... Por eso concedo que el singular no es definible con una definición distinta de la de la especie y, sin embargo, es un ser en sentido verdadero, que añade alguna entidad a la entidad de la especie, pero esa identidad verdadera no es una entidad quiditativa... *(Opera omnia* VII p.486).

Cuestión VII

¿Puede haber muchos ángeles en una misma especie?

3.132 ... Es posible que haya muchos ángeles en la misma especie.

Se prueba: Toda esencia, en cuanto está de su parte, es comunicable, aun la quididad divina; pero ninguna lo es en identidad numérica, a no ser la infinita; por tanto, cualquiera otra es comunicable, y con distinción numérica, con lo cual se tiene lo que se pretendía probar. Que toda esencia sea comunicable, es cosa clara, porque el serlo no le repugna ni por la perfección, ya que compete a la esencia divina, ni por la imperfección, ya que compete a las esencias generables y corruptibles. Luego, etc. *(Opera omnia* VII p.495).

3.133 Digo, pues, que toda naturaleza que de por sí no es acto puro, puede—en el orden de esa realidad en que es naturaleza—ser potencial a la realidad por la cual es esta naturaleza y, por consiguiente, puede ser «ésta» y, así como de por sí no incluye una entidad como singular, así tampoco le repugnan cuantas realidades de esa clase pueda haber, y así puede encontrarse en cualquier número de ellas.

En cambio, en el ser que de por sí es necesario en el existir, hay determinación en su naturaleza a ser «esto», porque cuanto puede darse en su naturaleza, se da en ése, de suerte que esa determinación no puede darse por algo extrínseco a la singularidad, si en la naturaleza hay de por sí posibilidad para la infinitud; lo contrario sucede en toda naturaleza meramente posible, en la que tiene cabida la multiplicación.

3.134 Al primer argumento, digo que, aunque el Filósofo entiende eso que dice en ese pasaje, de la materia (esto es, de la entidad que contrae de por sí a la quididad), sin embargo, aplicándolo a lo que tiene materia, que es la otra parte del compuesto, y a lo que no la tiene, concedo que la mente del Filósofo fue que todo lo que no tiene materia como parte esencial suya, se identifica sin más con su quididad, porque toda quididad de esa clase pone de por sí «esto»; y la razón es que a todo lo que no tiene la materia como parte suya, lo tenía como formalmente necesario. Ahora bien, todo lo que puede darse en una naturaleza formalmente necesaria, se da; luego todo lo que puede tener esa quididad, la tiene, ya que en tal ser no se da potencia separada del acto; de ahí que, a toda la posibilidad que puso en esa naturaleza respecto de sus supósitos, la puso ya actuada. Y si se diese en esa naturaleza posibilidad para muchos individuos, sería posibilidad para seres infinitos, luego se darían infinitos en acto; por lo cual, como la infinitud en una naturaleza es imposible, luego

3130 Lychet, o.c., p.148 ad 2.
3131 Lychet, o.c., p.148 ad 3; Aristóteles, *Top.* I 5 (101 b39).
3132-3138 Minges, o.c., I p.583-586.
3132 Lychet, o.c., p.162 (b); Aristóteles, *Met.* VII 11 (1037 a32-1037 b5).

3133 Lychet, o.c., p.165 (g).
3134 Lychet, o.c., p.170 (a).

también en «esta naturaleza» (según él) hay imposibilidad de la infinitud. Por eso es de por sí «ésta», en su opinión.

3.135 Pero disentimos de él en la proposición: «toda quididad que no tenga materia es formalmente necesaria», y, por lo mismo, en la conclusión que de ella deduce. Pues es más razonable para el teólogo disentir del filósofo en el principio por el cual sostiene alguna conclusión, que aceptar con él erróneamente una conclusión y disentir de él en el principio por el cual vino a caer en el error. El concordar con él de esa suerte, no es ni filosofar, ni pensar o tener mentalidad teológicamente, pues el que así procede no cuenta con alguna razón que sea válida ante el filósofo, ya que tampoco el filósofo concedería tal conclusión sino en virtud de dicho principio: ni tampoco cuenta para su conclusión con un principio teológico, porque el principio adecuado para ella es el principio filosófico, que él no acepta.

3.136 Abundando en lo mismo, respecto de Avicena, digo que su intención fue afirmar que se da sólo un ángel en una especie, pero la proposición en que tal tesis se funda, a saber: que «el ángel superior causa al inferior», porque sostiene que «de lo que es uno, que permanece en el mismo modo de ser, no puede proceder sino uno solo», ningún teólogo o católico la admite: por lo cual tampoco su conclusión debe ser admitida por ningún teólogo.

3.137 A la primera razón, ya se ha dicho en otro lugar que por diferencia formal se puede entender diferencia en la forma (y eso es lo que parece significar propiamente la expresión «diferencia formal»), o bien, diferencia de las formas, aunque no sea en la forma como raíz o razón de la diferencia.

En el primer sentido se puede conceder la *mayor:* y entonces, la *menor* es falsa. Por lo que hace a la prueba de la *menor,* a saber: «un ángel difiere de otro ángel porque es forma, luego tienen diferencia formal», contiene «falacia del consecuente»; pues no hay consecuencia de «difieren en las formas» a «luego difieren formalmente» o difieren en la forma,

3135 Lychet, o.c., p.170 (b); Minges, o.c., I p.205.
3136 Avicena, *Met.* IX 4.
3137 Lychet, o.c., p.170 (c)-171 (d); Duns Escoto, *Ordinatio* I d.17 n.255 (V 262).

como de «muchos hombres difieren» a «luego difieren en la humanidad». Una cosa es, en efecto, «distinguirse algo» y otra «ser eso la primera razón del distinguir o de la distinción», ya que el que ello sea distinto puede conciliarse con que no sea también razón de la distinción, pero el que sea la primera razón de la distinción no puede conciliarse con que no sea distinto. Y la razón lógica de esto está en que la negación incluida en el término «diferencia» no sólo toma de una manera confusa el término «de esta» relación confusamente y distributivamente, sino también a aquello que especifica en qué está la diferencia como aquello en lo cual se advierte que se halla o existe la diferencia: eso se toma de una manera confusa (en cuanto a la negación que va incluida en el término «diferencia»), porque, si Sócrates difiere de Platón en la blancura, no se identifica con él ni en esta blancura, ni en aquélla.

3.138 Si se toma la *mayor* en sentido impropio, según la segunda intención, se niega... Si se entiende esa proposición en el sentido de que «la forma, si estuviese separada de la materia, tendría toda la perfección de la especie, ya que no es participable por la materia», esa proposición es falsa y comete petición de principio, a no ser que se entienda la materia en cuanto designa esa entidad individual, que contrae a la forma; entendido así el equívoco encerrado en esa proposición, toda forma tiene toda la perfección de la especie, y es de por sí «ésta»; y entonces, la menor subsumida sobre el ángel es falsa, porque, aunque esa esencia no sea participable por la materia como la otra parte del compuesto, es, sin embargo, participable por muchos sujetos materiales, es decir, por muchos individuos que tienen entidades materiales que se llaman «materiales»—como repetidas veces se ha dicho—respecto de la esencia contraída, en cuanto que ésta es llamada «forma»... *(Opera omnia* VII p.500-501).

3138 Lychet, o.c., p.172 (e) 174 (h).

SEGUNDA PARTE: **Sobre el conocimiento de los ángeles**

CUESTIÓN II

¿Tiene el ángel conocimiento natural distinto de la esencia divina?

3.139 Para responder a la cuestión, distingo primero dos clases de intelección: puede, en efecto, darse conocimiento de un objeto en cuanto que prescinde de toda existencia actual, y puede darse otro conocimiento de ese objeto en cuanto existente y en cuanto presente en alguna existencia actual.

Esta distinción se prueba por la razón y por semejanza con otras cosas.

El primer miembro es evidente por el hecho de que podemos tener ciencia de algunas esencias; ahora bien, la ciencia versa sobre el objeto en cuanto que prescinde de la existencia actual; de lo contrario, la ciencia «algunas veces podría existir, algunas no», y así no sería perpetua, sino que, desaparecido el objeto, desaparecería la ciencia sobre él, lo cual es falso.

3.140 Se prueba el segundo miembro: lo que hay de perfección en la potencia inferior parece que existe en la superior que es del mismo género. Ahora bien: en el sentido, que es una potencia cognoscitiva, implica perfección el que es conocimiento del objeto en cuanto que es existente en sí y en cuanto que está presente en su existencia; luego eso puede darse en el entendimiento, que es la suprema potencia cognoscitiva. Luego puede tener un conocimiento de esa clase del objeto en cuanto que está presente.

3.141 Y para declararlo en pocas palabras: al primer conocimiento lo llamo «abstractivo», y es de la esencia, en cuanto que prescinde de la existencia o no existencia actual. Al segundo, esto es, al de la esencia en cuanto a su existencia ac-

3139 LYCHET, o.c., p.219 (a) (b).
3139-3143 MINGES, o.c., II p.265-268; R. E. DUMOND, *Scotus' Intuitio viewed in the Ligth of the Intellectu's present state.* Acta tertii Congr... p.47-64.
3140-3141 LYCHET, o.c., p.220 (c).
3140 DUMOND, o.c., p.48-49.
3141 DUMONT, o.c., p.48-49.

tual (o del objeto presente según esa existencia), lo llamo «intelección untuitiva», no en cuanto que «intuitiva» se contradistingue de la discursiva (pues en ese sentido hay algún conocimiento «abstractivo» que es intuitivo), sino simplemente «intuitiva», al modo que se dice de alguien que ve la cosa como es en sí misma.

3.142 Se explica también este segundo miembro: no esperamos un conocimiento de Dios como se podría tener de El, no existiendo por un imposible, o no estando presente por su esencia, sino que esperamos el intuitivo, que se llama «facie ad faciem» *(cara a cara)*, porque así como el conocimiento sensitivo se da «presencialmente» en cuanto que tal objeto está presencialmente existente, así sucede con esa esperanza que tenemos.

3.143 La segunda explicación de esta distinción—por vía de semejanza—la encontramos en las potencias sensitivas: Uno es el modo con que lo conoce la fantasía. En efecto: el sentido particular versa sobre el objeto en cuanto que éste es por sí y en sí existente, mientras que la fantasía conoce el mismo objeto en cuanto que está presente por la especie, la cual podría ser de ese objeto aun cuando éste no existiese o no estuviese presente, de suerte que el conocimiento de la fantasía es abstractivo respecto del sentido particular, ya que lo que se halla disperso en los seres inferiores, está a veces concentrado en los superiores. Así, pues, estos modos de sentir que se hallan esparcidos en las potencias sensitivas a causa del órgano (porque no es un mismo órgano el que es un receptor apto del objeto del sentido particular y el que lo es de la fantasía), se hallan unidos en el entendimiento, en el cual, como potencia única, puede hallarse el acto de ambos conocimientos *(Opera omnia* VII p.552).

3142 LYCHET, o.c., XII p.220 (d).
3143 LYCHET, o.c., p.220 (e).

COMENTARIOS OXONIENSES A LOS CUATRO LIBROS DE LAS SENTENCIAS

DISTINCION XII

CUESTIÓN I

¿Se da en la sustancia generable y corruptible una entidad positiva distinta realmente de la forma?

3.144 ... *a)* Digo que es un principio sustancialmente uno *[per se]* de la naturaleza, como dice el Filósofo (libro I *Phys.* y en el libro II), que es una verdadera causa; como dice en el libro II *Phys.* y en el libro V *Met.*; que es de por sí el fundamento de las formas, en el libro I *Met.*, que es el sujeto sustancial de los cambios sustanciales (libro V *Met.)*, que es causa verdadera del compuesto (libro II *Phys.)*, que es el término de [la] creación. De todo eso se sigue que es algo que no está sólo en potencia objetiva, como prueban todas las razones aducidas, sino que tiene que ser una potencia subjetiva existente en acto, o un acto—no insisto en qué expresión habrá que emplear—, ya que se dice que existe actualmente, o que es acto todo lo que existe fuera de su causa. En efecto, al ser principio y causa del ente, debe por fuerza ser algún ente, ya que, dependiendo lo principiado y lo causado de su causa y de su principio, si fuese nada o no-ente, dependería un ente de la nada, o del no-ente, lo cual es imposible.

3.145 *b)* Además, permanece la misma bajo términos opuestos y bajo potencias numéricamente diversas, que se corrompen en ella, y es término de creación, como es patente, y, según eso, es una realidad distinta de la forma, por las mismas razones, y es algo positivo, porque es sujeto que recibe a la forma.

3.146 *c)* Se la llama, sin embargo, ente en potencia, porque cuanto menos tiene algo de acto, tanto más está en potencia, y como la materia recibe a las formas sustanciales y accidentales, por eso se halla en potencia en máximo grado respecto de ellas, y por eso se la define como ente en potencia, según Aristóteles; no tiene, en efecto, el acto que distingue, o el que divide, o el que es recibido y el informante y el que le confiere el ser específico. Mas, dado que es sujeto receptivo de ese acto, por hipótesis, y es causa del compuesto, no puede ser nada, ya que la nada no puede recibir ser alguno... (ed. FDEZ. GARCÍA, II p.504; ed. VIVÈS, XII p. 558).

3144-3146 LYCHET, o.c., XII p.558 (o) 559; E. CHIRIOTI, *Il concetto di materia in Duns Scoto:* Giorn. crit. della fil. ital. 11 (1930) 113-132; TH. BARTH, *Der Hylemorphismus des Jo. Duns Scotus:* Wissensch. und Weisheit 3 (1959) 215ss.

DISTINCION XL

CUESTIÓN ÚNICA

¿Es bueno todo acto por el fin?

3.147 Digo que la bondad del acto moral resulta de la concurrencia de todos los elementos que le convienen, no absolutamente, por la naturaleza del acto, sino según la recta razón. Ahora bien: como la recta razón dice que al acto le conviene un determinado objeto y un determinado modo y otras circunstancias, la bondad completa no depende solamente del fin, sino que la primera razón de su bondad es la conveniencia o conformidad del acto con el que lo produce, del cual el acto recibe el nombre o apelativo de moral, por ser producido libremente. Y eso es común al acto bueno y al malo, ya que un acto no es laudable ni reprensible si no procede de la voluntad.

3.148 La segunda condición es de parte del objeto: si éste es conveniente, entonces el acto es bueno genéricamente, porque es indiferente a las clases ulteriores de bondad, que se toman de circunstancias especiales: como el género es indiferente a muchas diferencias. Después de eso, la primera circunstancia es la del fin mismo. Tampoco ésta es suficiente sin

3147-3149 MINGES, o.c., I p.392-400; ID., *Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eins Aktes nach Duns Scotus:* Phil. Jahrb. **19** (1906) 338-347.
3147 LYCHET, o.c., XII p.427 (c); MINGES, o.c., I p.392.
3148-3149 LYCHET, o.c., p.427 (d).

otras circunstancias, como lo es la circunstancia de la forma; por ejemplo, que se haga del modo debido, lo que atañe a la cuarta circunstancia. Vienen después las circunstancias más extrínsecas, a saber, cuándo, dónde y similares.

3.149 Queda, pues, claro que la sola bondad del fin, aun cuando se la busque según la recta razón, no basta para la bondad del acto, sino que se requieren otras circunstancias, por el orden expuesto, para que se dé la bondad (ed. FDEZ. GARCÍA, II p.866; ed. VIVÈS, XII p.427).

LIBRO III

DISTINCION I

Sobre el Verbo encarnado

CUESTIÓN I

¿Fue posible que la naturaleza humana se uniese al Verbo en unidad de supósito?

3.150 ... Sin asentarlo como tesis, se puede proponer una posición intermedia entre esas dos vías, ni concediendo con la primera que se dé en la naturaleza intelectual creada alguna entidad positiva a la cual repugne contradictoriamente el comunicarse con una comunicación que se oponga a (la naturaleza de) la persona, porque no parece que haya en la naturaleza creada ninguna entidad positiva que no pueda depender del Verbo, y ser así comunicable del modo como se dice que la naturaleza se comunica al supósito, por la cual al supósito se llama un ser en la naturaleza, como por la humanidad se denomina el hombre y por esta humanidad, este hombre; ni tampoco hay que conceder con la segunda que la sola negación de la dependencia respecto de una persona extrínseca es el com-

3150-3152 SCAPIN, *Il significato fondamentale della libertà divina secondo G. Duns Scoto.* Acta tertii Congr... I p.558-562; RIVERA DE VENTOSA, *Doble plano metafisico en la filosofia de Duns Scoto y su interpretación en el pensamiento actual:* Natur. y Gracia 17 (1970) 269-299; VAN DE WOESTYNE, *Ontologia* p.243

3150 LYCHET, o.c., XIV p.28 (j)

plemento formal en el concepto de la persona creada, porque, como se ha argumentado, entonces, el alma sería persona.

3.151 Pero hay que distinguir entre dependencia actual, potencial y aptitudinal, entendiendo por aptitudinal una que siempre se da en acto en cuanto es de sí, como lo pesado tiene inclinación a estar en el centro, en el cual estaría siempre, cuanto es por sí, si no se le pusiese impedimento. Y llamo dependencia potencial a aquella en la cual no se da ninguna imposibilidad por repugnancia o incomponibilidad de los términos: esa posibilidad puede darse a veces respecto de la potencia activa sobrenatural, no de la natural.

3.152 Pues bien: aunque la sola negación de la dependencia actual no baste para el concepto (o constitutivo) de persona, ni tampoco la tercera clase de independencia puede ponerse en la naturaleza creada respecto del Verbo, ya que no hay ninguna naturaleza o entidad creada a la cual repugne contradictoriamente el depender del Verbo, sin embargo, se puede conceder que existe la negación de dependencia aptitudinal respecto del Verbo en la naturaleza creada que sea persona en sí; de lo contrario, residiría de una manera violenta en la persona creada, como la piedra está en un estado violento cuando va hacia arriba; así, esa negación, esto es, esa no dependencia, no ya sólo actual, sino actual y aptitudinal, es lo que constituye el constitutivo de la persona en la naturaleza intelectual y del supósito en otra naturaleza creada. Pero tal independencia aptitudinal no pone repugnancia a la dependencia actual, porque, aunque no se dé en esa naturaleza la aptitud para depender, se da, sin embargo, una aptitud obediencial, ya que tal naturaleza se halla en un estado de perfecta obediencia para depender si interviene la acción de algún agente sobrenatural. Cuando se le confiere esa dependencia, se hace persona con la personalidad de que depende; y cuando no la tiene se constituye persona en sí formalmente por esa negación y no por algo positivo añadido a esa entidad positiva que es esta naturaleza (*Opera omnia,* ed. VIVÈS, XIV p.26).

3151 LYCHET, o.c., XIV p.29 (k)-31.

LIBRO IV

DISTINCION XLIII

De la resurrección y del juicio

Cuestión II

¿Puede ser conocido por la razón natural que habrá resurrección de todos los hombres?

3.153 Escolio: Respondo que esto es evidente: que si hay alguna razón que demuestre la resurrección, hay que tomarla de algo que sea exclusivamente del hombre, y no se dé en los demás seres corruptibles. Ahora bien: eso no es ni la materia, aun incorruptible, ni una forma que sea indestructible, porque, aunque se dé esa forma en el hombre, y sea más excelente que cualquiera forma que se dé en los brutos animales, sin embargo, de ella no se puede sacar una razón que sea suficiente para probar la resurrección del todo; luego hay que tomar esa razón de la forma específica del hombre, o de la operación que competa al hombre en virtud de dicha forma.

3.154 Un primer modo de establecer la prueba sería a base de tres proposiciones, y, si todas ellas fuesen conocidas a la razón natural, tendríamos lo que pretendemos. Esas proposiciones son éstas: *Primera:* el alma intelectiva es forma específica del hombre. *Segunda:* el alma es incorruptible; de ellas se sigue que la forma específica del hombre es incorruptible. *Tercera:* la forma específica del hombre no permanecerá perpetuamente fuera del cuerpo; de lo cual se sigue que alguna vez volverá al mismo. Esta vuelta se llama resurrección, según el Damasceno (libro IV c.19).

3.155 Veamos, pues, por orden, cómo nos son conocidas esas tres proposiciones. De la primera se dice que es conocida

3153-3156 Lychet, o.c., XX p.37 (1).
3153-3179 Minges, o.c., I p.121-129.
3155-3171 I. Manzano, *Naturaleza cognoscitiva de la intelección según Escoto:* Antonianum 49 (1974) 72-96; Minges, *Zur Erkenntnislehre des Duns Scotus:* Phil. Jahrb. 31 (1918) 52-74; 49 (1974) 72-96; Belmond, *Essai sur la théorie de la connaissance d'après J. Duns Scot:* La France francisc. 18 (1935) 5-32; 197-234.

por razón natural, lo cual se demuestra por dos capítulos: por los textos de los filósofos que sostenían eso, y no lo conocían más que por la razón natural, y de otro modo, aduciendo las razones naturales que lo prueban. En cuanto a lo primero, Aristóteles define el alma (libro II *De anima*): «el acto del cuerpo físico», etc... Y en el principio del libro III dice: «De la parte del alma que conoce y sabe»; donde parece poner al alma intelectiva, al menos como parte subjetiva del alma definida antes en general.

3.156 Además, todos los filósofos, comúnmente, pusieron, en la definición de hombre, *racional* como su diferencia propia, entendiendo con ello que el alma intelectiva es parte esencial del hombre. En una palabra, no se encuentra un filósofo de algún relieve que lo niegue, aunque el maldito Averroes, en aquella ficción suya, que no la entiende ni él ni los demás, diga que el entendimiento es una sustancia separada, que se puede unir a nosotros por intermedio de los fantasmas, unión que ni él ni ninguno de sus seguidores ha sido capaz todavía de explicar, ni salvar el que por semejante unión pueda el hombre entender. Según él, el hombre formalmente no vendría a ser más que un animal irracional de un rango superior a los demás por un alma irracional y sensitiva.

3.157 Escolio: Viniendo ya a las razones que se aducen, no se encuentra fácilmente ninguna *a priori* ni *a posteriori* apropiada más que la que se toma de la operación propia del hombre, ya que la forma se da a conocer por la operación, como la materia por los cambios. Fundándose, pues, en la operación de entender, se argumenta así: El entender es la operación propia del hombre; esa operación es intelectiva; luego la forma propia del hombre es la intelectiva.

3.158 Pero esta razón está expuesta a esta objeción: según los que proponen esta razón, el entendimiento y el entender se comportan pasivamente y no activamente; luego la proposición: «la operación propia procede de la forma propia» no prueba que la forma intelectiva sea su forma propia, ya que,

3157-3162 Lychet, o.c., XX p.39 (m).
3157 Lychet, o.c., p.38.
3158 Lychet, o.c., p.41-42.

según ellos, no procede de ella la operación, sino del objeto inteligible o del fantasma. Por eso, partiendo de esa opinión, arreglo el argumento así: el hombre entiende formal y propiamente: luego el alma intelectiva es la forma propia del hombre. El *antecedente* parece bastante claro por el texto del Filósofo (libro III *De anima* y libro I *Etic.* c.9): el entender es la operación propia del hombre; mas la operación, como contradistinta de la acción o de la producción, se halla formalmente en el operante mismo y no procede de ningún otro. Igualmente (en el libro X *Etic.), pone la felicidad del hombre en el *entender,* y es cosa clara que tal felicidad está formalmente en el hombre; luego también la operación en que ella consiste.

3.159 Pero hay que intentar la prueba del *antecedente* contra algún contumaz que la niegue; para ello hay que tomar en el *antecedente* el término «entender» en el sentido propio, es decir, como el acto de conocer que supera todo género de conocimiento sensible. Según eso, se prueba así dicho *antecedente:* El hombre conoce por un acto de conocer, no orgánico; luego entiende en sentido propio. La consecuencia está clara por la razón apuntada: la intelección en sentido propio es un conocimiento que trasciende todo género de sensación; ahora bien, toda sensación es un conocimiento orgánico (por el libro II *De anima*). Se prueba el *antecedente* de este entimema: todo órgano está determinado a un cierto género de sensibles (por el libro II *De anima*), y ello porque consiste en la proporción media entre los extremos de ese género. Ahora bien, experimentamos en nosotros una clase de conocimiento que no la tenemos en razón de un órgano, porque entonces estaría determinado precisamente a los sensibles de un determinado género, y experimentamos lo contrario, pues conocemos por ese acto la diferencia de cualquier género de sensibles de todo lo que no sea de ese género; luego conocemos ambos extremos. La consecuencia está clara para el Filósofo, que arguye así (en el libro II *De anima* c. *De sensu communi*).

3.160 Pero a esto se replica, en primer lugar, que conocimiento orgánico es el que se reside en una determinada parte del cuerpo; ahora bien: ese conocimiento sobre el que se arguye diciendo que por él distinguimos los objetos sensibles de los no sensibles, se halla en el todo primariamente y no en un órgano especial, hablando con propiedad; pero no supera en perfección todo género de conocimiento sensible, ya que se halla en el todo como en su primer sujeto, y, por tanto, es material como aquello que se halla en el todo por intermedio de la parte: la pasión (propiedad) del todo es material a la manera como lo es lo que está en el todo por intermedio de la parte.

3.161 En segundo lugar se niega la *menor,* a saber: que ese acto de conocer no está en nosotros por intermedio de algún órgano, ya que está por intermedio del órgano de la fantasía, como lo prueba el hecho de que su lesión impide el conocimiento. Tampoco es eficaz la prueba de la determinación del órgano a un determinado género, ya que la fantasía se extiende a todos los sensibles.

3.162 Pero la segunda objeción queda excluida por algo que allí ya se ha dicho, pues por dicho acto discernimos el género de los sensibles en su totalidad de lo que no pertenece a él. Tampoco es convincente la prueba de que la lesión del órgano de la fantasía impide ese acto, ya que eso sucede a causa del orden de las potencias en el obrar, no porque la intelección se ejerza por dicho órgano (*Opera omnia,* ed. Vivès, XX p.36-39).

3.163 Escolio: Otra manera de probar el *antecedente* es ésta: Se da en nosotros algún conocimiento inmaterial. Ahora bien: ningún conocimiento sensible puede ser inmaterial. Luego, etc...

El término «inmaterial» es de frecuente uso en los filósofos en esta cuestión, pero parece que encierra alguna ambigüedad. En efecto, se le puede entender, en nuestro caso, de tres maneras: o como inmaterial, porque incorpóreo, en este sentido: que no obra por medio de una parte del cuerpo y su órgano; entonces esto coincide con la proposición antes enunciada sobre tal conocimiento no orgánico; o, en un segundo sentido, como inextenso, y entonces dice más que no orgánico; pues, aunque todo conocimiento orgánico sea extenso, por-

3163-3168 Lychet, o.c., XX p.41 (n)-42

que se recibe en lo extenso, pero no lo es sólo él, ya que, si fuese recibido en todo el compuesto primariamente, al ser éste extenso, todavía sería operación extensa. En un tercer sentido se puede entender el término «inmaterial» en comparación con el objeto, esto es, que tiene como término al objeto bajo los aspectos inmateriales, en cuanto que abstrae del *aquí* y *ahora*, y similares, que se llaman condiciones materiales.

Si, pues, se probase la inmaterialidad en el segundo sentido, se lograría probar la tesis con más eficacia que con la prueba que se basa en el primer sentido. Pero no parece que se pueda probar de esa manera, sino por las condiciones o manera de ser del objeto que es término de ese acto, a no ser, tal vez, por la reflexión, porque experimentamos que reflexionamos sobre el acto de tal conocimiento; ahora bien, lo extenso no es capaz de reflexionar sobre sí mismo, y por eso la prueba del *antecedente* se apoya en último término en el objeto de este acto.

3.164 Además, tenemos en nosotros un conocimiento del objeto bajo un aspecto bajo el cual no puede darse de él conocimiento sensible. Se prueba el *antecedente:* experimentamos en nosotros que conocemos en acto el universal; en efecto, experimentamos que conocemos el ser, o la cualidad bajo un aspecto más común de lo que es el aspecto del primer objeto sensible, aun respecto de la facultad sensible suprema. Asimismo experimentamos que conocemos las relaciones que siguen a las naturalezas de las cosas, aun de las no sensibles, y experimentamos que distinguimos todo género de objetos sensibles de lo que no pertenece a ese género. Experimentamos que conocemos las relaciones de razón, que son las segundas intenciones, a saber, las relaciones de género, y especie, etc., y las de oposición, y de otras intenciones lógicas. Experimentamos que conocemos ese acto con el que conocemos esos objetos, y esto, en cuanto que ese acto está en nosotros, lo que se realiza por un acto reflexivo sobre el acto directo y su sujeto. Experimentamos que asentimos a proposiciones sin posibilidad de que no se nos contradiga o de errar, ya que son los primeros principios. Por fin, experimentamos que por

3164 E. Echeverría Ruiz, *John Duns Scotus and the Immortality of th Soul* Acta tertii Congr... I 529; Minges, o.c., I p.110-111.

el raciocinio reconocemos lo desconocido por lo conocido, de suerte que no podemos disentir de la evidencia del raciocinio, ni del conocimiento nuevo deducido: es imposible atribuir a una facultad sensible el conocimiento de cualquiera de esos objetos.

3.165 Si alguno se aferrase a negar que tales actos de conocimiento se dan al hombre, no hay que discutir más con él, sino decirle que es un bruto animal, como no hay que discutir con el que diga que no ve el color que está ahí delante, sino decirle: estás necesitado del sentido de la vista, porque eres ciego.

Así, por un cierto sentido, es decir, por la percepción interior, experimentamos en nosotros esos actos; y por eso, si alguno los niega, hay que decir que ese tal no es hombre, ya que no tiene esa visión interior que los demás experimentan que tienen.

3.166 La *menor,* a saber, que ninguno de esos actos puede deberse a una facultad sensitiva, se prueba: el universal es conocido con una indiferencia pareja a su capacidad de ser predicado, en cuanto así conocido; y es predicable de todos los singulares en los que se realiza: mas el sentido no conoce de esa manera. En cuanto a lo segundo es más evidente: ninguna potencia puede conocer algo bajo un aspecto más universal que la razón de su objeto propio, como la vista no conoce algo bajo un aspecto indiferente al color y al sonido; luego ese conocimiento que es de algún aspecto más común que cualquier objeto primero, aun del sentido supremo, no puede ser una sensación.

3.167 El tercer punto prueba lo mismo: ninguna sensación puede discernir el primer objeto sensible, es decir, el más común, del que no lo es, porque no puede ser sensación de ambos extremos. Por lo que hace a las relaciones que siguen a los otros objetos no sensibles entre sí, es cosa clara por lo mismo: el sentido no puede percibirlas. Es mucho más evidente cuando se trata de las relaciones que se llaman de razón, ya que el sentido no puede ser excitado para conocer algo más que lo que se incluye en el objeto sensible como tal;

3165 Minges, o.c., I p.110.111.112.

la relación de razón no se incluye en algo en cuanto existente; ahora bien: el sentido es de un objeto existente como tal. Y con eso se podría probar también el principio a propósito del universal en acto, porque repugna al universal en acto ser existente como tal.

3.168 El otro punto sobre la reflexión sobre el acto y la potencia se prueba porque lo extenso no puede reflexionar sobre sí mismo. Los otros dos, sobre la proposición y el asentimiento a ella, y sobre el discurso y el asentimiento a la evidencia del raciocinio, se prueba por la relación de razón, ya que todo eso no se da sin una relación de razón *(Opera omnia* ed. Vives, XX p.39-41).

3.169 ... *Prueba de la consecuencia del primer entimema:* Si se da en nosotros formalmente tal acto, como no es nuestra sustancia, ya que unas veces se da y otras no, hay que señalarle algún sujeto que lo reciba. Pero eso que lo reciba no puede ser extenso, ya sea una parte orgánica, ya el todo compuesto, porque entonces sería extenso; ni podría ser tal cual se ha dicho que es, y acerca de los objetos tales como se ha dicho; luego tiene que estar en algo inextenso; y algo que se halle formalmente en nosotros no puede ser más que el alma intelectiva, ya que cualquiera otra forma es extensa.

3.170 También se puede probar de otra manera esa consecuencia, apelando a las condiciones del objeto de ese acto. En efecto, cualquier forma inferior a la intelectiva, cuando ejerce su operación, la ejerce precisamente respecto del objeto tomado en aspectos opuestos a los mencionados; luego si tenemos una operación respecto de un objeto bajo esos aspectos, esa operación no estará en nosotros en virtud de alguna forma distinta de la intelectiva: luego está por la forma intelectiva; luego se da en nosotros formalmente la forma intelectiva; de lo contrario, no obraríamos formalmente con tal operación.

3.171 Se puede probar lo mismo por la segunda operación humana, la voluntad: el hombre es dueño de sus actos, de suerte que está en su poder el determinarse a esto o a su

3169-3171 Lychet, o.c., XX p.43-44.
3171 Minges, o.c., I p.112.280-284; Belmond, *Le rôle de la volonté d'après Duns Scot:* Ét. francisc. 49 (1937) 650-659.

opuesto, como se ha dicho en la distinción 25 (q.1), cosa que sabemos no sólo por la fe, sino también por la razón. Ahora bien, esa indeterminación no puede ponerse en algún aspecto orgánico o extenso, ya que todo apetito orgánico o material está determinado a un cierto género de objetos apetecibles a él conveniente, de suerte que, una vez conocido, no puede no convenirle, ni no aprobarle el apetito; luego la voluntad por la cual queremos con esa indeterminación es un apetito no perteneciente o inherente a alguna forma determinada, es decir, material, y, por consiguiente, es propia de alguna forma que es superior a todas las de esas condiciones. Y entonces se concluye: si tal apetito se da formalmente en nosotros, ya que también se da el apetecer, tal forma se da en nosotros *(Opera omnia,* ed. Vivès, XX p.43).

3.172 Por lo que hace a la segunda proposición principal, a saber, que el alma intelectiva es inmortal, se procede como en la primera... *(Opera omnia,* ed. Vivès, XX p.44).

3.173 Escolio.—Se puede decir que, aunque haya razones probables para probar esa segunda proposición, no son demostrativas; más aún, no son necesarias.

Lo que se aduce en favor de ella por el primer capítulo, de los testimonios de los filósofos, se puede resolver de dos maneras. Una, diciendo que es dudoso lo que el Filósofo opinó sobre este punto. En efecto, habla de diversas maneras en distintos pasajes, y sostuvo varios principios de los cuales a algunos les parece que se sigue una cosa, a otros otra. Por eso es probable que respecto de esa materia siempre hubiese estado vacilante, acogiéndose unas veces a una solución y otras a otra, según que tratara de algo con lo que se compadecía más una solución que su contraria.

3.174 Se puede dar otra respuesta, que se halla más cer-

3172 Lychet, o.c., XX p.45.
3173-3179 S. Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nel pensiero di G. Duns Scoto:* Riv. di fil. neosc. 23 (1931) 78-104; A. Cresi, *La posizione di Scoto nella questione dell'immortalita dell'anima:* La Vern. 11 (1913-1914) 49-65; G. C. Bridges, *The Problem of the Demonstrability of Immortality,* en *John Duns Scot 1265-1965* p.191-209.
3173 Lychet, o.c., p.45 (p) 49 (q)-54.
3173-3174 Lychet, o.c., p.48-54.
3174-3177 Lychet, o.c., XX p.55 (r).
3174 Minges, o.c., I p.122.

cana a la realidad, y es que no todo lo que decían los filósofos, aun en plan asertivo, lo tenían probado por la razón natural necesitante, sino que con frecuencia no contaban más que con algunos argumentos probables y la opinión vulgar de los filósofos anteriores... Y así, unas veces asienten a algo por las convicciones probables que tienen, otras por la aceptación de sus principios, que van más allá de lo que imponía la razón. Para todos los testimonios que se aducen, aunque sean muy terminantes, sería respuesta suficiente decir que no prueban lo que pretenden... *(Opera omnia,* ed. Vivès, XX p.46).

3.175 Escolio.—Sobre la tercera proposición, se dice que se puede probar porque la parte fuera del todo es imperfecta, y una forma tan excelente no puede permanecer perpetuamente imperfecta; luego no podrá estar perpetuamente separada del todo. Además, nada violento es durable: según el Filósofo (libro II *De coelo et mundo);* ahora bien, la separación del cuerpo y del alma es violenta, porque va contra la inclinación natural del alma, según el Filósofo, ya que siente inclinación natural a perfeccionar al cuerpo.

3.176 Por lo que concierne a esta proposición, parece que el Filósofo, si hubiese sostenido la inmortalidad del alma, habría pensado que permanecía perpetuamente fuera del cuerpo más que el que permaneciese en el cuerpo, ya que todo compuesto de contrarios es corruptible. Tampoco prueban las razones aducidas. No la primera: porque la *mayor:* «la parte fuera del todo *es imperfecta*», no es verdadera más que respecto de la parte que recibe alguna perfección en el todo; pero el alma no recibe perfección, sino que la comunica. Entonces se puede formar un argumento en contrario, pues no repugna a algo el que permanezca con la misma perfección, aunque no comunique a otro su perfección, como vemos que sucede en la causa eficiente, a la cual no repugna el estar todo el tiempo que se quiera sin su efecto. Así que el alma sigue tan perfecta en su ser propio, esté unida o esté separada; con esta diferencia: que, cuando está separada, no comunica su ser a otro.

3.177 Y con eso respondemos al otro punto. Hay, en

3177 Minges, o.c., I p.124

efecto, dos clases de inclinación: una, al acto primero, y es inclinación de lo imperfecto a lo perfecto, y acompaña a la potencia esencial; otra es al acto segundo, y es de lo perfecto a la comunicación de la perfección, y acompaña a la potencia accidental. Respecto de la primera clase de inclinación es verdad que su opuesto es violento, y no perpetuo, ya que pone una imperfección perpetua, en la cual veía el Filósofo algo inadmisible, porque él pone en el universo causas que suprimen toda suerte de imperfección. Pero la segunda clase de inclinación, aunque se mantenga sin saciar perpetuamente, no es nada violento en sentido propio, pues tampoco es imperfección. Ahora bien: la inclinación del alma al cuerpo es tan sólo de la segunda clase. O también puede decirse con Avicena que el apetito del alma se ha saciado por el hecho de que ha perfeccionado una vez al cuerpo, ya que la unión tiene como fin que el alma, mediante el cuerpo, adquiera sus perfecciones por los sentidos, sin los cuales no puede adquirirlas, y, por consiguiente, tampoco sin el cuerpo; pero que, una vez unida, ya ha adquirido o conseguido cuanto ella apetece adquirir de ese modo *(Opera omnia,* ed. Vivès, XX p.54-55).

3.178 Escolio.—Digo, pues, que de esas tres proposiciones, de las cuales se toma de algún modo *a priori* la prueba de la resurrección, porque están tomadas de la forma del hombre que había de resucitar, la primera es conocida naturalmente, y el error contrario, que es propio exclusivamente de Averroes, es un error pésimo, no sólo contra la verdad teológica, sino contra la filosófica, pues destruye la ciencia, por destruir o suprimir también todo acto de entender como distinto de los actos de sentir, y asimismo, todos los actos de querer como distintos de los actos del apetito sensitivo, y con ello suprime a todas las virtudes que no se generan sin los actos de elección hechos según la recta razón; y, por consiguiente, el que profesase tal error debería ser exterminado de la comunidad humana y de todos los que se sirven de la razón natural.

3.179 Pero las otras dos proposiciones no son suficientemente conocidas de la razón natural, si bien hay en favor

3178 Lychet, o.c., p.60 (s).

de ellas algunos argumentos probables. Para la segunda hay muchas con mayor probabilidad, y por eso parece haberla tenido el Filósofo de manera más terminante. Pero para la tercera las hay en menor número, y, por consiguiente, la conclusión que se deduzca de ellas no resulta conocida por ese camino suficientemente por la razón natural... (*Opera omnia*, ed. Vivès, XX p.56).

SOBRE EL ALMA

Cuestión XXII

¿Es inteligible el singular por nuestro entendimiento?

3.180 A esta cuestión responden algunos, como Tomás y Temistio, que nuestro entendimiento en esta vida no puede conocer el singular, porque, según ellos, el principio de la singularidad es la materia; ahora bien, nuestro entendimiento no entiende nada sino por abstracción de la materia y de las condiciones materiales; mas lo que está abstraído de la materia no es singular; luego lo inteligible en primer lugar para nuestro entendimiento es el universal. Añaden, empero, que puede entender el singular por reflexión, porque, aunque se hallen en nuestro entendimiento las especies inteligibles, no puede, sin embargo, entender por ellas sino contemplando el objeto universal en el fantasma, que representa primariamente al singular.

3.181 Pero contra esto hay que razonar, en primer lugar, destruyendo el principio que ponen de individuación, falso hasta el punto de haber sido condenado en París el artículo que sostiene que no puede haber muchos individuos en una misma especie por la ausencia de la materia.

3.182 Además, ellos mismos conceden que la singularidad como tal no se opone a ser entendida, ya que el alma puede entenderse a sí misma. Ahora bien, la materia no añade a la naturaleza específica más que la singularidad, y la materia

3180 Cavell, *J. Duns Scoti opera omnia* (ed. Wadding, Vivès, III) p.632 (a).

específica es inteligible, porque pertenece a la quididad de la especie material, que es inteligible primariamente, según él; luego la inteligibilidad no repugna a la materia singular.

3.183 Además, contra el modo de abstraer que ponen: la abstracción del universal del singular se hace por el entendimiento posible, no por el agente, cuya misión es tan sólo el abstraer la especie del fantasma; mas es imposible abstraer los universales del singular si no se conoce al singular; de lo contrario, abstraería ignorando de quién abstrae; luego...

3.184 Además, según ellos, nuestro entendimiento no puede entender sino volviéndose a los fantasmas; ahora bien, al hacer esa conversión entiende el singular, luego no puede entender el universal sin entender al mismo tiempo el singular; luego no sólo conoce a éste por reflexión...

3.185 Hay que decir, pues, que el singular como tal es inteligible a nosotros. Pues la inteligibilidad es una propiedad inherente a la entidad; por lo tanto, lo que como tal no suprime la condición del ser, tampoco suprime la condición de la inteligibilidad; mas el singular no suprime la condición del ser; muy al contrario, es ser perfecto en acto, por lo cual, en los *Predic.* y *Met.* (libro VII), se dice que el sujeto singular es sustancia por excelencia; luego...

Además, lo que como tal no es inteligible, no puede ser entendido por ningún entendimiento; mas el singular como tal puede ser entendido por algún entendimiento, como el divino y el angélico, luego... (*Opera omnia*, ed. Vivès, III p.628ss).

3.186 En tercer lugar, digo que ninguna potencia nuestra sensitiva ni intelectiva puede conocer el singular en su misma singularidad. Porque la potencia que conoce algún sujeto en su misma entidad (o constitutivo), puede conocerlo y distinguirlo de otros aun sin tener en cuenta cualquier otro objeto que no tenga ese constitutivo; mas permaneciendo la misma singularidad, y suprimiendo o prescindiendo de todo lo demás, no podríamos discernir entre dos singulares, ni por los sentidos, ni por el entendimiento; luego... Prueba de la

3186 Cavell, o.c., p.629 (b).

menor: la potencia que conoce a su objeto, en alguna unidad, puede distinguirlo de todo otro que no tenga esa unidad; mas un singular no tiene la unidad y la individualidad esencial de otro, y, sin embargo, ni los sentidos ni el entendimiento pueden discernir dos singulares si no se echa mano a la distinción accidental, que viene del lugar, de la figura, del tiempo, de la magnitud, del color y cosas similares.

3.187 Por ejemplo: si se proponen a la vista dos objetos blancos, o al entendimiento dos singulares cualesquiera, que en realidad de verdad se distinguiesen entitativamente, si tuviesen, empero, accidentes semejantes como el lugar, como dos cuerpos en el mismo lugar o dos rayos en un mismo medio, y tuviesen una figura exactamente igual, y el tamaño y el color, y así todas las demás condiciones de ser mencionadas, ni el entendimiento ni el sentido los discerniría, sino que juzgarían que eran un mismo objeto; luego ninguno de los dos conoce ninguno de esos singulares en su propia singularidad.

3.188 La causa de esto es el que es uno mismo el principio de obrar y de asemejarse, ya que el agente tiende a asimilarse al paciente, lo cual tiene especial vigencia en el conocimiento, que se hace por asimilación; ahora bien, el principio de asimilación no es el singular como tal, que, todo lo contrario, es de distinción (en la singularidad difieren los singulares), sino más bien la naturaleza común, en lo cual convienen o se asemejan; luego el singular como tal no es principio de conocimiento, ni en el sentido ni en el entendimiento.

TRATADO ACERCA DEL PRIMER PRINCIPIO

CAPÍTULO I

Las cuatro divisiones del orden, y explicación de los miembros de estas divisiones

3.189 Haz, Señor, Principio Primero de los Seres, que yo crea, entienda y exprese lo que sea del agrado de tu divina

3188 CAVELL, o.c., p.634 (d).
3189-3221 R. PRENTICE, *The fundamental metaphysics of Scotus presumed by the «De primo principio»:* Antonianum 44 (1969) 40-92; 227-308; ID., *The*

Majestad, y sirva para elevar nuestras mentes a tu contemplación.

¡Oh Señor Dios nuestro! Cuando tu siervo Moisés inquirió de ti, Doctor veracísimo, cuál es tu nombre, para que él a su vez pudiera decírselo a los hijos de Israel, tú, que conoces la capacidad del entendimiento humano respecto de ti, se lo diste a conocer respondiendo: Yo soy el que soy.

Tú eres el ser verdadero, tú eres el ser total. Esto es lo que, si me fuere dado, quisiera yo comprender. Ayúdame, Señor, en mi investigación sobre el alcance de nuestra razón natural en el conocimiento del verdadero ser, que tú eres. Comenzaré de la noción del ser, que predicaste de ti.

3.190 Aunque las propiedades del ser son muchas, y su consideración sería un punto de partida válido para mi empeño, comenzaré, sin embargo, por la consideración del orden esencial. Este modo de proceder me parece más fecundo. Daré primero las cuatro divisiones del orden. De ellas se colegirá cuántos son los órdenes esenciales. Toda división requiere ciertas condiciones: primera, deben darse a conocer los miembros de la división probando que de hecho se hallan contenidas en el todo; segunda, ha de mostrarse que los miembros se excluyen mutuamente; tercera, los miembros han de agotar el contenido del todo.

De la primera condición tratará este capítulo; de las otras dos, el capítulo siguiente. Enumeraré, pues, a continuación las divisiones y explicaré el sentido de los miembros de cada división.

No tomo la expresión «orden esencial» en sentido estricto (como la toman quienes afirman que lo posterior pertenece al orden, pero no lo anterior, que está sobre él), sino en su sentido corriente, en cuanto orden es una relación de comparación mutua entre lo anterior y lo posterior; es decir, en

basic quiddіtative metaphysics of Duns Scotus as seen in his «De primo principio» (Roma 1970); P. SCAPIN, *Duns Scoto. Il primo principio degli esseri.* Introd., trad. e commento (Padova 1973); W. KLUYEN, *Welterfahrung und Gottesbeweis.* Eine Studie zum Tractatus *De primo principio* des Jo. Duns Scotus. Acta Congr... p.47-59.
3189-3198 MAURITIUS DE PORTU, *Praefatio,* en *Ioannis Scoti opera omnia,* ed. WADDING-VIVÈS, IV p.724ss; ID., *Annotat:* ibid., p.725-727.
3190 ARISTOTELES, *Met.* IX (1050 a4); CAVELL, *Scholion,* en *Ioannis Scoti opera omnia,* ed. WADDING-VIVÈS, IV p.721.

cuanto lo que está ordenado queda suficientemente dividido en anterior y posterior. Por esta razón hablaré a veces de orden y a veces de prioridad y posterioridad.

3.191 *Primera división.*—El orden esencial se divide, parece, primariamente (como un término equívoco en sus «equivocados») en orden de eminencia y orden de dependencia.

En el orden de eminencia se dice primero o anterior lo que excede, lo eminente, y posterior, lo que es excedido. Brevemente, lo que es más perfecto y noble en su esencia es anterior. Aristóteles, en el libro IX de la *Metafísica,* prueba que el acto es anterior a la potencia, según este tipo de prioridad; y la llama prioridad de sustancia y especie: lo que es posterior en generación, dice, es anterior en sustancia y especie.

3.192 En el orden de dependencia se dice anterior aquello de que algo depende, y posterior lo que depende. Aristóteles explica también esta prioridad en el libro V de la *Metafísica* apelando al testimonio de Platón. Yo la entiendo en el sentido siguiente: primero en naturaleza y esencia es lo que puede existir sin lo posterior, no viceversa. Esto quiere decir: aunque lo primero cause necesariamente lo posterior y no exista sin éste, ello no se debe a que necesita de lo posterior para su ser. Pues aunque se suponga que no existe lo posterior, lo primero podrá existir *sin incluir contradicción.* Lo posterior, sin embargo, no puede existir sin lo anterior, pues lo exige—a esta exigencia podemos llamarla dependencia—para que pueda decirse que todo lo que es esencialmente posterior depende necesariamente de lo anterior (no al revés, como queda dicho, aunque a veces lo posterior siga necesariamente a lo anterior). Esta prioridad y posterioridad, como aquellas de que ya hablamos, pueden llamarse prioridad y posterioridad de sustancia y especie. Sin embargo, para hablar con exactitud, las llamaré prioridad y posterioridad según dependencia.

3191 Aristoteles, *Met.* V (1019 a1-5).
3192-3195 Belmond, *Analogie et univocité d'après J. Duns Scot:* Ét. francisc. 21 (1951) 123-186; T. Barth, *Being, univocity and analogy according to Duns Scot,* en *John Duns Scot, 1265-1965...* p.260-261; G. Keilbach, *Aporia resultans ex doctrina Scoti de univocatione et analogia entis.* Acta tertii Congr... p.123-126; E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* p.84-115; E. W. Platzeck, *De reductione analogiae ad univocationem ope conceptus scotisticae relationis universalis univocae non universalis, seu relationis uni-interpretativae.* Acta tertii Congr... I p.127-141.

3.193 *Segunda división.*—Dejando indiviso el orden de eminencia, subdividido el orden de dependencia. Lo que depende es causado y aquello de que depende es su causa, o es un efecto más remoto de una causa y aquello de que depende es un efecto más próximo de la misma causa. El sentido del primer miembro de esta subdivisión es suficientemente claro, como lo es el hecho de que se halla contenido en el dividendo. Pues son conocidas las nociones de causa y causado, y es claro que lo causado depende esencialmente de la causa, y que la causa es aquello de que depende.

Pero no es evidente el sentido del segundo miembro de la división, ni aparece claro que se halla de hecho contenido en el dividendo. El sentido de este segundo miembro es el siguiente: Si una causa tiene dos efectos, uno de los cuales puede naturalmente ser causado por ella, y el otro sólo después que el efecto más inmediato haya sido causado, este otro efecto (el segundo efecto) es posterior y el efecto más inmediato es anterior en relación a la misma causa. Este es el sentido del segundo miembro de la división.

3.194 Que este miembro se halla contenido en el dividendo, es decir, que el efecto más remoto depende esencialmente del efecto más próximo se prueba, ya porque no puede existir sin el efecto más próximo, ya porque la causalidad de la causa está relacionada ordenadamente a ambos efectos. A la inversa, estos efectos guardan entre sí un orden esencial en relación a un tercero, que es la causa de ambos. Por consiguiente, guardan también entre sí un orden esencial absoluto. La causa de sí sólo se concibe como la causa próxima del efecto próximo. Si este efecto próximo no es causado, la causa habría de concebirse como causa remota de los demás efectos; en cambio, si el efecto inmediato es causado, la causa es concebida como causa próxima del efecto segundo. Pero de una causa remota en cuanto remota no se sigue ningún efecto. Luego el efecto segundo depende de la causa que produjo el ser del efecto más próximo, y por lo mismo depende también de éste.

3.195 *Tercera división.*—Cada miembro de la división anterior es susceptible de subdivisión, Subdivido primero el

segundo miembro; ello está más en armonía con lo que llevamos dicho. Lo primero, que es el efecto más próximo de la causa, no sólo se dice que es un efecto más inmediato de su causa próxima, que fuera a la vez la causa próxima del otro efecto, sino también de su causa remota. Por ejemplo, supongamos que la causa próxima de un efecto, *A*, no es bajo ningún respecto la causa de otro efecto, *B*, pero una causa anterior es la causa próxima de *B* y es la causa remota de *A* (cuya causa próxima es otra). Ello no obstante, entre estos efectos hay orden esencial, de un efecto anterior a otro posterior. Esto es verdad si la causalidad de la causa común de ambos se relaciona con ellos como con efectos según un orden esencial. No aparece tan claro que el segundo miembro de esta división se halle contenido en el dividendo. Que de hecho se halla se prueba de la manera siguiente: Estando los dos efectos esencialmente ordenados a un tercero, que es causa de ambos, deben estar también esencialmente ordenados entre sí. Además, la causa común se concibe como causa remota del efecto posterior, si el efecto anterior no es causado. Añádase que el efecto posterior no puede existir sin el anterior.

3.196 *Cuarta división.*—Es famosa la subdivisión del primer miembro de la segunda división, es decir, la subdivisión de la causa en las cuatro causas bien conocidas: final, eficiente, material y formal; y la subdivisión de lo causado, de lo posterior, de lo dependiente, en cuatro especies correspondientes a las cuatro causas citadas, a saber, lo que está ordenado al fin, que en gracia a la brevedad puede llamarse «finido»; lo causado por la causa eficiente, que se llama «efecto»; lo causado por la materia o causa material, y puede llamarse «materiado»; y lo causado por la forma o la causa formal, y puede llamarse «formado». Paso por alto la explicación del sentido de estos cuatro miembros de la división, pues traté ya ampliamente de ellos en otro lugar y volveré a tocarlos más adelante cuando la necesidad lo exija.

3.197 He aquí en resumen lo tratado en este capítulo. El orden esencial contiene seis órdenes diversos, a saber, cuatro órdenes de causa a efecto, el orden de un efecto a otro (incluyendo bajo el mismo orden los dos miembros de la tercera división), y el orden de lo eminente y lo excedido.

La explicación de estos órdenes requiere dos cosas más: hay que mostrar que los miembros de cada división son mutuamente exclusivos y que agotan el dividendo; es lo que haremos, en la medida requerida para nuestro empeño, en el capítulo siguiente; en él propondremos también ciertas proposiciones necesarias de carácter general, y compararemos dichos órdenes y sus extremos desde el punto de vista de su necesaria o no-necesaria concomitancia; esta comparación será muy útil para los capítulos siguientes.

3196 *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto* (BAC) p.601 nt.: Duns Escoto, *Ordinatio* I d.3 q.7 n.3 (*Opera*, ed. Vatic. IX 328b-339b).

Capítulo II

Examen, comparación y justificación de los órdenes indicados

3.198 Examinaremos ahora las cuatro divisiones mencionadas y compararemos, justificándolos al mismo tiempo, sus extremos.

Señor Dios nuestro, que enseñaste infaliblemente al venerable doctor San Agustín cuando escribió de ti, Dios trino, en *De Trinitate*, libro primero: «Nada hay que se dé a sí mismo el ser». ¿No nos enseñaste con igual certeza esta otra verdad, similar a aquélla, a saber:

Conclusión primera: *Que ninguna cosa está esencialmente ordenada a sí misma.*

3.199 En efecto, por lo que atañe al orden de eminencia, ¿cabe concebir algo más imposible que una cosa se exceda a sí misma en perfección esencial? Y por lo que se refiere a los otros seis órdenes (las subdivisiones del orden de efecto a efecto son consideradas aquí como dos órdenes distintos), ¿hay algo más imposible que un ser dependa esencialmente de sí mismo o que algo pueda existir sin sí mismo, en el sentido arriba dado a esta expresión?

La siguiente proposición es también verdadera.

3198 San Agustín, *De Trinit.* I 1 n.1 (PL 44,820).

CONCLUSIÓN SEGUNDA: *En ningún orden esencial es posible el círculo.*

3.200 Si algo es anterior a lo primero, es anterior a lo posterior. De la negación de la segunda proposición, síguese la negación de la primera. Además, en caso contrario una misma cosa sería esencialmente anterior y posterior a lo mismo, y, por tanto, más y menos perfecto que lo mismo, o dependiente e independiente en relación a lo mismo. Todas estas proposiciones distan mucho de la verdad. Aristóteles prueba la imposibilidad del círculo en las demostraciones en el libro I de los *Analíticos Posteriores*. Es igualmente imposible en las cosas.

De manera análoga a esta segunda verdad explico una tercera, que de hecho se halla contenida en ella y se prueba por ella. La incluyo aquí porque he de servirme de ella más adelante. Es ésta:

CONCLUSIÓN TERCERA: *Lo que no es posterior a lo anterior, tampoco lo es a lo posterior.*

3.201 Síguese, como he dicho, de la verdad anterior.

De esta tercera verdad derivan las siguientes consecuencias: primera, lo que no depende de lo anterior tampoco depende de lo posterior; segunda, lo que no es efecto de una causa anterior, tampoco lo es de una posterior, pues la causa posterior depende en su causalidad de la anterior.

Bajo tu dirección, oh Dios, compararé ahora los seis órdenes entre sí, empezando por los cuatro órdenes de causa a efecto. Por ser nociones suficientemente conocidas, y porque el detenerme en ello sería prolijo e innecesario para mi empeño, omito la distinción de dichos órdenes, así como la justificación de que la división es completa. Me limitaré a comparar estos órdenes en lo referente a la concomitancia o consecuencia del efecto en seis conclusiones.

3200 ARISTOTELES, *Anal. Post.* I 3 (72 b25).
3201-3208 CAVELL, o.c., p.728.

CONCLUSIÓN CUARTA: *Lo que no es «finido» no es «efecto».*

3.202 Esta proposición se prueba de la manera siguiente: Lo que no procede de una causa que actúa *per se,* no es «efecto». Pero lo que no está ordenado a un fin, no procede de una causa que actúa *per se.* Luego no es «efecto».

Prueba de la premisa mayor. En ningún género es primero lo accidental. Aristóteles lo prueba en el libro segundo de la *Física,* donde dice que la naturaleza y la inteligencia como causas *per se* son necesariamente anteriores al azar y la fortuna, que son causas *per accidens* en este género de causalidad [eficiente]. Pero lo que no procede de lo anterior no procede de lo posterior, como consta de la verdad tercera. (Nótese que hablo de efectos positivos, únicos que pueden ser causados propiamente.) [Luego lo que no procede de una causa *per se,* que es anterior, no procede de una causa accidental, que es posterior, es decir, no es causado.] La premisa mayor es, pues, evidente.

Prueba de la premisa menor. Todo agente *per se* obra por un fin, pues nada actúa en vano; Aristóteles, en el libro II de la *Física,* lo afirma de la naturaleza, en la que aparece menos evidente. Luego un agente *per se* no hace nada sino por un fin.

3.203 Otra prueba basada en la primacía del fin. El fin es la causa primera en el proceso de causación. Por esta razón Avicena lo llama la causa de las causas. Prueba de ello: La causa eficiente induce una forma en la materia, porque el fin, en cuanto querido, la mueve metafóricamente. Por el contrario, el fin, en cuanto querido, no mueve por ser movido por otra causa. El fin, pues, es esencialmente la causa primera.

3.204 La primacía del fin se prueba también de esta otra manera: Aristóteles, en el libro quinto de la *Metafísica,* muestra que el fin es causa, porque responde a la pregunta «por qué», que inquiere la causa. Como da el primer «por

3202 ARISTOTELES, *Phys.* II (198 a7-9; 194 a28-30).
3203 AVICENA, *Met.* VI 5 429.
3204 ARISTOTELES, *Met.* V (1013 b2).

qué», será también la primera causa. Que el fin responde a la pregunta «por qué», es evidente; pues la respuesta a la otra pregunta, «¿por qué actúa la causa eficiente?», es: porque ama el fin o tiende a él, no viceversa.

De la prioridad del fin... síguese la conclusión principal [es decir, lo que no es «finido» no es «efecto»], pues lo que no tiene una causa anterior [causa final], tampoco tiene una posterior, según la verdad tercera ya establecida [y por lo mismo no es causado].

CONCLUSIÓN QUINTA: *Lo que no es «efecto» no es «finido».*

3.205 Prueba: El fin no es causa sino en cuanto el ser de lo «finido» depende esencialmente de él como de algo anterior. Esto es evidente; toda causa, en cuanto causa, es anterior de este modo. Lo «finido», sin embargo, no depende en su ser del fin, que es anterior, sino en cuanto éste, como querido, mueve a la causa eficiente a dar ser a lo «finido»; la causa eficiente no daría ser en su género de causalidad si el fin no causara en el suyo. Por consiguiente, el fin no causa sino lo que es producido por el eficiente por amor del fin.

3.206 De lo que precede se sigue un corolario que debe notarse. Acerca del fin existe una falsa opinión; se considera como la causa final de un ser su operación última o el objeto de esta operación. Si quiere decirse que la operación última o el objeto de ella en cuanto tal es la causa final, esta opinión es falsa; la operación o su objeto siguen la existencia de lo «finido», y ésta no depende esencialmente de la operación ni del objeto, en cuanto tal. Por el contrario, lo que el eficiente ama y por cuyo amor produce algo—por estar este algo ordenado a lo amado—, es, en cuanto amado, la causa final de lo que es producido.

A veces, es cierto, el objeto de la última operación es el ser amado, y, por lo tanto, la causa final, no porque es el término de la operación de una naturaleza dada, sino porque, en cuanto amado, causa a dicha naturaleza. Con todo, la última operación de un ser, o el objeto de esta operación,

3206 AVICENA, *Met.* VI 2 380.

es llamado a veces, y con razón, fin, porque es lo último, y en algún modo lo óptimo, y tiene por lo mismo algunas condiciones de la causa final.

3.207 Aristóteles, por consiguiente, no habría defendido que las Inteligencias tienen propiamente una causa final sin tener una eficiente. O habría sostenido que tienen un fin, extendiendo el sentido de «fin» al objeto de la operación óptima. O si les asignó una causa eficiente propia, no la habría concebido como ejerciendo su causalidad mediante movimiento y mutación, pues las cuatro causas pertenecen a la consideración del metafísico, y abstraen del movimiento y mutación, que pertenecen a la consideración del físico.

Tampoco habría afirmado Aristóteles que el Primer Principio da ser a las Inteligencias después del no-ser, si las consideraba sempiternas y necesarias, al menos si la partícula «después» es entendida en el orden de duración; pudo haberlo afirmado con verdad entendiendo la partícula «después» en el orden de naturaleza, según la explicación de la creación dada por Avicena, en el libro VI, capítulo segundo de su *Metafísica.*

3.208 La cuestión de si la necesidad repugna o no a un efecto, no obsta a nuestra conclusión. Si una causa simplemente eficiente y un fin pudieran causar necesariamente, y no contingentemente, todo efecto sería, al menos, posible no sólo en cuanto «posible» se opone a «imposible», sino también en cuanto se opone a «necesario por sí», pues el efecto es objeto o término del poder de su causa; no sería, sin embargo, posible, según los filósofos, en cuanto «posible» se opone a «necesario en general» [no a «necesario por sí»], pues negarían contingencia a las sustancias separadas.

3.209 Síguese evidentemente un segundo corolario, a saber: El fin no es la causa final de la causa eficiente, sino del efecto. Por consiguiente, la afirmación de que el agente actúa por un fin, no ha de entenderse de su fin, sino del fin del efecto.

3209-3210 CAVELL, o.c., p.730.

CONCLUSIÓN SEXTA: *Lo que no es «efecto» no es «materiado».*

3.210 Prueba primera: La materia de sí está en potencia en contradicción a la forma. Por consiguiente, no está en acto por la forma. Luego lo está por algún otro ser que reduce la potencia a acto. Este otro ser es la causa eficiente del compuesto, pues «constituir un ser compuesto» o «hacer que la materia sea en acto por la forma» es una misma cosa. [Luego si todo lo «materiado es causado, lo que no es causado no es materiado».]

La primera consecuencia [la materia no está en acto mediante la forma] es evidente: Una potencia meramente pasiva y de contradicción no se reduce a sí misma a acto. Si dices que la forma la reduce a acto, ello es verdad de la actuación formal. Pero como primero concebimos la materia y la forma como no unidas, lo que las une tiene razón de causa eficiente, a cuya actuación sigue la de la causa formal.

Segunda prueba: La causa eficiente es la causa próxima a la final. Luego es anterior a la materia [luego lo que no es efecto, no es «materiado», causado por la materia]; pues lo que no tiene una causa anterior, no tiene una posterior. La primera proposición [la causa eficiente es la causa próxima a la final] se prueba: la causalidad del fin consiste en mover metafóricamente en cuanto es amado; de esta manera el fin mueve a la causa eficiente, no otra causa.

Prueba tercera: El compuesto es verdaderamente uno. Luego tiene cierta entidad, que ni es la entidad de la materia ni la de la forma. Esta entidad del compuesto, que es una, no es causada primariamente por dos entidades; no se da unidad, *un* ser, constituido de varios elementos, sino por virtud de uno; ni es causada primariamente por una de las dos entidades componentes, porque cada una de éstas es inferior a la entidad total. Luego esta entidad total es causada por un ser extrínseco que es uno.

3210 ARISTOTELES, *Met.* VII (1033 b16-19) (1036 b21-24); VIII (1045 b20-21).

CONCLUSIÓN SÉPTIMA: *Lo que no es «materiado» no es «formado», y viceversa.*

3.211 Prueba: Lo que no es «materiado» no es compuesto de partes esenciales. Todo compuesto de partes esenciales que es uno por sí, contiene una parte potencial [materia], pues no se obtiene uno por sí sino de potencia y acto, como consta en los libros VII y VIII de la *Metafísica.*

Por consiguiente, lo que no contiene una parte potencial [materia], no es compuesto. Luego tampoco es «formado», pues lo que es «formado» es compuesto, tiene una forma como parte. Como acabamos de razonar de la materia y forma puede razonarse de la sustancia o sujeto y accidente en su orden.

Esta prueba es confirmada por lo que escribe Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica:* Si un ser constara de un elemento único, sólo sería tal elemento. Mejor dicho, no sería elemento, como se deduce de la primera conclusión de este capítulo segundo [que dice que nada depende esencialmente de sí mismo]. Por consiguiente, podemos argüir *a simili:* Si un ser sólo tiene una parte esencial, sólo es dicha parte. Mejor dicho, ni es parte ni causa, como consta de la conclusión mencionada. Luego todo lo que es causado por una causa intrínseca, tiene también otra causa intrínseca, que concausa con aquélla. La conclusión propuesta aparece así evidente.

CONCLUSIÓN OCTAVA: *Lo que no es causado por causas extrínsecas, no es causado por causas intrínsecas.*

3.212 Esta conclusión aparece con suficiente evidencia de las cuatro conclusiones previas. Pero puede justificarse también por pruebas propias. Prueba primera: La causalidad de las causas extrínsecas dice perfección, que no va necesariamente unida a ninguna imperfección. Las causas intrínsecas, por el contrario, necesariamente llevan aneja alguna imperfección. Por consiguiente, las causas extrínsecas son anteriores en causalidad a las intrínsecas, pues lo perfecto es anterior a lo imperfecto. Añádase la conclusión tercera [es decir.

3212-3213 CAVELL, o.c., p.731

lo que no es efecto de una causa anterior no es efecto de una posterior]. Queda probada la conclusión.

Prueba segunda: Las causas intrínsecas pueden ser causadas en sí mismas por las extrínsecas. Luego son posteriores en el causar a éstas. El antecedente es evidente tratándose de la forma. Es igualmente evidente de la materia considerada como parte. Que ello es verdad también de la materia considerada en sí misma, lo probaremos más adelante.

CONCLUSIÓN NOVENA: *Las cuatro clases de causas, cuando causan una misma cosa, se hallan esencialmente ordenadas.*

3.213 Esta conclusión aparece evidente de las cinco conclusiones previas, Pero, además, parece en sí razonable que varias cosas de las que depende esencialmente una tercera, deban tener entre sí un orden según el cual esta tercera dependa de ellas ordenadamente. Diversas entidades que no constituyen una cosa como acto y potencia, o no tienen unidad de orden, no causan un ser esencialmente idéntico. Por consiguiente, si las cuatro clases de causas, que no son partes de un ser compuesto como acto y potencia, no tienen alguna unidad cuando causan, ¿cómo podrán causar algo idéntico? Hay que admitir, pues, que tienen unidad de orden en el causar. Como muchas cosas en el universo constituyen por su orden unidad en el ser, las cuatro causas por su orden constituyen unidad en el causar.

Cuál sea el orden de estas cuatro clases de causas, aparece manifiesto respecto de la causa final y de la eficiente por lo dicho acerca de su relación mutua, por la prueba segunda de la conclusión cuarta, la prueba segunda de la conclusión sexta (incluso de otras secciones de las mismas conclusiones) y la conclusión octava.

No voy a detenerme a examinar en detalle cuál es el orden de las causas intrínsecas entre sí. Me serviré poco de ellas en el curso de este tratado. Parece, sin embargo, que la materia es anterior a la forma en independencia, pues lo que es contingente e informante depende, parece, de lo que es permanente e informado; y lo que puede ser formado o informado

3213 ARISTOTELES, *Met.* VIII (1034b-1036a); IX (1049b-1059a); AVICENA *Met.* VI 1 361-379; SAN AGUSTÍN, *Confess.* XII 4 (PL 32,827)

se concibe anteriormente a lo informante. En este sentido interpretan algunos el pasaje de las *Confesiones* de San Agustín (l.12 c.4) sobre la prioridad de la materia respecto de la forma.

Si preguntas en qué orden es la materia anterior a la forma, respondo: Como efecto más próximo de la misma causa remota; y como necesariamente más próximo en el orden, según el cual la forma es causada por la misma causa. Sin embargo, la forma es anterior en eminencia, pues es más perfecta; Aristóteles acepta esto como evidente en el libro VII de la *Metafísica,* donde compara la materia y la forma. Puede también probarse por lo que, en el libro IX de la *Metafísica,* dice sobre el acto y la potencia.

Nótese, sin embargo, que una cosa es que las causas estén esencialmente ordenadas en el causar y otra que los seres, que son causas, estén esencialmente ordenados, como aparece claro de lo que dice Avicena en el libro VI, capítulo quinto, de la *Metafísica.* Lo primero es verdad y ha sido probado; de otra suerte las siguientes proposiciones, comúnmente admitidas: «Porque ama el fin, produce el efecto», «porque produce el efecto, la forma informa y la materia *materia»,* serían falsas. Lo segundo, sin embargo, es falso. Pues el fin no es causa del eficiente, ni lo inverso es siempre verdad. Además, el eficiente no es comúnmente causa de la materia, la presupone.

Quedan así terminadas las comparaciones de los miembros de la cuarta división. Ahora tocaré brevemente la tercera división, pues es claro que sus miembros se excluyen mutuamente y agotan el contenido del dividendo. En efecto,

CONCLUSIÓN DÉCIMA: *Si dos efectos son comparados con una misma causa, ésta es o la causa próxima o la causa remota.*

3.214 Respecto de la segunda división, propongo dos conclusiones. La primera se refiere a la distinción de los miembros.

3214-3216 CAVELL, o.c., p.733

CONCLUSIÓN UNDÉCIMA: *No todo efecto más próximo a la causa, es la causa de un efecto más distanciado de la misma causa; por consiguiente, algún efecto es anterior a otro, pero no porque es su causa.*

3.215 El antecedente de esta proposición se prueba con un ejemplo y una razón. He aquí el ejemplo: La cantidad es un efecto más inmediato que la cualidad, pero no es la causa de ésta. Esto aparece claro discurriendo por las diversas causas. La razón se halla en la segunda conclusión referente a esta segunda división, que versa sobre su suficiencia y sigue inmediatamente.

CONCLUSIÓN DUODÉCIMA: *Nada depende esencialmente sino de una causa o de un efecto más inmediato de una causa.*

3.216 Prueba: Supongamos que dependiese de otro, y llamemos a este otro *A*, y *B* a lo que depende. No existiendo *A*, *B* no existirá. Pero no existiendo *A*, todas las causas *per se* de *B* pueden concurrir, y todos los efectos más próximos a dichas causas que *B* pueden ser ya causados, pues *A* no es ninguno de ellos como parte. Por consiguiente, concurriendo todas las causas *per se*, y puestos ya todos los efectos más próximos que *B*, *B* no existirá. Luego todas estas causas *per se* no son causas suficientes, ni aun si los efectos más próximos son ya causados. La consecuencia es evidente, pues las causas suficientes, una vez causados los efectos más próximos, pueden causar un efecto más remoto.

Si objetas que el argumento no concluye que tales causas no pueden causar, sino sólo que de hecho no causan, la objeción es inoperante. Pues no pudiendo *A* ser parte, *B* no puede existir; de lo dicho sobre las causas todas y de los efectos más próximos, consta que *A* no puede ser por ellos, pues ni es uno de ellos ni es causable por ellos. Luego *B* no puede ser por ellos. Pues no puede ser por algo una cosa que es incapaz de causar aquello sin lo cual ella no puede ser.

3.217 Si insistes: «un ser compuesto puede ser causado por un agente natural, aunque la materia, sin la cual es imposible que exista el compuesto, no pueda serlo por tal agente»..., la objeción no tiene valor. El agente natural no es la causa total del compuesto, en el sentido de que éste pudiera existir por ella sola, descartando toda otra causa. Hablo de tal caso, pues si concurren todas las causas en todos los géneros de causalidad ordenadas a *B*, y son producidos todos los efectos más próximos que *B*, *A* no puede ser producido por ellos, porque ni es una de las causas ni uno de los efectos, y sin *A*, *B* no puede ser producido. Por consiguiente, *B* no puede ser producido por todos ellos juntamente dados. Luego todas estas causas y efectos simultáneamente unidos no son la causa de *B*, y esto es lo opuesto de lo que afirma la objeción.

Respecto de la primera división, pongo dos conclusiones semejantes a las anteriores. La primera se refiere a la distinción mutua de sus miembros.

CONCLUSIÓN DECIMOTERCERA: *No todo lo que es excedido depende esencialmente de lo excedente o eminente. Luego el primer miembro de la primera división no implica el segundo.*

3.218 Prueba del antecedente: Una especie más noble es eminente respecto de otra menos noble; por ejemplo, un contrario respecto de otro contrario inferior. Con todo, no es su causa, como aparece evidente por inducción. Tampoco es un efecto más próximo, pues no hay una causa común, cuya causalidad estuviera relacionada a ellos como a efectos según un orden esencial. Si lo estuviera, no podría causar lo excedido sin antes haber causado lo eminente. Y esto es evidentemente falso respecto de cualquier causa, pues si un contrario inferior es producido por una causa, no siendo causado por ninguna el contrario más noble, tales contrarios no están esencialmente ordenados a ninguna causa.

Además: Si algún ser eminente no es causa de otro excedido, ni efecto más próximo de la causa de ambos, síguese que el ser excedido no depende esencialmente del eminente. La consecuencia aparece evidente de la última conclusión ya probada.

3217-3220 CAVELL, o.c., p.734.

Para mayor abundancia agrego la conversa de la conclusión anterior.

CONCLUSIÓN DECIMOCUARTA: *No todo lo que depende es excedido por aquello de que depende.*

3.219 Esta conclusión es evidente: un ser compuesto depende de la materia, y, con todo, es mucho más perfecto que ella. Parejamente, la forma depende quizá de la materia, como fue indicado en la conclusión novena; con todo, la forma es más perfecta, como consta del libro VII de la *Metafísica*. Incluso en los movimientos ordenados lo que es posterior en generación depende de lo anterior, porque lo anterior es efecto más próximo de la causa de ambos; con todo, lo posterior es más perfecto (libro IX de la *Metafísica*).

En tercer lugar, en favor de la suficiencia de esta división propongo la siguiente conclusión general de Aristóteles, suficientemente conocida:

CONCLUSIÓN DECIMOQUINTA: *Nunca ha de ponerse pluralidad sin necesidad.*

3.220 Como no hay necesidad de poner más órdenes esenciales primeros que los dos mencionados, ha de decirse que ellos son los únicos. Esta proposición general muestra también que sólo se dan los seis órdenes esenciales que hemos mostrado; no aparece la necesidad de poner otros.

Habiendo comparado en general los miembros de la primera división entre sí, comparo ahora en particular el miembro posterior del primer orden con dos miembros posteriores especiales del segundo orden. Es decir, comparo lo que es excedido con lo que es efecto y con lo que es «finido». A este respecto propongo una conclusión, a saber:

3219 ARISTOTELES, *Met.* VII (1034b-1036a); IX (1049 b19-22, 1050 a3-5, 1051 a4-5).

CONCLUSIÓN DECIMOSEXTA: *Todo «finido» es excedido.*

3.221 Prueba: El fin es mejor que lo ordenado a él, pues el fin, en cuanto amado, mueve la causa eficiente a causar lo que a él se ordena. Por consiguiente, el fin, sea *A*, no es un bien menor que lo «finido», sea *B*, ni igual. Luego es un bien mayor. Prueba de la segunda parte del antecedente [es decir, el fin no es igual a lo «finido»]: Por la misma razón por la que un bien igual movería también *B*, pues es igualmente amable y deseable; por lo tanto, podría ser la causa final de sí mismo, lo que va contra la primera conclusión de este capítulo segundo. De aquí se sigue la primera parte del antecedente, es decir, que el fin no es tampoco bien menor.

Además: La naturaleza actúa por un fin, como lo haría el arte si actuara naturalmente. En el arte el principio del conocimiento artístico se deriva del fin, y la conclusión se refiere a lo «finido» (libro II de la *Física*). Ahora bien, el principio es más verdadero. Luego el fin, que incluye la conclusión virtualmente, es más perfecto que el sujeto de la conclusión [lo «finido»].

Objetarás: Hay voluntad que causa algo por amor de un bien inferior. Luego en tal caso el fin es excedido. El antecedente aparece evidente en todo acto, bueno en sí, pero malo por razón del fin, por estar ordenado por el agente a un fin inferior a sí.

Respondo: La conclusión trata de un fin que es tal por naturaleza, como lo es siempre el fin de la naturaleza y el fin de una voluntad ordenada. Pero puede añadirse que ni siquiera el caso de una voluntad desordenada invalida la conclusión, pues tal voluntad no es la causa primera del efecto. Luego si el acto está ordenado a un fin menos perfecto por la voluntad, está ordenado a un fin más perfecto por otra causa superior; de lo contrario no estaría ordenado, como lo muestra la prueba de la conclusión. Ahora bien, si en cuanto es producido por una causa superior tiene un fin más perfecto, tiene por lo mismo *algún* fin más perfecto. Luego todo «finido» es excedido por algún fin suyo, aunque no

3221 ARISTOTELES, *Phys* II (194 a21-b9); CAVELL, o.c., p.335

por el fin próximo, por cuyo amor lo causa el agente próximo desordenado.

Podría también decirse que tal fin es fin suyo *secundum quid*. Pero esto no satisface, pues la eficiencia de una causa inferior es eficiencia *simpliciter*. Por consiguiente, si esta causa no actúa precisamente en cuanto es movida—como el báculo, que, no siendo un agente propiamente y actuando sólo como un efecto más próximo, no tiene fin propio—, si, digo, no actúa de esta manera, su fin es fin simplemente tal o *per se*, pues a toda causa eficiente *per se* corresponde un fin *per se* (*Obras*, BAC, p.596-621).

RAMON LLULL

(1233/1235-1315/1316)

OBRAS PRINCIPALES DE INTERÉS FILOSÓFICO: *Ars magna et maior*, o *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (antes de 1277); *Libre de Contemplació en Dèu (Liber contemplationis)* (1272?); *Liber principiorum philosophiae* (antes de 1277); *Ars universalis, seu lectura artis compendiosae* (resumen del *Ars magna)* (1277); *Introductorium artis demonstrativae* (1277?); *Lectura super figuras artis demonstrativae* (1277?); *Ars inveniendi particularia in universalibus* (1277?); *Ars inventiva veritatis* (1289); *Ars demonstrativa* (1282?); *Tabula generalis* (1292?); *Liber de affato, i.e., de sexto sensu* (1294); *Liber de anima rationali* (1296); *Quaestiones attrebatenses* (1299); *Liber de homine* (1300); *Logica nova* (1303); *Arbre de Scientia (Arbor scientiae)* (1296); *Liber de intellectu* (1304); *Liber de voluntate* (1304); *Liber de memoria* (1304?); *Introductorium magnae artis generalis ad omnes scientias* (1305); *Liber de significatione* (1305); *Ars iuris naturalis* (1305); *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305); *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* (1308); *Ars generalis ultima* (1308); *Liber de perversione entis removenda* (1309); *Metaphysica nova* (1310); *Liber de ente reali et rationis* (1311); *Liber de quinque principiis quae sunt in omni quod est* (1312); *Liber de creatione* (1313); *De bono et malo* (1315).

EDICIÓN CITADA: *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, compuesto por... el Beato Raimundo LLULL MALLORQUÍN, de la Tercera Orden del S. P. S. Francisco, impreso en Valencia en 1512, y en Palma de Mallorca en 1744, y ahora nuevamente traducido del latín al castellano por un devoto en 1755 (Madrid 1928).

BIBLIOGR. GEN.: E.-W. PLATZECK, O.F.M., *Bibliographia lulliana:* Est. Lul. 17 (1973) I-XI; ID., *Miscelánea Luliana. Investigaciones publicadas en los últimos veinte años sobre la vida y la interpretación de las doctrinas de Raimundo Llull:* Verdad y Vida 31 (1973) 381-454; o *Miscellanea lulliana. Forschungen der letzten fünfzehn Jahre zum Leben und zur Deutung der Lehren Raimund Llulls:* Antonianum 45 (1970) 219-272; R. BRUMMER, *Bibliographia Lulliana: Ramón Llull-Schriften 1870-1973* (Hildesheim 1976); E. COLOMER, *Situación de Ramón Llull, Panorama bibliográfico:* Pens. 26 (1970) 75-96; L. SALA-MOLINS, *Lulle* (Anthologie) (Paris 1967); E. LONGPRÉ, art. «Lulle», en *Dict. théol. cathol.* IX col. 1072-1141; E.-W. PLATZECK, *Raimond Lull*, 2 vols. (Düsseldorff 1962-1964); T. CARRERAS Y ARTAU y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana, siglo XIII al XV* I (Madrid 1939) p.233-640; T. CARRERAS Y ARTAU, *L'obra i el pensament de R. Llull*, en *Ramón Llull. Obres essencials* (Barcelona 1957) p.55-68; J. CARRERAS Y ARTAU, *El lullisme:* ibíd., p.69-84; M. BATLLORI, S.I., *Vida coetania. Introducción e comentaris:* ibíd., p.31-54; E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* (Paris [2]1947) p.461-465; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle* (Louvain-Paris 1966) p.507-512; P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle* II (Paris 1933-1934) p.146-191; J. H. PROBST, *Caractère et origine des*

idées du bienhereux Raimond Lulle (Toulouse 1912); E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Juan Pico de la Mirándola* (Barcelona 1975); L. Sala-Molins, *Le postulat fondamental de la philosophie lullianne:* Est. Lul. 14 (1979) 181-198; L. Eijo y Garay, *La luz divina en la gnoseología luliana:* Est. Lul. 15 (1971) 153-173; Id., *El Dr. Amor Ruibal y su juicio sobre el B. Lulio:* Est. Lul. 14 (1970) 227-235; W. W. Artus, *La creación, señal de la filosofía luliana:* Est. Lul. 17 (1973) 131-163; L. Eijo y Garay, *Las siete «razones necesarias» del Beato Ramón Llull, en el marco de su época:* Est. Lul. 9 (1965) 23-38; B. Viñas Delgado, *Relación entre la ideología ejemplarista de San Buenaventura y la de Raimundo Lulio:* Verdad y Vida 32 (1974) 601-615; E. Colomer, *Las artes liberales en la concepción científica y pedagógica de Ramón Llull,* en *Arts libéraux...* p.683-690; R. D. F. Pring-Mill, *Ramón Llull y las tres potencias del alma:* Est. Lul. 12 (1968) 101-130; J. Rodríguez, *La inmortalidad del alma en San Agustín y Ramón Llull:* Augustinus 21 (1976) 37-58; V. Capánaga, *San Agustín y el lulismo:* August. 21 (1976) 3-15; E.-W. Platzeck, *Von der llullschen zur cusanischen Denkform:* Mitt. Forsch. Cusanus-Gesellschaft (1964) 145-163; K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) p.19-20.

LIBRO DEL ASCENSO Y DESCENSO DEL ENTENDIMIENTO

Dios y Señor, con la gracia e influencia de vuestro sublime entendimiento damos principio al libro de ascenso y descenso del entendimiento humano

3.222 Habiendo muchos hombres seglares que, deseando adquirir las ciencias, no pueden conseguirlo, porque desde su juventud no las estudiaron ni aprendieron sus propios términos y principios, deseando, en cuanto podemos, satisfacer y facilitar su deseo, componemos este libro o arte, observando el método de nuestro *Arte General,* en el cual ponemos los propios términos de las ciencias y damos doctrina y modo de cómo se ha de usar del entendimiento, ascendiendo primero a las cosas superiores y descendiendo después a las inferiores; de forma que este ascenso y descenso es la materia de este arte; pero respecto de ser necesario en él hablar y tratar de Dios, si sucediese errar en algo contra la fe católica, decimos y confesamos que no lo hacemos con conocimiento ni intención, sino con ignorancia, y como fiel y católico cristiano lo sometemos a la corrección de la Santa Iglesia Romana.

3222-3228 E. Ovejero y Mauri, *Introducción,* en *Libro del ascenso y descenso del entendimiento:* ed. cit., p.XLVIII-LXXI; T. y J. Carreras Artau, *Historia de la Filosofía* p.465-469.

División de toda esta obra

3.223 Divídese este libro en diez distinciones: en la primera se trata de las escalas del entendimiento; en la segunda, de la piedra; en la tercera, de la llama; en la cuarta, de la planta; en la quinta, del bruto; en la sexta, del hombre; en la séptima, del cielo; en la octava, del ángel; en la nona, de Dios, y en la décima y última, de las cuestiones que se tratan; y porque en estas diez distinciones se encierra cuanto tiene ser, empezaremos desde lo imperfecto ascendiendo a lo perfecto; y descendiendo después desde lo perfecto a lo imperfecto; en cada una de estas distinciones pondremos muchas partes y las distinguiremos en números, para que las soluciones de las cuestiones, que se han de poner al fin del libro, se busquen en los mismos lugares y números a que corresponden y de donde se sacaron.

Distinción I

De la escala o escalas del entendimiento

3.224 1. Divídese esta distinción en tres escalas, siendo la primera la misma división de este libro (por ser los sujetos de que se trata materia de él), y por ella asciende y desciende el entendimiento para poder entender las cosas que están comprendidas bajo el mismo sujeto.

2. La segunda es de los doce términos, con los cuales el entendimiento pasa a entender las cosas y los secretos de cada una: éstos son: el acto, la pasión, la acción, la naturaleza, el accidente, la sustancia, la simplicidad, la composición, la individuación, la especie, el género y el ente; con los cuales doce términos asciende y desciende el entendimiento por la primera escala, para entender y conocer las cosas que en ella se contienen, y así compondremos rúbricas de estas dos escalas, según abajo se verá.

3. La tercera tiene cinco grados, esto es: sensible, imaginable, dudable, creíble e inteligible; por ellas asciende el entendimiento desde lo sensible a lo inteligible, y desciende des-

de lo inteligible hasta lo sensible, siendo la segunda medio o instrumento para este ascenso y descenso, pues con ella se dirige el entendimiento al conocimiento de los sujetos contenidos en la primera, y sin ella queda dudoso, grosero y rudo para poderlos entender, y mediante ella y la divina Gracia, cierto, ágil y verdadero; esto se entiende si está adornado y habituado de virtudes, porque sin ellas siempre será erróneo y oscuro, por ser los vicios hábitos privativos de las virtudes y, por consecuencia, de la sabiduría.

Distinción II

Que trata de la piedra

Divídese esta distinción en las doce gradas o escalones arriba expresados, y empezando por el primero, que es el acto, diremos que

Del acto de la piedra

3.225 1. Hay cinco sentidos (como es notorio); éstos son: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto; a éstos añadimos otro que nuevamente hemos conocido y descubierto, como dejamos manifestado en un libro particular que sobre ello hicimos (y se inferirá de este libro y de otros muchos nuestros), el cual es el afato, y sin el cual no puede haber perfecta ciencia ni tenerse de las cosas.

2. De los seis expresados sentidos, tienen los cuatro su propio acto en la piedra (siendo por esto ella un ente pasivo) porque la vista la ve, el oído la oye, el afato la nombra y el tacto la toca, no teniendo el gusto ni olfato actos semejantes en ella, respecto de no ser ente gustable ni odorable.

3. Luego que los sentidos acaban la operación de sus actos en la piedra, la imaginación abstrae de ellos las semejanzas que han percibido de ella y las hace imaginables en su misma esencia y naturaleza, las que después de imaginadas abstrae el entendimiento de la imaginación, y en su esencia y naturaleza las hace inteligibles o entendidas: en que se manifiesta el modo

que tiene el entendimiento para ascender de lo sensible a lo inteligible, sin dudar ni creer, porque la experiencia no se lo permite.

Distinción VI

Que es del hombre y primera de su acto

3.226 1. Lo que se puede decir en esta distinción del hombre en cuanto a su cuerpo, queda manifestado en lo que se ha dicho del león en su distinción; y así en ésta trataremos del alma racional, investigando su *naturaleza, actos, acciones,* etcétera, diciendo así.

2. Los *actos* del hombre son sembrar, coser, vestir, montar a caballo, pintar, tirar, comprar, vender, escribir, leer, enseñar, hacer oración, juzgar, etc. Y porque estos *actos* solamente competen al hombre y no a otro animal, apetece investigar al entendimiento la causa; y para ello considera que en el hombre hay más de *ser* y *esencia* que en el león, porque el ser del hombre es racional, y su esencia, la racionalidad, en la que hay entender, amar y memorar, que son de la esencia del racional, con los que tiene más elevados y nobles *actos* que el irracional.

3.227 3. En tanto que de esta suerte considera el entendimiento, inquiere si descienden en el hombre el entender, amar y memorar, de un general natural y espiritual entendimiento, memoria y voluntad, como en el león el imaginar de un general imaginar, el sentir de un general sentir, el vegetar de un general vegetar, y el elementar de un general elementar. Y entonces *desciende* a la imaginación, que imagina que la unión de la forma y materia corporales se hace en el león por el universal imaginar, sentir, vegetar y elementar, los que son medios universales, por los cuales, tanto en el león como en el hombre, se hace la unión. Lo que no conviene al entender, amar y memorar del hombre, porque la sustancia espiritual y corporal se diferencian en *naturaleza* y *género,* por cuya causa no puede haber un entendimiento universal del cual se deri-

ven los entendimientos particulares, porque, si lo hubiera, pudiera haber un medio natural universal que uniera el alma racional con el cuerpo que no fuera espiritual ni corporal; con cuya consideración el entendimiento *asciende* y conoce que el medio por el cual se unen el alma y el cuerpo en el hombre, es Dios, que como causa suprema cría voluntariamente el alma y la une al cuerpo.

3.228 4. La imaginación imagina que, cuando Platón engendra a Sócrates, lo deduce de *potencia* en *acto,* y así *cree* el entendimiento que Platón, de su alma, produce también el alma de Sócrates, deduciéndola de *potencia* en *acto;* pero recuerda que en la generación de Sócrates, Platón y Sócrates, cuanto al cuerpo, participan de un ser común, pero que no es lo mismo en cuanto al alma, porque éstas (como se ha dicho en el párrafo antecedente), no se unen *naturalmente* por el agente natural, sino por el agente sobrenatural, que es Dios.

3.229 La vista ve el cuerpo de Sócrates muerto, que antes había visto vivo, y por esto *duda* el entendimiento si el alma de Sócrates muere como el cuerpo. Hasta que recuerda que Dios, como antes se ha dicho, une sobrenaturalmente el alma con el cuerpo, y por esto conoce que el alma racional es inmortal, porque es criada de la nada; pero se admira cómo Dios puede crear el alma de nada cuando en la nada no hay ser. Y entonces *asciende* a considerar que la divina Potestad es infinita, por cuya razón puede producir una cosa de otra, como el hombre de otro hombre, la manzana, del manzano, etc., y puede también producir de la nada alguna cosa, esto es, dar el ser a lo que antes no lo tenía, como criar el mundo, que antes no tenía ser; y si Dios no hubiese podido crear el mundo, que antes era nada o no tenía ser, su potestad fuera limitada y finita, lo que es imposible.

3.230 6. Inquiere más el entendimiento, por qué el sembrar, coser, etc., son *actos* del hombre. Y entonces recuerda que en el hombre hay elementar, vegetar, sentir, etc., a quienes competen sembrar, cocer, etc., para tener vida más noble

3229 W. W. Artus, *La creación, señal de la filosofía luliana:* Est. Lul. 17 (1973) 131-163

que el león, por ser constituido de alma racional y cuerpo, lo que no es el león ni los demás animales irracionales.

3.231 7. Inquiere, además, el entendimiento por qué el hombre escribe, lee, enseña, ayuna, hace limosna, sacrifica, adora, y no el bruto, etc. Y entonces reflecte sobre sí mismo y recuerda el raciocinar, mediante el cual es razonable que el hombre sepa las ciencias liberales, para escribir, leer y enseñar; así como lo es también que sepa las mecánicas para sembrar, cocer, etc., porque con las liberales sepa recordar, entender y amar a Dios, hacer penitencia de sus pecados y hacer oración, por ser todo esto muy digno y justo.

3.232 8. También inquiere el entendimiento por qué el hombre obra con justicia, prudencia, etc., y así de los *actos* de las demás virtudes cardinales y teologales. Y *ascendiendo* a lo racional, y al fin para que es creado, que es para que memore, entienda y ame a Dios justamente, prudentemente, etc., por razón de su alteza, bondad, grandeza, etc., conoce que su libertad en los *actos* de estas virtudes se le dio principalmente para el expresado fin.

3.233 9. Nuevamente inquiere el entendimiento por qué el hombre es avaro, lujurioso, soberbio, etc., y entonces *desciende* a su libertad, en virtud de la cual puede elegir libremente lo bueno o lo malo: lo bueno, respecto de que Dios es libremente objetable por el hombre memorándole, entendiéndole y amándole, por ser así digno y justo, por razón de su divina bondad, grandeza, etc., y para que el hombre pueda merecer la eterna gloria; lo malo, porque el hombre es producido de la nada, por cuyo motivo tiene inclinación al pecado, que es nada, o es privación de lo bueno; de esta materia hemos tratado largamente en el *Libro de Sermones* o *Ars Predicativa.*

3.234 10. En tanto que de esta suerte considera el entendimiento las cosas expresadas, inquiere si el alma separada del cuerpo se aparta de él con el sentir, imaginar, memorar, entender y amar. Y entonces recuerda *la distinción del bruto,* en que se dice que la imaginativa está injerta en la sensitiva;

3234-3236 J. Rodríguez, *La inmortalidad del alma en S. Agustín y Ramón Lull:* August. 21 (1976) 37-58

la sensitiva, en la vegetativa, y la vegetativa, en la elementativa; en lo que conoce que el alma, cuando se separa del cuerpo, no se lleva la imaginativa ni la sensitiva, porque éstas son de la naturaleza del cuerpo, y el cuerpo, después de separada el alma, está totalmente muerto y sin uso de estas potencias, lo que no sucediera si la imaginativa y sensitiva no se apartaran de él y quedara con vida. Mas considera que el alma se aparta del cuerpo llevándose consigo el entender, amar y recordar, para que las especies que adquirió estando unida con él queden permanentes en ella, con las que conoce la divina Justicia, su gracia y su misericordia.

3.235 11. Desea saber el entendimiento el modo cómo el alma separada tiene cognición de las cosas inferiores, las que en realidad, sin la imaginación, no pueden conocerse. Y entonces *desciende* al *género* y *especie,* que se hallan en el león o en el hombre, de quienes tiene noticia el mismo entendimiento sin la imaginación.

3.236 12. Inquiere también el entendimiento si el alma separada del cuerpo recupera en el día del juicio el mismo cuerpo que tuvo primero. Y entonces *asciende* a la divina Justicia, Grandeza y Verdad, con las cuales contempla en Dios un grande, verdadero y justo juzgar; y después *desciende* a la vista, que ve que cada hombre opera según su libre albedrío, bien o mal; en lo que conoce que el alma recupera el mismo cuerpo, para que el mismo hombre sea remunerado del bien o castigado del mal que haya hecho; porque, si no recuperase el mismo cuerpo, la Justicia de Dios no tendría en él tan grande y verdadero *acto,* respecto de que, si juzgaba el alma y no el cuerpo, juzgaría la parte y no el todo.

De la pasión del hombre

3.237 1. La racionabilidad es propia *pasión* del hombre, y en ella la inteligibilidad es propia *pasión* del entendimiento, en la cual el mismo entendimiento hace inteligibles las especies, como, v. gr.: la de la planta, la del león, etc., pero procura alcanzar el entendimiento si esta inteligibilidad le es coesencial, y entonces *desciende* a la vista, que ve que en la planta hay ramas, flores y frutos, en que conoce que en ella existe la vegetabilidad, que es su propia *pasión* y de su esencia, en la cual vegetan los elementos, deduciendo de *potencia* en *acto* las mismas ramas, flores y frutos, y también conoce que la inteligibilidad es de su propia esencia; e inquiere en sí mismo si aquella inteligibilidad está en duración continua o discreta. Y *descendiendo* otra vez a la vista y a la planta, halla que la vegetativa continuamente vegeta las ramas, flores, etc.; también *desciende* otra vez a la vista, la cual ve que el hombre dormido no entiende, por cuya causa *cree* que la inteligibilidad está en él en duración discreta y no continua, y también contempla que el gramático no tiene el acto de la gramática en la misma duración continua, sino en duración discreta; y considerando todo esto, conoce que en sí mismo hay una inteligibilidad intrínseca y continua, y otra extrínseca y peregrina, la cual está en duración discreta, como, v. gr.: cuando entiende la piedra o la planta; y esta inteligibilidad es por accidente, y es figura y semejanza de la inteligibilidad intrínseca, de la cual dimana y se deriva.

3.238 2. La justificabilidad es *pasión* del hombre, en la cual el hombre se hace justo moralmente, distribuyendo y conmutando; pero inquiere el entendimiento si es propia *pasión* del hombre o no. Y entonces *desciende* a la imaginación, que imagina que el perro en su sensibilidad siente el rastro de la liebre y de la perdiz, los que son peregrinos y adquiridos por la intrínseca sensibilidad del perro; y por esto conoce que en el hombre hay justicia innata, con la cual adquiere la justicia peregrina; la que es un nuevo hábito, con el cual el mismo hombre se hace justo. Después inquiere el mismo entendimiento si la injuria es hábito propio del hombre. Y *descendiendo* a los opuestos privativos, conoce que la injuria no puede ser hábito propio del hombre, porque la injuria es hábito privativo, nuevo y adquirido.

3. La racionabilidad, enseñanza, ayuno y otras cosas semejantes son *pasiones del hombre,* y el entendimiento inquiere si son propias o apropiadas. Y entonces recuerda el segundo párrafo antecedente, mediante el cual alcanza la solución de esta duda.

De la acción del hombre

3.239 1. En la esencia del entendimiento hay el intelectivo, con el cual es activo, y con él el hombre; por lo que inquiere de qué modo o en qué manera lo es, y entonces *desciende* al elemento del fuego, el cual calienta al aire para poder multiplicar su *acto* y destruir a su enemigo, que es el agua; en lo que conoce que el hombre mueve al entendimiento para poder con él entender el objeto deseado, como la justicia, prudencia, etc., y destruir su ignorancia, y para poder destruir también la injuria, avaricia, etc., que son los opuestos de estas virtudes.

3.240 Asimismo inquiere el entendimiento el modo cómo él mismo hace inteligibles las especies adquiridas. Y *descendiendo* a la vista halla que ésta tiene en sí tres concretos coesenciales, que son *visivo, visible* y *ver,* y que su órgano es el ojo sensado, en el cual ella misma está organizada como potencia sensitiva, y el ojo como su instrumento, con el cual percibe su objeto mediante el aire iluminado y continuado, desde el objeto hasta el ojo, por una línea extrínseca, la cual está terminada entre la superficie del ojo y el objeto, habiendo dentro del ojo otra línea sensada, con la cual la vista, mediante la línea extrínseca iluminada en el mismo ojo, saca la especie del objeto nuevamente engendrada por el visivo o potencia visiva, el cual, en su propia visibilidad, que le es coesencial, engendra y hace (visible o vista) la especie del objeto. No obstante, queda *dudoso* el entendimiento, porque con dificultad percibe este ejemplo; por lo que *desciende* a la contemplación de la vegetativa, con la cual se certifica, pues conoce que el vegetativo (o virtud activa vegetable), con sus potencias atractiva, retentiva, digestiva y expulsiva, engendra y transmuta lo elementado en vegetado; y que así, de un modo en algo semejante, la potencia visiva atrae y engendra la semejanza del objeto; y también conoce que, de semejante modo, en el hombre, el entendimiento unido opera con la elementativa, vegetativa, sensitiva e imaginativa, y esto por una línea continua y real; y por esto, cuando el hombre percibe las especies por el sentido y por la imaginación, el entendimiento en su propio inteligible (o potencia pasiva) engendra (o hace) las especies inteligibles, que primero eran sólo sensadas e imaginadas.

3.241 3. En tanto que el entendimiento se complace porque entiende el modo de saber y comprender, inquiere por qué causa es en algunas ocasiones dubitativo y creditivo. Y *descendiendo* a la vista, por medio de ella comprende que el hermafrodita u hombre que tiene la naturaleza de varón y mujer, fue así engendrado, porque el semen cayó a un mismo tiempo en los dos distintos lugares en que se engendra la hembra y el varón, y que así, cuando el entendimiento percibe la especie iluminada en parte y en parte confusa, es creditivo o dubitativo; por lo que se inclina por una parte a tener la afirmativa, y por la otra, la negativa; y deseando saber cuál es la causa de esta ignorancia, *desciende* a la vista, la que no puede ver cuando el aire no está iluminado, y así conoce que la causa de su ignorancia es la ociosidad o algún impedimento, y muchas otras cosas que pueden concurrir, como la ira, avaricia, etc.

3.242 4. Cuando el entendimiento ha adquirido noticia de su acción, desea saber las *acciones* de la voluntad y de la memoria. Y recuerda los expresados ejemplos, y por ellos conoce las de la voluntad y de la memoria como las suyas propias.

3.243 5. Conoce el entendimiento, por medio de los sentidos e imaginación, que el hombre tiene *acción* sobre los metales, piedras, plantas y brutos; e inquiriendo la causa, desciende a las artes mecánicas y liberales, y comprende ser digno y justo que el hombre tenga *acción* en estas cosas, porque es animal más noble, y que él solo ama a Dios, le recuerda, entiende, sirve y honra; y Dios creó y ordenó todas las cosas corporales para su servicio y para que el mismo hombre, con todas ellas, le sirva, bendiga y alabe, y para que adquiera mérito para conseguir la gloria.

De la naturaleza del hombre

3.244 1. Según lo que se ha dicho de los *actos, pasiones* y *acciones* del hombre, se ha de conocer su *naturaleza*, porque son cosas esenciales y naturales en él. No obstante, diremos algo para explicarla más.

2. En el hombre hay cinco *naturalezas*, que son la elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa y raciocinativa; por la elementativa tiene el hombre calidez, frialdad, humedad y sequedad, color, longitud, latitud y profundidad, ángulos, círculos y figuras, y esto naturalmente; por la vegetativa tiene los miembros, que son el corazón, hígado, cerebro, genitales, venas, salud, sangre, huesos, etc., así como tiene por la misma vegetativa la planta, brancas, ramos, hojas, flores y frutos, y por ella transmuda los elementos en su especie; por la sensitiva, el hombre siente hambre, sed, dolor, calidez, frialdad, etc.; por la imaginativa, imagina los objetos sensibles y se mueve al apetitivo sensitivo, y por la raciocinativa se mueve a los objetos sensibles, imaginables, inteligibles, amables y memorables, cuyas potencias y *actos* son en el hombre *naturales*.

3.245 3. En tanto que de esta forma conoce el entendimiento haber en el hombre cinco potencias *naturales*, entiende que de ellas mismas está constituida una *naturaleza* en común, que es la *naturaleza* humana, e inquiere si las primeras expresadas potencias son de la *naturaleza del hombre* antes de estar introducida y unida con ellas el alma racional. Y *descendiendo* a la llama, la cual deduce de *potencia* en *acto* la llama que está en *potencia* en la cera, la que (aunque está en *potencia*) es de la *naturaleza* de la llama que sale en *acto;* conoce que las expresadas cuatro potencias corporales son de la *naturaleza* del hombre, las que puso en el embrión cuando lo engendró; pero no son de la *naturaleza* humana del hombre futuro hasta que viene el alma racional y se introduce en él, y *entonces* las deduce de *potencia* en *acto,* y con su virtud las reduce a la humana *especie,* la cual no puede existir ni ser de ningún modo sin estas cinco potencias.

3244-3251 R. D. F. Pring-Mill, *Ramón Lull y las tres potencias del alma.* Est. Lul. 12 (1968) 101-130.

3.246 4. En tanto que adquiere de este modo ciencia el entendimiento, procura comprender si, cuando viene el alma racional, viene con una nueva vegetativa, sensitiva e imaginativa y destruye las otras potencias que halla [1]. Y entonces *desciende* a contemplar que el león, por la elementativa, vegetativa, sensitiva e imaginativa, es hijo de otro león; y que así, si el alma racional trajera nuevamente consigo estas potencias y destruyera las ya generadas, el león, naturalmente, sería más hijo de otro león que el hombre del hombre y que Jesucristo de la gloriosa Virgen, lo que es gran absurdo e impío proferir. Además que, si fuera verdad que las potencias antiguas se destruyesen por otras que se introdujesen de nuevo, su destrucción no sería natural, porque las que se introducen no serían engendradas, sino creadas, y así, innaturalmente, se unirían con la elementativa, y, por razón de esta unión innatural, la vegetativa veniente no sería naturalmente injerta en la elementativa, ni la sensitiva en la vegetativa, ni la imaginativa en la sensitiva, y así las facultades o potencias no fueran continuas, sino contiguas y fuera de su naturaleza, lo que es imposible.

3.247 5. Otra vez *asciende* el entendimiento a contemplar si en el alma racional sus tres potencias, que son entendimiento, memoria y voluntad, son una *naturaleza* o muchas. Y *descendiendo* a la sensitiva, considera que, así como el sentido común es una *naturaleza* sola sensitiva, el alma racional es una *naturaleza* sola raciocinativa, y así como el sentido común tiene distintos sentidos particulares, así la raciocinativa tiene distintas potencias que tienen diferentes objetos.

3.248 6. En tanto que de esta suerte considera el entendimiento, inquiere si estas tres potencias del alma se distinguen en esencia; y entonces *desciende* a los concretos que existen en las mismas esencias, como v. gr.: en el entendimiento, en que naturalmente existe el *intelectivo, inteligible* y *entender;* en la voluntad, *amativo, amable* y *amar,* y en la memoria, *memorativo, memorable* y *memorar,* y porque estos concretos se distinguen en especie, conoce el entendimiento que las expresadas potencias se distinguen en esencia.

[1] Ya existentes en el embrión.

3.249 7. Considera otra vez el entendimiento e inquiere si en el entendimiento el *intelectivo, inteligible* y *entender* se distinguen esencialmente; y entonces *desciende* al sentido, en el cual el sensitivo, sensible y sentir son una esencia sensitiva, la cual en el sensitivo permanece activa; en el sensible, pasiva, y en el sentir, en acto; y lo mismo proporcionalmente es en el entendimiento.

3.250 8. Cuando oye el oído que algunos filósofos defienden que el entendimiento y memoria son una misma potencia, insinúa al afato pronuncie que, si esto fuese verdad, la *naturaleza* de estas potencias sería una misma en esencia; y entonces *asciende* a la voluntad, al libre albedrío, a la duda, a la credulidad y al orden y constitución de ellas, y discurre y conoce que el mismo entendimiento, primero, halla las especies, y halladas, las encomienda a la memoria, y que después adquiere otras de nuevo; y [2] En tanto que de esta suerte discurre el entendimiento, conoce que, si él y la memoria fueran una misma potencia y *naturaleza,* la memoria fuera tan discursiva como él, y que él conservaría igualmente las especies que la memoria, y que esta conservación o impresión le impediría el adquirir nuevas especies, y que, por consecuencia, la voluntad estaría ligada y no libre para elegir unas u otras, respecto de que esta sola potencia no podría contrastar a las dos y el entendimiento no podría olvidar, dudar ni ignorar, lo que es imposible.

3.251 9. Cuando de este modo considera el entendimiento la *naturaleza* del hombre, inquiere la causa de ser naturalmente tres los concretos de cada potencia, y no más ni menos, como v. gr.: en la elementativa, en que hay elementativo, elementable y elementar; en la vegetativa, vegetativo, vegetable y vegetar, y así de las demás; y recuerda la naturaleza divina, la cual es una y trina, una en esencia y trina en personas; no que haya tres naturalezas, sino una naturaleza, que es Dios Padre, que natura al Hijo naturado de su naturaleza, y el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo por el amar; de donde conoce el mismo entendimiento que, así como

[2] que, no obstante, la voluntad queda con la libertad de elegir o reprochar lo que a ella le parece.

en Dios hay una esencia y tres personas, así en cada potencia, proporcionalmente, hay una esencia y tres concretos.

De la sustancia y accidente del hombre

3.252 1. Hay en el hombre cinco *sustancias,* que son la elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa y raciocinativa, las cuales constituyen en él una sola *sustancia,* en la que mantiene cada una sus propios e inseparables *accidentes.*

3.253 2. Los de la elementativa son calidez, frialdad, humedad, sequedad, pesadez, ligereza, etc. Los de la vegetativa, la amargura, dulzura, atractiva, retentiva, digestiva, expulsiva, generativa, corruptiva, nutritiva, aumentativa, alterativa, etc. Los de la sensitiva, el peregrino ver, oler, oír, gustar, tocar y hablar, y también deleitarse sintiendo, oliendo, gustando, tocando, etc.; los de la imaginativa, los objetos que imaginando abstrae de las cosas sensibles, como v. gr.: de la piedra, fuente, etc.; los de la racionativa, son entender, amar y recordar la fuente, león, etc., justicia, avaricia, y así de las demás virtudes y vicios.

3.254 3. Considera también el entendimiento en el hombre las *sustancias* menores y sus *accidentes:* las sustancias, como la natural bondad, grandeza, duración, potestad, entendimiento, voluntad, virtud, verdad y gloria; y sus *accidentes,* como la bondad, que es accidente de la grandeza, duración, etc. Por cuanto la grandeza y duración, no son por sí mismas buenas, si no es por la bondad sustancial, que les da su similitud, y la grandeza se la da a la bondad y duración, y la duración a la grandeza y bondad, y así de las demás. Estos *accidentes* existen dentro de la *sustancia* y permanecen en ella misma sin manifestarse exteriormente, pero hay otros influidos de ellos que se manifiestan y exteriormente permanecen, los cuales no son *naturales,* sino morales, porque el hombre moralmente se habitúa de ellos, y por esto es moralmente bueno por la bondad moral adquirida, justo por la justicia, magnánimo por la grandeza, gramático por la gramática, y así de los demás proporcionadamente.

3.255 4. Además considera el entendimiento que en el hombre hay *accidentes* de otro género, que son las cosas contingentes y que suceden por casualidad y fortuna, como perder el dinero o hallarle, etc., y se dicen contingentes, porque el dinero no fue antes objetado por el sentido, ni por la imaginación, ni por el mismo entendimiento.

3.256 5. En tanto que de este modo considera el entendimiento los *accidentes* y *sustancias* del hombre, cae en otra *duda,* e inquiere, si en el hombre hay bondad sustancial, y lo mismo de la grandeza y de las otras virtudes o atributos a su modo. Y entonces considera que el *ser* más compete a la *sustancia* que el accidente, porque la *sustancia* existe por sí misma, y el *accidente* no; y porque la sustancia es más perfecta que el accidente, conoce que en el hombre hay bondad *sustancial,* porque a no ser así, el *accidente* sería más perfecto que la *sustancia,* lo que es imposible.

3.257 6. De nuevo vuelve a *ascender* el entendimiento inquiriendo si el accidente es *ser* o *esencia.* Y *descendiendo* al tacto, que toca la frialdad, y a la vista, que ve el color, conoce que lo frío es *ser habituado* de la frialdad, y lo coloreado el *ser* habituado del color, y que el *accidente* por sí no tiene ser, porque es una esencia abstracta que sólo tiene ser en el sujeto en que se sustenta.

De la simplicidad y composición del hombre

3.258 1. Así como en la elementativa hay cuatro elementos simples, como queda dicho *en el capítulo de la simplicidad* y *composición de la piedra,* los cuales componen el elementado, así hay en el hombre cinco *sustancias simples,* esto es, elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa y raciocinativa. Esto supuesto, inquiere el entendimiento si la elementativa es compuesta. Y entonces considera en la esencia de la elementativa el *simple* elementativo, *simple* elementable y *simple* elementar, los cuales son *simples esencias* de la elementativa sin *composición,* pero en el elementado la hay, como en el hombre, en que hay *composición* del ignificativo, aerificativo, acueificativo y terrificativo, de los que resulta una forma común *compuesta;* y asimismo, del ignificable, aerificable, etc., una materia común *compuesta,* y del ignificar, aerificar, en común acto.

3.259 2. En tanto que de este modo conoce el entendimiento la *simplicidad* de la elementativa y la *composición* del elementado, inquiere si sucede lo mismo en la vegetativa, sensitiva, imaginativa y raciocinativa. Y entonces considera que, en la vegetativa, hay tres *simples* concretos, que son vegetativo, vegetable y vegetar, los cuales, sin *composición,* se convierten en su misma esencia; pero en el vegetado y elementado se *componen,* porque el vegetativo se compone con el elementativo, el vegetable con el elementable, y el vegetar con el elementar, y lo mismo es respecto de las demás cosas.

3.260 3. *Asciende* también el entendimiento a la raciocinativa, e inquiere el modo cómo está *compuesta* y unida con las demás potencias. Y entonces considera que en el entendimiento hay intelectivo, inteligible y entender, y en la imaginativa, imaginativo, imaginable e imaginar, y que un *tivo* se *compone* con otro *tivo,* un *bile* con otro *bile,* y un *are* con otro *are,* y lo mismo es de los *tivos, biles* y *ares* de la memoria y voluntad. Pero se admira el entendimiento de que en el hombre pueda hacerse tal *composición,* respecto de ser la una esencia espiritual y la otra corporal. Mas contemplando la primera causa y su infinita voluntad, a la cual la causa segunda en nada puede resistir, sale de su admiración.

3.261 4. Además inquiere el entendimiento si el alma racional es *compuesta* o *simple,* y entonces recuerda que la bondad y grandeza *sustanciales* del alma racional son *entes simples,* pero que el bonificativo y magnificativo se unen y componen, y también el bonificable y magnificable, y el bonificar y magnificar, y las demás formas, y por esto el alma es *compuesta* en común de sus *naturales* partes *simples,* que son distintas en esencia.

3.262 5. Respecto de pronunciar el afato que un *simple* unido a otro *simple* no hace *composición* [3], *duda* el entendimiento, e inquiere si es posible en el alma dicha *composi-*

[3] Que es lo mismo que decir que es, o era, en aquel tiempo, la común opinión.

ción. Pero considera y reflexiona él mismo que, si el fuego *simple* no tuviera en sí sus concretos, y lo mismo los demás elementos, no pudieran entrar en *composición,* porque no tendrían con qué, respecto de que, porque en ellos están sus concretos, entre ellos mismos se componen y unen entre sí circularmente, esto es, el *tivo* con el *tivo,* el *bile* con el *bile,* el *are* con el *are,* y el *tivo* con el *bile* y con el *are;* y entonces conoce el entendimiento de qué manera el alma es *compuesta* y que, por razón de su *composición,* tiene ella en sí *actos, pasiones* y *acciones naturales.*

De la individualidad del hombre

3.263 1. Según lo que se ha dicho de las demás individualidades en las otras distinciones, conoce el entendimiento de qué modo el hombre es *individuo,* y pasa a inquirir si el alma racional antes de introducirse en el cuerpo es un *individuo* de por sí. Y considera que la llama sale en instante de la piedra, y en instante y sin sucesión es deducida de *potencia* en *acto;* y que de semejante modo en el instante que el alma racional es creada, es también introducida en el cuerpo, y que en aquel mismo instante es un *individuo,* y no antes. Después inquiere el mismo entendimiento si el alma, cuando sale del cuerpo, se separa en instante, y conoce que, así como el alma en instante se introduce en él, en instante también se separa, y que sale de él en instante, como la llama de la piedra.

3.264 2. Además inquiere el entendimiento si el alma y el cuerpo en el hombre son dos *individuos* o uno solo. Y conoce que cada uno según su esencia es *individuo,* pero por causa de la expresada *composición* son sólo un *individuo,* que es el hombre.

3.265 3. Inquiere el entendimiento si el alma racional vive de la imaginativa, así como la vegetativa de la elementativa. Y entonces considera que el sol nada recibe de los elementos, antes bien, los elementos reciben de él perfecciones y virtudes; en lo que conoce que el alma racional nada recibe de las potencias inferiores, porque es incorruptible y

más simple que el sol y más noble en poder y virtud; y así, sin recibir nada de ellas, las perfecciona.

3.266 4. Inquiere también el entendimiento de qué modo el alma da vida al cuerpo. Y entonces *desciende* a la elementativa y vegetativa, mediante las que conoce que, así como la vegetativa da vida a la elementativa en sí misma, por tener vida para que el elementado viva en el vegetado, así y con mucha más perfección el alma racional da vida al cuerpo para que viva en el ser humano.

3.267 5. Procura alcanzar también el entendimiento de qué vive el alma separada del cuerpo. Y entonces *desciende* a contemplar la manzana separada del manzano, y supone que, si de ella estuviese apartada la contrariedad de los elementos y permaneciese de esta suerte, su húmedo radical viviría del nutrimental, sin exterior ayuda; en lo que conoce que el alma, que no es compuesta de cosas contrarias, vive en sí misma de sus propios *actos, pasiones* y *acciones,* y tiene en sí vida esencial y natural, en la que sustancial y naturalmente existen el *vivificativo, vivificable* y *vivificar,* los cuales viven de la viva y espiritual bondad, grandeza, etc., sin corrupción y sin indigencia de alguna cosa exterior.

De la especie del hombre

3.268 1. Por lo que se ha dicho de la especie en las antecedentes distinciones, conoce el entendimiento la *especie* del hombre. Pero inquiere de nuevo si la *especie* que saca el sentido y la que abstrae la imaginación objetivamente, y la que abstrae el entendimiento, son una misma especie o muchas; y entonces *desciende* al tacto, quien toca en el pulso calidez, movimiento y blandura, percibiéndolo en instante, y, no obstante, estas cosas se distinguen en *especie* y en un solo acto de tocar se perciben; y que así las *especies* son muchas y distintas entre sí, porque las potencias lo son; pero la vista, en cuanto es una potencia particular, percibe el color; y la imaginación, siendo universal, imagina el mismo color que percibe la vista; y lo mismo el entendimiento, que, como universal, percibe y entiende el mismo color. En lo que conoce el

mismo entendimiento que estas *especies*, de un modo, son una cosa sola, y de otro modo, muchas, como se experimenta en el tacto, que con un solo tocamiento o acto percibe muchas calideces y en la piedra muchos accidentes, como lo son la frialdad, dureza y gravedad, etc.

3.269 2. También inquiere el entendimiento si la vista ve la *especie* y, por ella, ve el objeto, o si sólo ve el objeto y no la *especie*. Y entonces *desciende* a considerar que el hombre en el espejo ve la imagen de su cara sin ver su cara; pero la imaginación, aunque el hombre tenga cerrados los ojos, imagina la cara del mismo hombre, aunque no imagine la imagen que fue vista en el espejo; y por este medio el entendimiento conoce que la vista no ve la cara del hombre, sino su semejanza, y entonces *asciende* a la imaginación, que es más general que la vista, la cual imagina la imagen del espejo y la cara, y así comprende el entendimiento que mucho mejor que la imaginación percibe la *especie* y la cara, y que con la *especie* percibe y entiende la cara.

3.270 3. Nuevamente inquiere el entendimiento si, separada el alma, puede el entendimiento percibir la cara del hombre sin la *especie* que percibió en esta vida la imaginación. Y entonces le representa la memoria que a esta cuestión se le tiene ya dada solución antecedentemente.

3.271 4. Vuelve de nuevo el entendimiento a inquirir si el alma tan verdadera e intensamente percibe las *especies* por la memoria y voluntad como por el entendimiento. Y entonces *desciende* a las cosas *sensibles* e *imaginables*, con las que conoce que, así como la vista, por su propio ser, tiene propio objeto, el que también tienen el tacto, y la imaginación (no obstante que el hombre algunas veces use más de un sentido que de otro, y otras, más de la imaginación que de los sentidos), así el alma con tanta perfección percibe la *especie* con la memoria y voluntad como con el entendimiento, pero, mientras está en esta vida, objeta más con una potencia que con otra, según su voluntad.

3.272 5. Inquiere además el entendimiento si el alma separada igualmente tiene los actos de recordar, entender y amar objetando a Dios; y entonces *asciende* a la igualdad de la divina bondad, grandeza, etc., y al fin para qué es creada, el cual es entender, memorar y amar a Dios; y porque Dios, por su bondad, grandeza, etc., es igualmente memorable, inteligible y amable, conoce que el alma en la patria tiene igual entender, igual memorar e igual amar.

Del género del hombre

3.273 1. Por lo que se ha dicho arriba del género de la piedra, planta y león, puede entender el entendimiento el *género* del hombre y conocer que en la raciocinativa hay tres *generales* concretos, que son *raciocinativo* agente, que raciocina; *racionable* paciente, en que el raciocinativo colige las especies peregrinas raciocinadas, de las cuales hace ciencia, y raciocinar, con el cual causa los actos extrínsecos peregrinos; estos tres concretos universales son de la esencia de la *naturaleza* raciocinativa, y el entendimiento, para cerciorarse bien de esto, *desciende* al sentido, en que esencialmente hay tres concretos universales, que son el *sensitivo* agente, el *sensible* pasible, en que el sensitivo colige las especies peregrinas sensibles, y el *sentir* intrínseco, el que es acto intrínseco, con el cual el sensitivo causa los *actos* peregrinos.

3.274 2. Además de esto considera el entendimiento que en la raciocinativa hay tres potencias *universales*, que son el entendimiento, memoria y voluntad, teniendo en sí cada una tres concretos coesenciales y universales; a saber: el entendimiento *intelectivo* agente, que entiende; *inteligible* pasible, en que el entendimiento agente colige las especies peregrinas y allí las hace inteligibles y entendidas; y *entender*, con el cual causa los *actos* peregrinos distintos en número; pero se admira el mismo entendimiento del entender intrínseco, porque el hombre, cuando duerme, no entiende; mas *asciende* a la bondad natural que existe en el hombre, en la que existe también *natural* bonificar innato, del cual no nace bonificar peregrino en el hombre pecador cuando obra mal; pero sí, cuando obra bien, del mismo nace el bonificar peregrino.

3.275 3. Asimismo considera el entendimiento que en la voluntad hay *volitivo* agente, que ama, y *volible* pasible, en que el volitivo colige las especies deseadas, y esto con el *amar* intrínseco, con el cual causa sus *actos* extrínsecos peregrinos.

3.276 4. Ultimamente *asciende* el entendimiento a la memoria, en la que hay *memorativo agente,* que memora, y *memorable* pasible, en que el memorativo recoge las especies memoradas con el *memorar* intrínseco, con el cual causa los *actos* extrínsecos peregrinos.

3.277 5. En tanto que el entendimiento así considera y adquiere conocimiento de las cosas *generales* y universales, que natural y esencialmente hay en el alma, para poder estar más cierto de ellas *desciende* a lo *sensible,* como es a la vista y demás sentidos, y conoce que en la potencia visiva hay universal *visivo* agente, que ve; y universal *visible* pasible, en el cual el *visivo* colige las especies visibles y las hace vistas, y esto con el *ver* intrínseco, con el cual causa los *actos* extrínsecos peregrinos, respecto de que el hombre, cuando ve la piedra, tiene un ver peregrino particular y otro cuando ve el león; lo que también sucede a los demás sentidos, pues el tacto tiene un tocar peregrino particular cuando toca la piedra, y otro cuando toca la manzana, y el olfato y los demás.

3.278 6. En tanto que así considera el entendimiento, inquiere de qué manera él mismo es objetivamente universal y particular, o singular. Y entonces *desciende* a la vista, que ve a un tiempo dos (o más) caballos, unos blancos y otros negros; en lo que conoce que, así como la vista junta y universalmente ve muchas cosas, así el entendimiento junta y universalmente las entiende; demostrándose en esto de qué modo el entendimiento es universal objetivamente; pero, cerrados los ojos, no puede él percibir juntamente muchas cosas, sino con sucesión, y una después de otra, por causa de que la imaginación no puede imaginar a un tiempo muchos caballos diferentes en color si no es discreta y sucesivamente; en lo que se demuestra de qué modo el entendimiento es objetivamente particular o singular con la imaginación.

3.279 7. En tanto que el hombre tiene en la mano la rosa y la ruda, su olfato a un tiempo percibe sus olores, uno con tristeza y disgusto y el otro con gusto y alegría. En lo que el entendimiento, por el olfato, es objetivamente universal, pero en ausencia de la rosa y la ruda no es universal mediante el olfato, porque la imaginación no puede a un tiempo imaginar estos olores.

3.280 8. El gusto en un tiempo percibe en el vino sabor y frialdad, y, por consiguiente, el entendimiento en instante entiende estas cosas. Mas después de haber bebido no puede la imaginación imaginarlas a un tiempo, si no es sucesivamente, y así el entendimiento, que era universal con el gusto, es particular con la imaginación.

3.281 9. Mas el tacto toca la piedra y en instante percibe frialdad y pesadez, y, por consiguiente, el entendimiento es universal, porque en instante entiende estas cosas; pero después que el tacto ha dejado de tocar la piedra, es particular, porque la imaginación no puede imaginar la frialdad, pesadez y demás accidentes que hay en la piedra en instante, sino sucesivamente.

10. El afato pronuncia *Dominus,* en cuyo nombre hay tres sílabas, las cuales el mismo afato nombra o pronuncia universal y confusamente, y, por consiguiente, el entendimiento es universal; pero cuando el afato prolonga y pronuncia separadamente las sílabas, el entendimiento es particular; y la razón es porque la imaginación imagina las sílabas sucesivamente; en lo que se manifiesta de qué modo el entendimiento adquiere ciencia confusa, y de qué modo asertiva y verdadera; confusa, por el afato; y asertiva y cierta por la imaginación.

3.282 11. El oído oye muchas voces concordantes, y entonces es universal el entendimiento, porque allí no tiene lugar la imaginación; pero cuando las voces son discordantes, el entendimiento es discretivo y discursivo, porque allí tiene lugar la imaginación; en lo que conoce el mismo entendimiento de qué modo es particular y universal por el oído.

3.283 12. Después de conocer el entendimiento de qué

modo es universal y particular por medio de las potencias inferiores, desea también comprender de qué modo lo es por medio de las superiores; ayudado también para ello de las inferiores objetivamente, lo que sucede del modo siguiente: representa el entendimiento a la voluntad diversos objetos, como la castidad, lujuria, liberalidad, avaricia, etc., siendo cierto que el entendimiento es libre en representarlos según su complacencia, anteponiendo o posponiendo los unos a los otros sin forzarle la voluntad a ello, porque, si lo forzase, la voluntad sería electiva y con continua elección; en lo que comprende el entendimiento que en sí hay libertad *general*, con la cual libremente desciende a la cognición o contemplación de los objetos particulares, de lo que se complace mucho, porque conoce que tiene este modo de libertad secreta y oculta, y de pocos conocida; por la cual le compete tener mérito de las cosas buenas y estimular y punzar a la conciencia acusando a la voluntad de las malas.

3.284 13. Cuando el entendimiento propone a la voluntad los objetos, la voluntad tiene libertad de elegir el que le parece, y así su libertad es universal; y particular para elegir lo bueno o lo malo; y entonces desea saber el entendimiento el modo cómo la voluntad es libre, y *asciende* al volitivo agente, que ama, el cual libremente elige al volible o especie amada, y del mismo modo conoce ser *general* su libertad.

3.285 14. También la memoria tiene libertad *general*, con la cual libremente recibe las especies, las conserva y las vuelve al entendimiento y voluntad; y de que sea libre tenemos experiencia, pues muchas veces el entendimiento y la voluntad quieren que la memoria les represente una especie, y ella no les representa aquélla, sino otras; y en otras ocasiones, no solicitando ellas que les represente especie alguna (por apetecer la quietud y descanso), la memoria les representa una o muchas, según su albedrío, para que no estén ociosos, y esto lo hace el memorativo agente, que memora, el cual libremente toma las especies en su intrínseco y natural memorable.

3.286 15. Además inquiere el entendimiento si estas tres potencias tienen una libertad en común o muchas distintas en esencia. Y entonces *desciende* a la potencia tactiva, que toca la piedra, la cual tiene en común potestad de percibir muchas cosas en especie distintas, como la frialdad, pesadez y dureza; en lo que conoce que la libertad de estas potencias es una en común; pero que de un modo opera en una potencia y de otro en otra, y esto de dos modos: *occasionative* y *causative; occasionative* cuando el entendimiento y la memoria preparan y mueven la voluntad para que elija la castidad cuando ella está dudosa si elegirá la castidad o la lujuria; y *causative* cuando la memoria recuerda, y el entendimiento entiende *intensive* la castidad y la lujuria, y las graves penas del infierno, para que la voluntad libremente se incline a elegir la castidad amándola y a evitar la lujuria, aborreciéndola, y lo mismo es cuando el entendimiento delibera aprender gramática o geometría; y también la memoria cuando delibera memorar esta o aquella ley, sentencia o cuestión, etc.

De la entidad del hombre

3.287 1. Por lo que queda dicho en la entidad de la piedra, conoce el entendimiento que el hombre es *ente*, y comprende de qué manera su *entidad* es distinta de las otras, y entonces inquiere si, cuando el alma está separada del cuerpo, es en instante en el paraíso o en el infierno; y *desciende* a la vista, que ve que el sol, cuando sale, en instante ilumina el aire desde el oriente al occidente. Y que así, de un modo semejante y más propio, el alma en instante es en el lugar que le tiene Dios destinado. Inquiere más el entendimiento de qué modo el alma está en lugar sin ocupar lugar. Y *desciende* a la potencia tactiva, que toca la piedra dura, fría y pesada en instante, sin que estos accidentes, cada uno de por sí, ocupe lugar, no obstante ser corpóreos; y, por consecuencia, mucho menos perfectos que el alma.

3.288 2. Desea saber el entendimiento si el libre albedrío y la predestinación pueden juntamente existir en un sujeto; y entonces *desciende* a las potencias inferiores, y primeramente a los ojos, que libremente se cierran cuando no quie-

ren ver algún objeto, y libremente se abren cuando lo quieren ver; y así de la nariz, que libremente huele una manzana o una rosa; y del gusto, y del tacto a su modo, y del afato, que libremente elige pronunciar un vocablo u otro, y lo mismo hacen el oído, y la imaginación, y el entendimiento, que libremente objeta los objetos particulares, y todas estas libertades descienden del hombre que tiene libertad de objetarlos; por lo que el entendimiento, conociéndolas, percibe que la justicia de Dios tiene libertad para juzgar al hombre según sus obras, porque así como el lebrel, para alcanzar la liebre, corre persiguiéndola, así la justicia de Dios sigue las operaciones de los hombres sin impedimento de la divina sabiduría, la que precede sabiendo las que han de ser, antes de ser ejecutadas o hechas, esto con un justo saber, el cual fuera injusto si la sabiduría impidiese a la justicia su acto. Por lo que entiende el entendimiento que en Dios su justo saber y su justo juzgar son una misma cosa por conversión, y por esta percepción conoce que en Dios su justicia y sabiduría se convierten en una identidad de esencia y naturaleza. Mas, porque el entendimiento es sucesivo y no percibe esto en instante, porque sucesivamente en un tiempo considera la justicia de Dios y su acto, en otro la sabiduría, y el suyo sucesivamente, cae en *duda,* de la que sale por lo que se ha dicho de la unidad de la sabiduría y justicia de este soberano y supremo ente. En lo que conoce que el libre albedrío y predestinación pueden estar en un mismo sujeto.

3.289 3. Inquiere además el entendimiento si el alma separada se ha de unir otra vez al cuerpo del que se apartó. Y *ascendiendo* a la consideración de la justicia y sabiduría de Dios, las cuales convienen en saber y juzgar al hombre con bondad, grandeza, duración, potestad, voluntad, virtud, gloria y verdad, con las que son una misma esencia y naturaleza, comprende que será cierta la resurrección de los muertos, y que el alma en aquel día se unirá al cuerpo, por ser justo que el hombre que hizo bien haya de ser remunerado, y que el que hizo mal haya de ser castigado.

3289 J. Rodriguez, *La inmortalidad del alma en S. Agustín y Ramón Lull:* August. 21 (1976) 37-58.

ECKHART

(1260-1327)

Obras principales: *Collatio in Libros Sententiarum* (1298?); *Die Reden der Unterscheidung* (1298?); Collationes Parisienses (1302-1314); *Opus tripartitum* (1314-1323).

Ediciones utilizadas: *Magistri Echardi Quaestiones Parisienses, una cum Quaestione Magistri Consalvi,* herausg. und übersetzt von B. Geyer, en *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke,* herausg. im Auftrage der Deutschen Forschunsgemeinschaft. Die lateinischen Werke, Funfter Band, *Collatio in Libros Sententiarum. Quaestiones Parisienses...* (Stuttgart-Berlin, s/a). Trad. del editor.

I: *Prologi in Opus tripartitum. Expositio Libri Genesis,* herausg. und übersetzt von K. Weisz (Stuttgart 1964). Trad. del editor.

Bibliogr. gen.: G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante* (Milano s.a.), trad. esp.: *Meister Eckhart y la mística medieval alemana* (por E. Sella [Buenos Aires 1953]) (bibliogr. p.368-381); A. Dempf, *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk* (Wien 1946); M. de Gandillac, *Introduction a Maître Eckhart. Traités et Sermons,* trad. par F. A. et J. M. (Paris 1942); G. A. Brie, *Bibliographia philosophica, 1934-1935* (Bruxelles 1950) n.6885-6987 p.206-209; A. J. Capelletti, *Meister Eckhart, Cuestiones Parisienses.* Introducción y traducción (Tucumán 1962); R. Klibansky, A. Dondaine, *Magistri Eckardi Quaestiones Parisienses,* edidit. A. Dondaine, commentaria adiunxit R. Klibansky (Leipzig 1936); A. A. Maurer, *Master Ekhart. Parisian questions and prologues.* Transl. with an introd. and notes (Toronto 1974); J. Anselet-Hustache, *Maître Eckhart. Les traités.* Introd. et traduction (Paris 1971); J. Kopper, *Die Metaphysik Meisters Eckharts* (Saarbrücken 1955) (bibliogr. p.133-135); M. Grabmann, *Neue aufgefundene Pariser Quaestionem Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange* (München 1927); M. de Wulf, *La philosophie de Meister Eckhart:* Rév. néosc. 23 (1921) 412-421; F. Brunner, *Maître Eckhart philosophe* (Torino 1970); Id., *Maître Eckhart. Introduction,* suivie de textes traduits (Paris 1969); H. Fischer, *Meister Eckhart, Einführung in sein Philosophisches Denken* (München 1974); G. C. Salzer, *Meister Eckhart nella critica tedesca contemporanea:* Riv. Fil. neosc 3 (1939) 136-144; T. Schaller, *Zur Eckhart-Deutung der letzten Jahre:* Freib. Z. Phil. Theol. 16 (1969) 22-39; S. M. Morard, *Die früheste und neueste Apologie Meister Eckharts:* Di. Th. (Fr.) 15 (1937); B. Weiss, *«Gott ist anders» nach Meister Eckhart:* Theol. Phil. 46 (1971) 387-396; H. Liebeschütz, *Meister Eckhart und Moses Maimonides:* Arch. Kulturgesch. 54 (1972) 64-90; W. Bange, *Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein* (Leipzig 1937); J. D. Caputo, *The nothingness of the intellect in Meister Eckhart's «Parisian Quaestions»:* Thomist 39 (1975) 85-115; F. Brunner, *L'analogie chez Maître Eckhart:* Freib. z. Phil. Theol. 16 (1969) 333-349; K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) p.148-153; J. D. Caputo, *Meister Eckhart and the later Heidegger: the mystical element in Heidegger's thought:* J. Hist.

Phil. 12 (1974) 479-494; 13 (1975) 61-80; A. M. HAAS, *Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie:* Wirkendes Wort (Düsseldorf) 22 (1972) 123-133.

CUESTIONES PARISIENSES

I. Si en Dios se identifican el ser y el entender

3.290 Hay que decir que se identifican realmente, y quizá real y conceptualmente.

En primer lugar, aduzco las pruebas que he visto: cinco están en la *Suma Contra Gentiles,* y la sexta, en la primera parte (de la *Suma Teológica* de Santo Tomás), y todas se fundan en que Dios es el primero y simple; no puede ser algo primero si no es simple.

La *primera vía* es: el entender es un acto inmanente, y todo lo que se halla en el primer ser, es primero. Luego Dios es su entender mismo y también su propio ser. Por lo cual, etc.

Segundo: en Dios no se da accidente, y, por consiguiente, en Dios es lo mismo el ser y la esencia. Siendo, pues, el entender de Dios idéntico a Dios y a su esencia, se sigue, etc.

Tercero: nada hay más noble que lo primero. Pero el acto segundo es la vigilia del alma o el estar despierto con respecto al sueño, y es algo más noble que el acto primero. Luego se sigue que el entender es el ser mismo de Dios.

Cuarto: en Dios no hay potencia pasiva. Pero la habría si en Dios el entender y el ser no se identificasen.

Quinto: Toda cosa existe para ejercer su propia actividad. Si, pues, el entender es algo distinto del ser de Dios, habrá que asignar a Dios un fin distinto de El y de lo que El es. Eso es imposible, porque el fin es causa, y al Ser primero no se le puede asignar causa alguna. Además, lo primero es infinito, y lo infinito no tiene fin.

Sexto: el entender es a la especie lo que el ser a la esencia. Pero la esencia divina hace de especie. Luego, como en Dios se identifican el ser con la esencia, también todas esas cosas son en El completamente idénticas.

3290-3302 A. J. CAPELLETI, *Meister Eckhart, Cuestiones Parisienses,* p.5-11; FAGGIN, o.c., p.114-121; J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart. Les traités* p.60

3.291 En segundo lugar, lo demuestro por la vía de que he hablado antes otras veces: Si bien «hombre» y «racional» son convertibles, no por eso, sin embargo, se da hombre porque se da racional, sino, más bien, porque se da hombre se da racional. Y es cosa cierta que, si el ser es lo perfecto, por él se tienen todas las cosas, y todo vivir, y entender y obrar, sin que haya que añadir otra cosa alguna para obtener cualquier operación. Porque si el fuego, por su propia forma, lo pudiese todo, tanto el ser como el calentar, no habría en la forma del fuego, por la cual tendría poder para todo eso, adición ni composición alguna. Por lo tanto, siendo, en Dios, el ser óptimo y perfectísimo, acto primero y perfección de todo, perfectivo de todos los actos, sin el cual todas las cosas son nada, Dios, por su ser mismo, lo realiza todo, intrínsecamente dentro de la divinidad, extrínsecamente en las creaturas, si bien a su modo; y así, en Dios el ser mismo es el mismo «entender», pues obra y entiende por el ser mismo.

3.292 En tercer lugar, lo demuestro así: no me parece que el modo de ser de Dios sea el que, porque es, por eso entiende, sino, más bien, porque entiende, por eso es, de suerte que Dios es entendimiento y entender, y el mismo entender es el fundamento de su ser mismo. Se dice, en efecto, en el capítulo I del evangelio de San Juan: «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo». No dijo el evangelista: «En el principio era el ente y Dios era el ente». Ahora bien: el Verbo, todo él, dice relación al entendimiento, y allí se da como produciendo la «dicción» o siendo «dicho», y no el ser o el ente mezclado. Asimismo, dice el Salvador en el capítulo 14 del evangelio de San Juan: «Yo soy la verdad»; mas la verdad pertenece al entendimiento en cuanto que importa o incluye cierta relación. Ahora bien: la relación tiene todo su ser recibido del alma, y, como tal, es un predicamento real, a la manera como el tiempo, aunque recibe todo su ser del alma, sin embargo, es una especie del predicamento real de la cuatidad. «Yo, por lo tanto, soy la verdad». De este Verbo trata San Agustín en el libro octavo *De Trinitate*. Así que es evidente que la verdad pertenece al entendimiento, como también el Verbo.

3292 ANCELET-HUSTACHE, o.c., p.60; CAPELLETTI, o.c., p.9

3.293 Y sigue el capítulo primero del evangelio de San Juan, una vez que ha empezado a hablar del Verbo: «Todas las cosas han sido hechas por El»; lo cual hay que interpretarlo así: Todas las cosas han sido hechas por El, de suerte, que, una vez hechas, les compete el ser. Por eso dice el autor del libro *De causis:* «La primera de las cosas creadas es el ser *(esse)»*. Por eso, en cuanto se ha venido al ser, se viene a las creaturas. El ser *(esse)*, por lo tanto, es el primer término posible de la creación, y por eso dicen algunos que en la creatura el ser *(esse)* mira a Dios sólo como a su causa eficiente, mientras que la esencia lo mira como a su causa ejemplar. La sabiduría, por su parte, que pertenece al entendimiento, no tiene condición de creable. Y si se dijese que sí, porque en el capítulo 24 del Eclesiástico se dice: «Desde el principio y antes de los siglos fue creada», puede interpretarse «creada» por «engendrada». Y todavía lo interpreto de otra manera: «desde el principio, y antes de los siglos creados, soy». Por lo mismo, Dios, que es creador, y no creable, es entendimiento y entender, y no ente o ser.

3.294 Para hacer ver esto, doy por asentado, en primer lugar, que el entender es superior al ser y de diferente condición.

Todos, en efecto, decimos que la obra de la naturaleza es obra del entendimiento. Por eso, todo el que mueve tiene entendimiento o se reduce a un ser que tenga entendimiento por el cual es dirigido en su movimiento. Por eso también los seres que tienen entendimiento son más perfectos que los que no lo tienen, así como, en el mismo proceso de hacerse las cosas, las imperfectas ocupan el primer escalón, de suerte que el proceso culmina en el entendimiento y en el ser inteligente como en lo más elevado y perfecto. Por consiguiente, el entender es superior al ser.

3.295 Dicen, sin embargo, algunos que el ser, el vivir y el entender se prestan a una doble consideración: una, en sí mismos, y así, el primero es el ser; en segundo lugar, el vivir; en tercer lugar, el entender; la otra, en relación a lo que participa de ellos, y así, primero es el entender, segundo el vivir y tercero, el ser.

3293 KOPPER, *Die Metaphysik Meisters Eckharts*, p.43-44.
3294-3296 J. D. CAPUTO, *The nothingness of the intellect in Meister Eckhart's «Parisian Quaestions»:* Thomist 39 (1975) 85-115; CAPELLETTI, o.c., p.9.

Pero yo creo todo lo contrario. Pues «en el principio era el Verbo», el cual pertenece por completo al entendimiento, de suerte que el entender mismo ocupa el primer grado en las perfecciones, después el ente o el ser.

3.296 En segundo lugar, doy por comprobado que el entender mismo y las cosas que atañen al entendimiento son de diferente condición que el ser. En efecto, se dice en el libro tercero de la *Metafísica* que en las matemáticas no se da el fin ni el bien, y, por consiguiente, tampoco el ente, ya que el ente y el bien coinciden. Se dice también en el libro sexto de la *Metafísica:* el bien y el mal se dan en las cosas, y la verdad y la falsedad en el alma. Por lo tanto, allí se afirma que la verdad, que está en el alma, no es ente, como no lo es tampoco el ente *per accidens,* el cual no es ente porque no tiene causa, como allí se dice.

El ente, pues, que está en el alma, en cuanto que está en el alma, no tiene carácter de ente, y, en cuanto tal, cae en la esfera del opuesto del ser mismo. Como también la imagen, en cuanto tal, es no ente, porque, cuanto más se considera su entidad, tanto más nos aleja del conocimiento de la cosa de la cual es imagen. Igualmente, como ya he dicho otras veces, si la especie que está en el alma tuviese carácter de ente, no se conocería por medio de ella la cosa de la cual es especie; porque, si tuviese carácter de ente, conduciría, en cuanto tal, al conocimiento de sí misma y alejaría del conocimiento de la cosa de la cual es especie.

Así que las cosas que atañen al entendimiento, en cuanto tales, son no-entes. Entendemos, en efecto, que Dios no podría hacer que uno conociese el fuego y no conociese su calor, pero Dios no podría hacer que existiese el fuego y no calentase.

3.297 En tercer lugar, me percato de que aquí falla la imaginación. Pues nuestra ciencia difiere de la de Dios, ya

3296 CAPELLETTI, o.c., p.9.10.
3297 CAPELLETTI, o.c., p.10; KOPPER, o.c., p.44.

que la ciencia de Dios es causa de las cosas, y la nuestra es causada por ellas. Por eso, mientras que nuestra ciencia cae bajo el ente por el cual es causada, por la misma razón, el ente mismo cae bajo la ciencia de Dios; y por eso, cuanto hay en Dios, está por encima del ser mismo y es íntegramente entender.

Fundándome en esas razones, demuestro que en Dios no hay ente ni ser, porque nada está formalmente en la causa y en lo causado si la causa es verdadera causa. Ahora bien, Dios es la causa de todo ser. Luego el ser no está formalmente en Dios. Y si tú llamas al entender ser *(esse)*, me parece bien. Afirmo, no obstante, que, si en Dios hay algo que lo quieras llamar ser, ello le compete por el entender.

3.298 Asimismo: el principio nunca es lo principiado, como el punto nunca es la línea. Por eso, como Dios es principio o del ser mismo o del ente, Dios no es el ente o el ser de la creatura; nada de lo que hay en la creatura está en Dios sino como en su causa, y no formalmente. Por eso, como el ser compete a las creaturas, el ser no está en Dios sino como en su causa; por lo mismo, no se da el ser en Dios, sino la puridad de ser. Como cuando de noche se pregunta a uno que quiere permanecer oculto y no dar su nombre: «¿Quién eres?», y él responde: «Yo soy el que soy»; así, el Señor, queriendo hacer ver la puridad de ser que residía en El, dijo: «Yo soy el que soy». No dijo simplemente: «Yo soy», sino que añadió: «el que soy». Así que a Dios no le compete el ser, como no llames ser a dicha puridad.

3.299 Además: una piedra en potencia no es piedra, ni la piedra en su causa es piedra; y por eso el ente en su causa no es ente. Siendo, pues, Dios la causa universal del ente, nada de lo que hay en Dios tiene carácter de ente, sino que tiene carácter de entendimiento y del entender mismo, al cual no le compete el tener causa, como, en cambio, compete al ente el ser causado; y en el entender mismo se contiene todo virtualmente como en la causa suprema universal.

3298 CAPELLETTI, o.c., p.11; FAGGIN, o.c., p.116.117.118.
3299 CAPELLETTI, o.c., p.11.

3.300 Asimismo: en los predicados que se dicen por analogía, lo que se halla en uno de los analogados no se halla formalmente en otro, como, por ejemplo, la salud se da formalmente sólo en el animal; en cambio, en el alimento y en la orina no se da la salud más que en una piedra. Siendo, pues, formalmente ente todas las cosas causadas, Dios no será formalmente ente. Por eso, como he dicho otras veces, como los accidentes se dicen por relación a la sustancia, que es formalmente ente y a la cual compete el ser formalmente, los accidentes no son entes ni confieren el ser a la sustancia; lo que sí es el accidente es cuantidad o cualidad, y confiere el ser cuanto o cual; extenso, largo o corto, blanco o negro, pero no confiere el ser ni es ente.

3.301 Y no vale decir: el accidente se genera por generación impropia, luego también es ente. Respondo que no es generado ni siquiera por generación impropia. Pues, por lo que yo sé, cuando de una sustancia menos formal se genera una sustancia más formal, entonces se da la generación simple; y generación impropia en el caso contrario. Pero cuando algo cambia de un accidente a otro, nunca oí que eso se llame generación impropia, sino alteración. No niego, pues, a los accidentes lo que es suyo, pero tampoco quiero concederles lo que no es suyo.

3.302 Pues así también sostengo que a Dios no le compete el ser ni es ente, sino que es algo superior al ente. De manera parecida, pues, a como Aristóteles dice que para que la vista pueda ver todos los colores, no tiene que haber en ella ningún color, y el entendimiento, para que pueda entender todas las formas, no tiene que ser ninguna de las formas naturales, así también niego yo en Dios el ser y parecidos, para que pueda ser causa de todo ser y contenga previamente todas las cosas, de suerte que, así como no se niega a Dios lo que es suyo, se le niegue (lo que no lo es). A esas negaciones, según el Damasceno, en su primer libro, corresponde en Dios una superabundancia de afirmación. No niego, pues,

3300-3302 KOPPER, o.c., p.61-63; F. BRUNNER, *L'analogie chez Maître Eckhart:* Freib. Zeit. chr. Phil. Theol. 16 (1969) 333-349.
3300 CAPELLETTI, o.c., p.11; FAGGIN, o.c., p.126.
3302 CAPELLETTI, o.c., p.11; FAGGIN, o.c., p.116.117.159.

nada de lo que compete a Dios por naturaleza. Sostengo, en efecto, que Dios contiene previamente todas las cosas en puridad, plenitud y perfección, más amplia y dilatadamente, como raíz que es y causa de todo. Y esto es lo que quiso decir cuando dijo: «Yo soy el que soy».

III. **Cuestión del maestro Gonzalo, que contiene argumentos del maestro Eckhart: si la alabanza de Dios en el cielo es más noble que su amor en la tierra**

3.303 Se prueba que así es: porque aquello que es más cercano e inmediato a Dios, y por lo que nos unimos más inmediatamente a El, es más noble. Pero tal sucede con la alabanza en el cielo respecto del amor en la tierra. Por lo tanto, etc.

Además: el acto de los seres más nobles es más noble. Pero la alabanza de Dios en el cielo es acto de seres más nobles, al ser de los bienaventurados, y el acto de amor en la tierra es acto de los míseros, pues es de los viatores.

Además: lo que tiene condición de fin es más noble que lo que tiene condición de medio para el fin. Pero el entender tiene condición de fin, y el amor, en cambio, condición de algo que tiende al fin. El amor, en efecto, no parece ser otra cosa que la tendencia a algo.

Además: el acto causado por Dios es más noble que el acto causado por la voluntad. Pero la visión de Dios en el cielo es causada inmediatamente por Dios; y el amor de Dios, aun en el cielo, es causado por la voluntad. Luego, etc. Y se confirma el argumento: la acción del agente más noble y fuerte es más noble. Pero Dios es un agente más noble que la voluntad.

Solución

3.304 Hay que decir que si el amor en la tierra y la alabanza en el cielo se consideran estrictamente en sí mismos y en sus notas esenciales, el amor en la tierra es más noble que

3303-3309 Capelletti, o.c., p.13-21; Faggin, o.c., p.167.168.

la alabanza en el cielo; más aún, más noble que la visión misma en el cielo.

En efecto, es absolutamente más noble aquel acto que elegiría con preferencia a otro cualquier apetito recto que no necesita nada. Y digo «que no necesita» porque cuando hay indigencia, el bien menor se antepone y prefiere al mayor, como para el pobre es preferible enriquecerse a filosofar, como se dice en el libro III de la *Etica*. Pero el recto apetito, que no necesita nada, preferiría el amor de Dios en la tierra a la visión de Dios en el cielo, porque el apetito que prefiere un bien finito y menor a uno infinito y mayor, no está bien ordenado. Y tal sería el caso del que prefiriese la visión de Dios en el cielo al amor de Dios en la tierra, porque ése amaría algo distinto de Dios, a saber, la visión de Dios más que a Dios y la preferiría a El. En efecto, quien ama la visión de Dios más que el amor del mismo, quiere más carecer del amor que de la visión. Pero quien quiere carecer del amor de Dios, no ama a Dios. Por tanto, el que ama la visión de Dios más que el amor de Dios, prefiere carecer del mismo Dios a carecer de su visión. Luego quiere o ama a la visión de Dios más que al mismo Dios. Es decir, que nadie puede amar la visión de Dios más que su amor, sin que ame a la visión de Dios más que al mismo Dios. Pero tal apetito no está bien ordenado. En cambio, del hecho de que alguno ame el amor de Dios más que su visión, no se sigue que ame alguna cosa distinta de Dios más que al mismo Dios. La consecuencia final es, por tanto, que, para un apetito recto, el amor de Dios en la tierra es más noble que su visión en el cielo.

Argumentos de Eckhart

3.305 Pero contra estas razones algunos arguyen así, tratando de demostrar:

1) Que el entendimiento, sus actos y sus hábitos son algo más noble que la voluntad, su acto y su hábito. Porque es más noble aquella potencia, acto o hábito cuyo objeto es más simple, superior y anterior. Pero el objeto del entendi-

3305 Capelletti, o.c., p.15.16.

miento, de su hábito y de su acto, que es el ente, es anterior, más simple y superior al objeto de la voluntad, que es el bien, ya que toda la razón del bien es el ser. Luego...

2) Asimismo: es más noble aquella potencia cuyos hábitos son más nobles. Pero las virtudes intelectuales, a saber, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia adquiridas, que residen en el entendimiento, son más nobles que las virtudes morales adquiridas, que residen en el apetito. Luego...

3) Asimismo: es más noble aquella potencia cuyo acto es más noble. Pero el entender, que es el acto del entendimiento, es más noble que el acto de la voluntad, ya que el entender procede depurando y llega hasta la desnuda entidad de la cosa.

3.306 4) Asimismo: el entender mismo viene a ser como una cierta deiformidad o deformación, ya que Dios mismo es el entender mismo y no es ser.

5) Asimismo: el entender, en cuanto tal, es subsistente.

6) Asimismo: en cuanto tal, es increable. Por eso el arca, en cuanto está en la mente, no es creable. Tales caracteres no competen al amor mismo.

7) Asimismo: es mejor aquello que es precisamente la causa por la cual somos gratos a Dios. Y eso es el entender. De ahí que uno es grato a Dios justamente porque sabe; suprime la ciencia y queda una pura nada.

8) Asimismo: es más noble aquella potencia en la cual está principalmente la libertad. Pero la libertad está principalmente en el entendimiento; en efecto, es libre algo porque no está sujeto a la materia, como se ve en los sentidos. Pero el entendimiento y el entender se hallan en grado máximo inmunes de la materia, porque, cuanto más material es algo, tanto menos reflexivo es. Ahora bien, la reflexión no se da en el orden del ser, sino en el del entender.

3.307 9) Asimismo: Gregorio Niseno, en su libro *De anima,* dice en los capítulos 39 y 40 que la libertad desciende de la razón a la voluntad. Luego...

Asimismo: algo es libre porque puede dirigirse a varias

3306 Capelletti, o.c., p.15.16.

cosas. Pero la voluntad no puede dirigirse a varias cosas sino porque le precede y acompaña la razón.

Asimismo: la elección es el término final de la deliberación, que es acto del entendimiento, y por eso la raíz de la libertad está en el entendimiento. Por lo cual, la libertad primaria y originariamente está en el entendimiento, aunque formalmente en la voluntad.

3.308 10) Asimismo: el bien y lo óptimo, o el fin, son el objeto de la voluntad. Algo es óptimo porque tiene la naturaleza de lo óptimo. Y es mejor aquello en que se da la naturaleza de lo óptimo. Ahora bien: algo tiene la naturaleza de lo óptimo por el ser mismo; quitado el ser, no queda nada. Luego el ser, que es el objeto del entendimiento, es mejor que lo óptimo, que es el objeto de la voluntad.

Asimismo: la razón o naturaleza de lo óptimo está en el entendimiento, y la razón de la verdad es la razón de lo óptimo.

La plata, en efecto, es algo bueno y óptimo porque es verdadera. Pero suprímase de lo óptimo su razón constitutiva o naturaleza; no quedará nada. Por eso, la razón constitutiva o naturaleza de lo óptimo proviene del entendimiento y de su objeto. Así que algo es óptimo porque está en el entendimiento. Por eso, porque está en el entendimiento, se aleja de lo bueno y se orienta hacia la naturaleza de lo óptimo, y allí se reviste de deiformidad y se acerca a su causa. La razón constitutiva o naturaleza de lo óptimo proviene, pues, más del entendimiento que de la voluntad. En consecuencia, el objeto del entendimiento es más noble, más alto y anterior al objeto de la voluntad, y el entendimiento, más noble que la voluntad.

3.309 11) Asimismo: es más libre y noble aquello que mueve de un modo más noble. Pero el entendimiento mueve de un modo más noble, porque mover como fin es lo más noble, ya que el fin es causa de las causas, como se dice en el libro segundo de la *Física*. Por eso también Dios mueve como objeto de deseo, como se dice en el libro XII de la *Metafísica*. Ahora bien: el entendimiento mueve a modo de fin, y la voluntad a modo de causa eficiente.

Asimismo: el entendimiento con su objeto mueve como razón motiva; la voluntad, en cambio, como movente...

OBRA DIVIDIDA EN TRES PARTES

PRÓLOGO GENERAL

3.310 ... Para que aparezca claro lo que se va a decir, hay que hacer tres advertencias previas. La primera es que cuando se trata de términos generales, como el ser, la unidad, la verdad, la sabiduría, la bondad y otros parecidos, no hay que imaginar o pensar de ellos tomando por norma la naturaleza y modo de ser de los accidentes, que tienen existencia en un sujeto en virtud de la mutación acaecida en éste, y son posteriores a él, y reciben su existencia precisamente por su estar en él—por lo cual les afecta también a ellos su división—, hasta tal punto que el sujeto entra en la definición de tales entidades accidentales por el mismo título por el que tienen el ser.

3.311 Lo contrario sucede en esos términos generales que acabamos de mencionar. En efecto, el ser y los demás que son convertibles con él no sobrevienen a las cosas como algo posterior, sino que preceden en ellas a todos los demás aspectos. Pues el ser mismo no recibe de ningún otro el estar en algún ser, o provenir de alguno, o el ser por medio de alguno, ni adviene ni sobreviene a alguno, sino que precede y es anterior a todo. Por eso, el ser de todas las cosas viene inmediatamente de la causa primera, de la causa universal de todas las cosas. Del ser mismo, pues, y por él y en él existen todas las cosas, mientras que él no existe en algún ser ni viene de ninguno. Porque lo que es distinto del ser, es nada. El ser, en efecto, es respecto de todas las demás cosas su acto, y perfección, y su actualidad misma, aun de las formas, por lo cual dice Avicena en el libro VI de la *Metafísica* (c.8): «Lo que toda cosa desea es el ser, y la perfección "ser" en cuanto es ser»; y añade: «el objeto, pues, real de todo deseo es el ser». Y de ahí que todo ser, aun el sujeto a movimiento y cambio, cae bajo la consideración de la metafísica en su carácter de ente, aun la materia misma, raíz de las cosas sujetas a corrupción.

3.312 Asimismo el ser de todas las cosas, en cuanto tal, se mide por la eternidad y no por el tiempo. El entendimiento, en efecto, cuyo objeto es el ente y a cuyo conocimiento se ofrece el ente antes que todo, abstrae del aquí y del ahora, y, por lo mismo, de todo tiempo. Añadiendo a eso, dice San Agustín en el libro VII *De Trinitate* (c.1): «La sabiduría es sabia, y lo es por sí misma. Y en toda alma que llega a ser sabia por participación de la sabiduría, si después se hace ignorante, permanece, sin embargo, en su ser la sabiduría. No se cambia, en efecto, si el alma pasa a ser necia. Pues no es el mismo el caso del que se hace sabio por la sabiduría que el de un cuerpo que resulta blanco por la blancura. Al cambiar el cuerpo de color no permanecerá la blancura, sino que desaparecerá por completo».

3.313 En segundo lugar hay que tener presente que nunca lo que es anterior y superior recibe algo de lo que es posterior, así como tampoco es afectado por algo que está en él; más bien, a la inversa, lo anterior y superior afecta a lo inferior y posterior, y desciende a ello con sus propiedades, y se lo asimila, como la causa al causado y el agente al paciente. Es propio, en efecto, de lo que es primero y superior, por ser por sí mismo rico, influir y afectar en lo que es inferior, con sus propiedades, entre las cuales se cuenta la unidad y la indivisión.

Siempre lo que está dividido en lo inferior se halla uno e indiviso en lo superior. De ahí resulta claro que lo superior no se divide en modo alguno en lo inferior, sino que recoge, permaneciendo indiviso, y une lo que se halla dividido en lo inferior.

3.314 Un ejemplo claro se tiene en las partes de su ser viviente: no se divide en ellas el alma, sino que, permaneciendo indiviso, une las partes en sí, de suerte que tienen una sola alma, una sola vida, un único ser y un único vivir, hasta tal punto que, si nos imaginamos la cabeza de un hombre en el polo ártico y los pies en el polo antártico, no distará un pie de la cabeza más que de sí mismo, ni será inferior a la ca

beza en el ser, en el vivir, en el alma y en la vida. En el ser que es uno, en efecto, no hay ninguna distancia, nada hay inferior a otro, ninguna distinción hay en cuanto a la figura, al orden o a la actividad.

3.315 Por fin, hay que advertir, en tercer lugar, que la segunda de las presentes obras, lo mismo que la tercera, dependen en tal grado de la primera, esto es, de las tesis que en ella se asientan, que sin ella resultan de escasa utilidad, ya que las declaraciones de las cuestiones y las exposiciones de los textos que se aducen se fundan las más de las veces en alguna de dichas tesis. Para que se pueda ver esto en un caso concreto, a modo de ejemplo, y se tenga a la vista el modo de proceder en toda la obra dividida en tres partes, expondremos a modo de proemio la primera proposición, la primera cuestión y la exposición de la primera autoridad aducida.

3.316 La primera proposición es, pues, la siguiente: *El ser es Dios*. La primera cuestión sobre la divinidad es: *si existe Dios*. Y la primera autoridad del canon sagrado es: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra*. Veamos, pues, en primer lugar, la declaración de la proposición. Después, la solución de la cuestión. En tercer lugar, la exposición de la autoridad citada.

3.317 *El ser (esse) es Dios*. Esta proposición es evidente. En primer lugar, porque, si el ser es algo distinto de Dios mismo, Dios ni existe ni es Dios. ¿Cómo, en efecto, será, o será algo aquello respecto de lo cual el ser es otro, ajeno y distinto? O bien, si Dios existe, lo será por otro, ya que el ser se supone ser algo distinto. Por tanto, Dios y el ser son lo mismo, o si no, Dios tendrá la existencia recibida de otro; y entonces existe, no Dios mismo—contra lo que hemos supuesto—, sino algo distinto de El, anterior a El, y es la causa de su existencia.

Además, todo lo que es, por el ser y del ser tiene el ser y lo que es. Por tanto, si el ser es distinto de Dios, una cosa tiene el ser recibido de otro distinto de Dios.

Además, antes del ser nada hay: por eso, el que confiere el ser crea, es creador. Crear, en efecto, es conferir el ser de la nada. Ahora bien, es cosa averiguada que todas las cosas

tienen la existencia por el ser mismo, como todas las cosas blancas lo son por la blancura. Por tanto, si el ser es algo distinto de Dios, el creador es algo distinto de Dios.

Asimismo, en cuarto lugar: todo lo que tiene ser es—dejada aparte toda otra circunstancia—, como lo blanco que tiene la blancura. En consecuencia, si el ser es algo distinto de Dios, podrán las cosas existir sin Dios. Y así, Dios no es la causa primera, ni tampoco la causa de que las cosas existan.

Asimismo, en quinto lugar: Fuera del ser y antes del ser, no hay sino la nada. Por tanto, si el ser es algo distinto de Dios y ajeno a El, Dios sería nada o, como se ha dicho antes, sería por otro distinto de El y anterior a El, y eso sería para Dios mismo dios, y dios de todas las cosas. A todo esto alude el texto del capítulo tercero del Exodo: «Yo soy el que soy».

3.318 Primera cuestión: *¿Existe Dios?* Hay que responder que sí. Eso se desprende de la proposición ya explicada. En primer lugar, así: «Si Dios no existe, no existe nada». El consecuente es falso: luego también lo es el antecedente, a saber, que Dios no existe. Se prueba la consecuencia: Si no existe el ser, no existe ningún ente, o no existe nada; de la misma manera que, si no existe la blancura, no hay ninguna cosa blanca. Pero el ser es Dios, como reza la proposición. Luego, si Dios no existe, no existe nada. La falsedad de la proposición queda evidenciada por la naturaleza, los sentidos y la razón.

Además, en segundo lugar, se arguye así para nuestra tesis: ninguna proposición es más verdadera que aquella en la cual se predica algo de sí mismo, v. gr., el hombre es hombre. Pero el ser es Dios. Luego es verdad que Dios es.

En tercer lugar, así: ninguna cosa puede abandonarse a sí misma, como dice Agustín en el libro *De inmortalitate animae:* pero el ser es Dios, como hemos dicho antes: luego no puede el ser abandonar a Dios, de suerte que Dios no sea.

Además, en cuarto lugar, lo que una cosa es no lo tiene de ningún otro, como dice Avicena. Y así, haya o no haya de por medio cualquier cosa, el hombre es animal racional mortal. Y Agustín dice que nada hay tan eterno como la naturaleza del círculo. Pero el ser es la esencia de Dios, o Dios. Luego es una verdad eterna que Dios existe. Luego Dios existe. El consecuente es evidente, porque todo lo que existe existe

por el ser. Pero el ser es Dios. Y esto es lo que está escrito en el capítulo tercero del Exodo: «el que existe me ha enviado».

In principio creavit Deus caelum et terram

3.319 Por la proposición arriba declarada se prueba, en primer lugar, que Dios, y solo Dios, creó el cielo y la tierra, es decir, las cosas superiores e inferiores y, por consiguiente, todas. En segundo lugar, que las creó en el principio, esto es, en sí mismo. Tercero, que las creó en el pasado, pero que, sin embargo, siempre está en el principio de la creación y empieza a crear. Cuarto, que la creación y toda la obra de Dios, ya en el principio mismo de la creación, alcanzó su perfección y término. Pues dice el texto: en el principio *creó,* que es verbo en pretérito perfecto.

3.320 La primera de esas proposiciones aparece clara por esto: La creación es la comunicación del ser, y no hay que añadir: «de la nada», ya que antes del ser no hay nada. Ahora bien, es cosa cierta que por el ser y sólo por él, y por ningún otro, se confiere el ser a las cosas, como el ser blanco por sola la blancura. Luego Dios, y solo Dios, pues es el ser, crea o creó. Con eso se resuelve claramente la conocida cuestión de si el acto de crear puede ser comunicado a algún otro, de la cual se tratará más ampliamente en su lugar.

3.321 La segunda proposición de las cuatro, a saber: que *creó en el principio,* esto es, en sí mismo, aparece clara por esto: La creación da o confiere el ser. Pero el ser es el principio y existe antes que todo: antes de él y fuera de él no hay nada. Eso es Dios. Luego creó todas las cosas en el principio, esto es, en sí mismo. Ya que creó todas las cosas en el ser, que es el principio y el mismo Dios. Y en esto hay que tener en cuenta que cuanto Dios crea, obra o hace, lo obra y hace en sí mismo. Pues lo que está fuera de Dios y lo que se hace fuera de Dios, es y se hace fuera del ser; mejor dicho, ni se hace, porque el término del hacerse es el ser.

Agustín dice en el libro IV de las Confesiones: *Hizo Dios todas cosas.* «No las hizo y se marchó, sino que en El están las cosas que de El tienen el ser». No sucede lo mismo en los demás que producen una obra. El que edifica una casa la hace fuera de sí mismo, ya porque fuera de él existen también otras cosas, ya porque las maderas y las piedras, de las cuales se hace y consta la casa, no tienen recibido el ser del constructor ni en sí mismas, sino de otro y en otro. Hay que evitar, pues, la falsa imaginación de que Dios lanzó o creó fuera de sí a las creaturas en una especie de espacio infinito o vacío. La nada, en efecto, no recibe nada, ni puede ser sujeto, ni término ni fin de acción alguna; si se imagina algo como recibido o terminado en la nada, no se trata de un ente, sino de nada. Creó, pues, Dios todas las cosas, no de suerte que quedasen fuera de El, o junto a El, o lejos de El, como hacen los demás artífices, sino que las llamó de la nada, es decir, del no ser al ser, que habían de lograr, recibir y tener en El. El mismo es, en efecto, el ser. Por eso es muy significativo que no dice que «desde el principio», sino «en el principio» creó Dios. ¿Cómo, en efecto, habían de ser sino en el ser, que es el principio? Y conforme a eso se interpreta lo que se dice en el libro primero de la Sabiduría: «Creó Dios todas las cosas para que fuesen»; y en el capítulo cuarto de la carta a los Romanos: «llama a lo que no es», etc., y otros muchos textos parecidos. Y hay que advertir aquí de nuevo que, así como, según Boecio, a lo que existe le puede sobrevenir algo, pero al ser mismo no le sobreviene nada, así fuera o además de todo lo que existe puede existir todavía algo, pero fuera del ser mismo no puede haber nada.

3.322 La tercera proposición, a saber, que *creó* en el pasado y que, sin embargo, siempre está *en el principio* de la creación, la explico así: Dios, como el ser que es, todo lo hace en el ser y en orden al ser: capítulo primero de la Sabiduría: «Creó todas las cosas para que existieran». Pero el ser es el primer comienzo y el principio de todas las cosas. De ahí aparece con toda claridad que toda obra de Dios es nueva. Capítulo séptimo de la Sabiduría: «Permaneciendo en sí mismo, innova todas las cosas»; capítulo vigesimo primero del Apocalipsis: «Ved que hago nuevo todo». Por eso se dice en el capítulo primero de Isaías: «Yo soy el primero y el más reciente». *Creó,* pues, de tal suerte que, no obstante, siempre crea.

Porque lo que existe en el principio y cuyo fin es el principio, siempre empieza a ser, siempre nace, siempre ha nacido. Por eso, Agustín, en el libro I de las *Confesiones:* «Todo lo que es de ayer y aun antes, lo harás hoy, hoy lo has hecho». *Creó,* pues, todas las cosas, porque las creó en sí mismo, que es el principio; y, además, las creó en sí mismo, como principio, porque crea las cosas pasadas hoy como en el principio y por primera vez; cosas ambas que no se dan en los demás artífices, porque no obran de manera que lo producido quede en ellos y, además, lo abandonan, pues cesan de obrar.

3.323 La cuarta y última proposición, a saber, que la creación y toda obra de Dios ya en el principio mismo de la creación alcanza su perfección y término, es evidente por lo dicho. En efecto: donde el fin y el comienzo coinciden, necesariamente son simultáneos el hacerse y el estar hecho, el empezar y el estar acabado. Pero Dios, como el ser que es, es el comienzo y «el principio y el fin». Pues así como antes del ser nada hay, así tampoco después de él: el ser es el término final de todo hacerse. Lo que es, en cuanto tal, no se hace ni puede hacerse. Por eso, cuando existen los hábitos, cesa el movimiento. Así lo que es casa, no se hace casa, aunque puede blanquearse y sufrir cosas parecidas, pero eso lo recibe solamente en cuanto no es blanca. Así que la creación y toda obra de Dios es ya desde que empieza a ser, perfecta. Deuteronomio (c.32): «Las obras de Dios son perfectas»... (p.36-41).

Así, pues, las tres cosas de que hemos hablado, a saber, la proposición, la cuestión y el texto de la Escritura se han tratado aquí de una manera introductoria y breve, reservándose su exposición más amplia a su propio lugar, o sea, al comienzo de las tres obras respectivas (p.41).

EXPOSICION DEL LIBRO DEL GENESIS

Capítulo I

In principio creavit Deus coelum et terram

3.324 ... Acerca del primer punto, es de saber que el principio en el cual *creó Dios el cielo y la tierra* es una razón

ideal. Y eso es lo que se dice en el capítulo I de Juan: «En el principio era el Verbo»—el texto griego dice λόγος, esto es, razón—, y sigue: «todas las cosas fueron hechas por El y sin El no se ha hecho nada». Pues siempre el principio y raíz de cada cosa es su propia razón. Por eso Platón ponía las ideas o razones de las cosas como principio, tanto del ser como del conocer de todas las cosas. Por eso también, en tercer lugar, dice el Comentador, en el libro VII de la *Metafísica,* que siempre se afanaron los antiguos por el conocimiento de la quididad del ser sensible, ya que, conocida ella, se conocía la causa primera de todo. Llama el Comentador causa primera, no a Dios, como algunos erróneamente creen, sino a la quididad misma de la cosa, que es la razón de las cosas y es designada por la definición. Esa razón, en efecto, es el qué y el por qué de cada cosa de todas sus propiedades: la definición y la demostración difieren tan sólo en la posición, como dice el Filósofo.

3.325 Pero, además, la razón de las cosas es principio de tal suerte, que no tiene causa extrínseca, ni tiene que ver nada con ella, sino sólo con la esencia intrínseca de las cosas. Por eso el metafísico, que considera la entidad de las cosas, no demuestra nada por causas extrínsecas, como la eficiente o la final. Así que eso es el principio: la razón ideal en la cual Dios creó todas las cosas, sin mirar a nada extrínseco. Y eso es lo que dice Boecio con toda claridad en el libro *De la Consolación (de la filosofía)* *:

Creador de la tierra y del cielo
al que no le impulsa causa alguna externa,
tú diriges todas las cosas
siguiendo el ejemplar (modelo) celeste
y al hermoso mundo, llevas en la mente,
hermosísimo tú mismo, y lo formas a semejanza tuya.

3.326 De ahí que los santos suelen explicar el que Dios creó el cielo y la tierra en el principio, diciendo que «en el principio» significa «en el Hijo», que es la imagen y la razón ideal de todas las cosas. Por eso dice Agustín: «el que niega

* Boecio, *Philos. Consol.* III, metr. 9.

las ideas, niega el Hijo de Dios». Así que Dios creó todas las cosas en el principio, es lo mismo que «las creó de la razón y según una razón ideal»; según una, al hombre; según otra, al león, y así en todas las demás cosas.

3.327 Creó también todas las cosas en razón, porque las creó razonable y sabiamente. El Salmo: «todo con sabiduría lo hiciste» (Sal 103,24). Y Agustín, en el libro III *De libero arbitrio,* dice: «Cuanto se te ocurra como mejor por razones bien fundadas, puedes dar por cierto que lo hizo Dios, a fuer de autor de todo bien».

3.328 Pero, además, es de saber, en segundo lugar, que el principio en el que Dios creó el cielo y la tierra es la naturaleza de la inteligencia. El Salmo (Sal 135,5) «Todo lo hizo con la inteligencia». La inteligencia, en efecto, es el principio de toda la naturaleza, como se dice en el comentario a la proposición nona del libro *De causis* con estas palabras: «La inteligencia rige la naturaleza por medio del poder divino», y más abajo: «la inteligencia abarca todos los seres que empiezan a existir y a la naturaleza y al horizonte de la naturaleza».

Y después concluye: «Luego la inteligencia abarca a todas las cosas». Así que *creó el cielo y la tierra en el principio,* esto es, *en la inteligencia.* Y esto es contra aquellos que dicen que Dios crea y produce las cosas por necesidad de la naturaleza.

3.329 Asimismo, en tercer lugar, el principio en que *Dios creó el cielo y la tierra* es el «primer ahora» simple de la eternidad, el mismo exactamente en el que Dios existe desde toda la eternidad, en el cual también es eternamente, fue y será la emanación de las personas divinas. Dice, pues, Moisés que Dios creó el cielo y la tierra en el principio absolutamente primero, en el cual el mismo Dios existe, sin medio e intervalo alguno. Por eso, siéndome preguntado una vez por qué Dios no creó antes el mundo, respondí: no pudo, pues no existía. No existió antes de que el mundo existiese. Además, ¿cómo podría crear antes, siendo así que en el mismísimo ahora en que existía Dios, creó el mundo? No hay que imaginarse erróneamente como si Dios hubiese estado esperando a que llegase algún momento futuro del tiempo en que había de crear

al mundo. Pues en el mismo ahora en que Dios existió y en el cual engendró a su Hijo, Dios, coeterno consigo y en todo a El igual, creó también al mundo... (p.186-188).

3.330 Queda por ver, en tercer lugar, cómo de un ser simple, Dios, puedan provenir o ser producidas inmediatamente muchas cosas distintas y diversas, como el cielo y la tierra y otras. Ya que dice: En el principio creó Dios el cielo y la tierra. A eso se responde bien, que son distintos el caso del que obra por necesidad de la naturaleza y del que obra por la inteligencia, cual es Dios, como dice Tomás (I q.47 a.1). A eso viene aquello que se ha dicho que en el principio es: «en el entendimiento» creó el cielo y la tierra.

3.331 En segundo lugar, responde Avicena con bastante sutileza en el libro IX de la *Metafísica* (c.4): Pero le contradice Tomás en el lugar citado, y lo mismo Rabbi Moisés en el segundo libro (c.23). Uno de los grandes de este mundo solía decir que lo uno, es decir, una idea, produce inmediatamente tan sólo una cosa.

3.332 Yo, por mi parte, también he solido dar mi respuesta, que es diversa y triple: La primera es, suponiendo que Dios obre por necesidad natural, entonces digo: Dios obra y produce las cosas por medio de su naturaleza, a saber, la divina. Pero la naturaleza de Dios es la inteligencia, y para Dios, existir es entender; luego comunica a las cosas la existencia por medio de su inteligencia. En consecuencia, como no repugna a su simplicidad el entender muchas cosas, tampoco el producir inmediatamente muchas cosas.

3.333 En segundo lugar: el fuego, por su forma de fuego y por la propiedad del calor, genera al fuego y calienta. Y si, igualmente, tuviese también la forma del agua y la propiedad de lavar o de refrescar, engendraría a la vez y por igual al fuego y al agua, calentaría a la vez, lavaría y refrescaría. Pero Dios, por naturaleza, precontiene todas las formas de todas las cosas. Luego Dios, produciendo naturalmente, puede producir inmediatamente toda la diversidad de las cosas.

3.334 En tercer lugar, y ésta es la respuesta más acertada, digo que, en realidad de verdad, de lo que es uno y se

mantiene uniforme procede inmediatamente siempre sólo una cosa. Pero esa cosa una es todo el universo, que procede de Dios, y que es uno en medio de las muchas partes de que consta, como Dios mismo que lo produce es uno o simple en su ser, vivir, entender y obrar, pero de manera más espléndida respecto de las razones ideales. La naturaleza, de por sí, siempre mira y tiende en primer lugar e inmediatamente al todo.

3.335 Y a propósito de esto es de advertir, en primer lugar, que cuanto más perfecta en el ser y más simple es una cosa, tanto más rica es en aspectos y facultades. Por ejemplo: entre todas las formas que informan la materia, el alma racional es más perfecta, y por eso más perfecta en su ser y en su subsistencia y más variada en sus facultades, como lo atestigua y demuestra la diversidad y distinción de los órganos del cuerpo humano.

En segundo lugar hay que notar que el universo o el mundo, cuanto más perfecto es, tanto más simple es su ser y tanto más numerosas y variadas son sus partes... (p.193-196).

OCKHAM

(1285?-1349)

OBRAS PRINCIPALES: *Scriptum in quatuor libros Sententiarum* (1318-1323); *Expositio aurea super totam artem veterem (Expositio super Porphyrium: Expositio super Librum Praedicamentorum; Expositio super duos Libros Perihermeneias; Expositio super duos Libros Elenchorum)* (después de 1318); *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* (1318-1323); *Tractatus de corpore Christi, o Tractatus primus de quantitate* (después de 1323); *Tractatus de Sacramento Altaris,* o *Tractatus secundus de quantitate* (después de 1323); *Summulae in libros Physicorum* (1324); *Summa Logicae* (1324-1328); *Quodlibeta* (1324-1333).

EDICIONES UTILIZADAS: *Guillelmus de Ockham, Scriptum in Librum I Sententiarum. Ordinatio.* Edidit G. GAL, O. F. M., adlaborante St. BROWN, O. F. M. (New York 1967), en *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita,* cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae (St. Bonaventure, New York 1970). Trad. del editor. *Gulielmi Ockham Expositionis in Libros Artis Logicae Prooemium et Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus,* edit E. A. MOODY (Franciscan Institute, New York 1965). Trad. del editor. *William Ockham, Summa Logicae.* Pars I, edited by PHIL. BOEHNER, O. F. M. (New York-Louvain 1951). Pars II, edited by PHIL. BOEHNER, O. F. M. (New York-Louvain 1954). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: A. GHISALBERTI, *Bibliografia su Guglielmo di Occam dal 1950 al 1968:* Riv. Fil. neosc. 61 (1969) 233; 545-571; PH. BOEHNER, *Der Stand der Ockhamsforschung:* Franzisc. Stud. 34 (1952) 12-31 y *Collected Articles on Ockham* (New York, Louvain, Paderbon 1958) p. 1-23; T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje* (Madrid 1969) (bibliogr., p.10-20; 288-292); ID., *Significación representativa y significación lingüística en la lógica de Guillermo de Ockham* (Madrid 1966); ID., *Singular y significación (dos aspectos fundamentales del pensamiento ockhamista)* (Madrid 1967); ID., *Actividad del entendimiento y formación del universal en la Psicología de Guillermo de Ockham:* Miscel. Comillas 47-48 (1967) 267-297; ID., *La significación «representativa» en Guillermo de Ockham:* Pens. 24 (1968) 475-481; ID., *Un precursor de la filosofía del lenguaje: Ockham y su significacionismo lingüístico:* Pens. 30 (1974) 191-209; P. VIGNAUX, art. «Occam» en *Dict. théol. cathol.* XI (1931) c.865-903ss; ID., art. «Nominalisme»: ibid. XI (1931) c.718-783; ID., *La pensée au Moyen Age* (Paris 1938) (refundido en 1958: *Philosophie au Moyen Age);* ID., *Nominalisme au XIV siècle* (Montréal 1948); L. BAUDRY, *Guillaume d'Ockman. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques.* I: *L'homme et ses oeuvres* (Paris 1950) (esp. p.67-71); ID., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* (Paris 1958); PH. BOEHNER, *Collected articles on Ockham* (New York 1958); ID., *Ockham philosophical Writings* (Toronto, New York, Paris 1959); ID., *The realistic Conceptualism of William of Ockham:* Traditio 4 (1946) 307-335, y *Collected Articles on Ockman* p.156-174; P. RICOEUR, *Le nominalisme de Guillaume d'Ock-*

ham. La théorie de la relation: Rev. néosc. 23 (1921) 1-25; *Introduction au problème des signes et du langage.* Curso en la Sorbona 1962-1963 (Cahiers de Philosophie I n.8); WILHELM OCKHAM (1349-1949), *Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie:* Franzisk. Stud. 32 (1950); E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhems von Ockham* (Berlin-Leipzig 1927) (esp. p.156-174); C. GIACON, *Guglielmo di Occam,* 2 vols. (Milano 1941) (esp. p.V-XII.31-46.56-65); N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham* (Lanciano 1931); R. M. TORELLÓ, *El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV:* Pens. 9 (1953) 199-228; 11 (1955) 171-178; S. RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV* (Madrid 1966); A. GHISALBERTI, *Ockham e la filosofia del XIV secolo:* Verifiche 3 (1974) 50-66; J. GUERNICA, *Actualidad de Guillermo de Ockham:* Est. francisc. 51 (1950) 361-373; F. FEDERHOFER, *Die Erkenntnislehre Willhens von Ockham* (München 1924); ID., *Die Psychologie und die psychologische Grundlage der Erkenntnislehre des Willens von Ockham:* Phil. Jahrb. 39 (1926) 163-187; ID., *Die Philosophie des Willens von Ockhams in Rahmen seiner Zeit:* Franz. Stud. 12 (1925) 237-297; ID., *Ein Beitrag zur Biliographie des Willens von Ockham:* Phil. Jahrb. 38 (1925) 1; A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham, Scritti filosofici.* Introd., trad., commenti (Milano 1974); ID., *Ockham e la filosofia del XIV secolo:* Verifiche 3 (1974) 50-66; E.-KLUGE, *William of Ockham's Commentary on Porphyry.* Introduction and English trans. II: Francisc. Stud. 34 (1974) 306-382; E. A. MOODY, *The Logic of William of Ockmam* (New York 1965) (bibliogr., p.313-316) (esp. p.1-30.297-312); M. J. LOUX, *Ockham's Theory of Terms. Part I of the Summa Logicae,* translated and introduced by... (London 1974) (esp. p.XI-XII y 1-19).

COMENTARIO AL LIBRO DE LAS SENTENCIAS

LIBRO I

PRÓLOGO

CUESTIÓN I

Si es posible que el entendimiento en esta vida tenga un conocimiento evidente de las verdades teológicas

Artículo 1

[Sobre el conocimiento intuitivo y abstractivo del mismo objeto. Distinciones previas]

[Declaración del artículo 1]

3.336 Digo, pues, a propósito de este artículo que, respecto de lo incomplexo, se pueden dar dos conocimientos, uno de los cuales puede llamarse abstractivo y el otro intuitivo. Pero es de saber que el conocimiento abstractivo se puede tomar en dos sentidos: uno, en cuanto que es conocimiento de algo abstraído de muchos singulares; y en ese sentido, el conocimiento abstractivo no es otra cosa que el conocimiento de algún universal abstraíble de muchos, de lo cual hablaremos después. Y si el universal es una verdadera cualidad existente subjetivamente en el alma, como se puede sostener con probabilidad, habría que conceder que tal universal puede ser visto intuitivamente y que un mismo conocimiento es intuitivo y abstractivo, tomando en este sentido el conocimiento abstractivo; y así no se oponen entre sí.

3.337 En otro sentido se toma el conocimiento abstractivo en cuanto que abstrae de la existencia o no existencia y de las demás condiciones que sobrevienen contingentemente a una cosa o se predican de ella. No es que se conozca algo por el conocimiento intuitivo que no se conozca por el conocimiento abstractivo, sino que el mismo objeto totalmente y bajo todos los aspectos se conoce por ambos conocimientos. Pero la distinción que hay entre ellos es ésta: el conocimiento intuitivo de una cosa es un conocimiento de tal índole, que en virtud de él se puede saber si la cosa existe o no, de suerte que, si existe, al punto juzga el entendimiento que existe y conoce evidentemente que existe, a no ser que se vea impedido por la imperfección de tal conocimiento. Y de la misma manera, si fuese perfecto tal conocimiento conservado por la potencia divina sobre una cosa no existente, en virtud de ese conocimiento incomplexo conocería evidentemente que tal cosa no existe. Asimismo el conocimiento intuitivo es de tal condición que,

3336-3450 T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje* p.153.

3336-3340 PH. BOEHNER, *The Notitia intuitiva of non-existens according to W. Ockham,* en *Collected articles* p.268-292; GAL, *Guil. de Ockham opera philosophia et theologica* I p.33; DE ANDRÉS, *El nominalismo...* p.111-114; C. GIACON, *Guglielmo di Occam* I p.363-365.

3336 GAL, o.c., p.65, 1.4-9; DE ANDRÉS, *El nominalismo...* p.113-120; BOEHNER, *The Text Tradition of Ockham's Ordinatio:* The New Scholasticism 14 (1942) 203-241, en *Collected articles on Ockham* p.103-107; F. CORVINO, *Sette questioni inedité di Occam sul concetto:* Riv. crit. di storia della filosofia 10 (1955) 265-288; S. F. DAY, *Intuitive cognition. A. Key to the significance of the Later Scholasticics* (New York 1947).

3337 DE ANDRÉS, *El nominalismo...* p.113-114. M. MCCORD ADAMS, *Intuitive cognition, certainty and scepticism in William Ockham:* Traditio 26 (1970) 389-398; J. BOLER, *Ockham's mental language:* J. Philos. 69 (1972) 676ss.; BOEHNER, *The Notitia Intuitiva of non-existens according to W. Ockham:* Traditio 1 (1943) 242ss, en *Collected articles...* p.268-292.

cuando se conocen algunas cosas, una de las cuales está en otra, o una dista localmente de otra, o se halla en otra relación respecto de ella, al punto, en virtud de ese conocimiento incomplexo de tales cosas, se sabe si una cosa está en otra o no, si dista o no dista, y así a propósito de otras verdades contingentes, a no ser que se trate de un conocimiento demasiado débil o haya algún otro impedimento. Como, por ejemplo, si Sócrates es en la realidad blanco, el conocimiento de Sócrates y de la blancura en virtud del cual se puede conocer evidentemente que Sócrates es blanco, se llama conocimiento intuitivo. Y, en general, todo conocimiento incomplexo de un término o de unos términos, o de una cosa o de unas cosas, en virtud del cual se puede conocer evidentemente alguna verdad contingente, sobre todo de una cosa presente, es conocimiento intuitivo.

3.338 Conocimiento abstractivo es aquel en virtud del cual no se puede saber evidentemente de una cosa contingente si existe o no existe. En este sentido, el conocimiento abstractivo abstrae de la existencia y no existencia, porque ni por él se puede saber evidentemente de una cosa existente que existe, ni de una cosa no existente que no existe, por oposición al conocimiento intuitivo.

3.339 Igualmente, por el conocimiento abstractivo no se puede conocer evidentemente ninguna verdad contingente, sobre todo de una cosa presente. Como de hecho se hace patente que, cuando se conoce a Sócrates y a su blancura en su ausencia, en virtud de ese conocimiento incomplexo ni se puede saber que Sócrates existe o no, ni que es blanco o no lo es, o que dista de tal lugar o no; y así a propósito de otras verdades contingentes. Y, sin embargo, es cosa cierta que esas verdades pueden ser conocidas evidentemente.

3.340 Y todo conocimiento complexo de términos, o de cosas significadas se reduce en último término a la noticia incomplexa de los términos. Esos términos o esas cosas se pueden conocer por un conocimiento que sea distinto de aquel

3339 BOLER, *Ockham on intuitive cognition:* Journ. Hist. Phil. 11 (1973) 95-106.

3340 ARISTÓTELES, *Met.* I 1 (980 b25-982 a2); *Anal. Post.* II 19 (100 a3.9); BOEHNER, *The Notitia Intuitiva...* en *Collected articles* p.271.

en virtud del cual no pueden ser conocidas tales verdades contingentes, y ése será el conocimiento intuitivo. Y ése es el conocimiento por el cual empieza el conocimiento experimental, porque, en general, aquel que puede recibir alguna experiencia de alguna verdad contingente y, mediante ella, de una verdad necesaria, tiene algún conocimiento incomplexo de algún término o de alguna cosa que no posee el que no puede tener semejante experiencia. Y por eso, así como, según el Filósofo, en el libro I de la *Metafísica* y en el libro II de los *Posteriores,* la ciencia de aquellas cosas sensibles que se obtiene por la experiencia, de la cual habla él, empieza por los sentidos, esto es, por el conocimiento intuitivo sensitivo de esas cosas sensibles, así, siempre el conocimiento de esos objetos puramente inteligibles obtenidos por la experiencia arranca del conocimiento intuitivo intelectivo de esos inteligibles. Pero hay que advertir que algunas veces, a causa de la imperfección del conocimiento intuitivo, por ser, por ejemplo, muy imperfecto y oscuro, o por algunos impedimentos de parte del objeto, o de otra índole, puede suceder que no se puedan conocer o ninguna, o muy pocas verdades contingentes a propósito de una cosa conocida así intuitivamente (I p.30-33).

DISTINCIÓN SEGUNDA

CUESTIÓN IV

Si el universal es una verdadera realidad fuera del alma

3.341 A propósito de la identidad y distinción entre Dios y las creaturas, hay que plantear la cuestión de si hay algo común unívoco a Dios y a la creatura, predicable esencialmente de ambos. Mas como esta cuestión y otras muchas cosas que se han dicho y se dirán en las cuestiones siguientes dependen de la naturaleza del unívoco y del universal, por eso, para mayor claridad de lo dicho anteriormente y de lo que se dirá, propondré antes algunas cuestiones sobre la naturaleza del unívoco y del universal.

3341-3342 M. G. MENGES, *The concept of univocity regarding the predication of God and creature according to William Ockham* (New York 1952); GIACON, o.c., p.313-319.

3.342 Acerca de este punto, pregunto, en primer lugar, si lo que recibe la *denominación* inmediata y próximamente de la intención del universal y del unívoco es una verdadera realidad fuera del alma, intrínseca y esencial, a aquellos a los cuales es común y unívoco, distinta realmente de ellos...

[Opinión atribuida al doctor Sutil]

3.343 A esta cuestión responde una teoría que todo universal unívoco es una realidad existente fuera del alma realmente en cada singular, y de la esencia de él, distinta realmente de cada singular y de todo otro universal, de suerte que el hombre universal es una verdadera realidad existente realmente fuera del alma en cada hombre, y se distingue realmente de cada hombre y del animal universal y de la sustancia universal; y lo mismo en todos los géneros y especies subalternos o no subalternos. Y así, según esta teoría, cuantos son los universales predicables necesariamente de algún singular como tal, tantas cosas hay en él realmente distintas, cada una de las cuales se distingue realmente de la otra y de ese singular, y todas esas realidades, sin multiplicarse en modo alguno en sí, por mucho que se multipliquen los individuos, se hallan en cada individuo de la misma especie... (II p.99-101).

[Opinión del autor]

3.344 Por eso yo sostengo, por el contrario, en esta cuestión, que ninguna cosa realmente distinta e intrínseca a las cosas singulares les es universal o común. Tal realidad no habría que ponerla más que para salvar la predicación esencial de una cosa respecto de otra, o para salvar la ciencia de las cosas y las definiciones de ellas, que son las razones que aduce Aristóteles en pro de la teoría de Platón. Ahora bien, la primera razón no vale, porque, por el mismo hecho de que se pone esa realidad como intrínseca a la cosa y distinta de la cosa singular, tiene que ser una parte suya; pero la parte no se puede predicar esencialmente de la cosa, como ni la materia ni la forma se predican esencialmente del compuesto; por tanto, si se predica esencialmente de la cosa, tendrá que suponer no por sí, sino por la cosa singular. Ahora bien, tal suposición se puede salvar haciendo que se predique algo que no es toda la cosa, ni parte suya; luego, para saber tal predicación no hace falta sostener que tal predicado es una realidad distinta y, sin embargo, intrínseca a la cosa.

3342-3356 Giacon, o.c., I p.323-330.
3343 Gal, o.c., p.100 nt.1; Abelardo, *Historia calamitatum* (o Epistola I) (PL 178,119A); Id., *De generibus et speciebus* (ed. V. Cousin, Ouvrag. inéd. d'Abélard [Paris 1836] p.513-518).

3.345 Por ejemplo, el que esta predicación: «el hombre es animal», o ésta: «Sócrates es animal», sea esencial y necesaria, lo mismo se puede salvar poniendo que el predicado ni es el sujeto realmente ni es realmente parte del sujeto, que poniendo que el predicado es parte esencial del sujeto. Porque, si se pone que el predicado es parte esencial del sujeto, pregunto: ¿qué se significa por esa proposición? O que el sujeto es esencialmente el predicado mismo, y esto es imposible, porque el todo nunca es esencialmente ni realmente su parte; o se significa que lo que es verdaderamente hombre es algo que es verdaderamente animal, y eso es lo mismo que decir que aquello por lo cual supone «hombre» es aquello mismo por lo cual supone «animal», por mucho que el predicado que supone no sea aquello por lo cual supone en dicha proposición. Pero todo esto lo mismo puede salvarse poniendo que el predicado no sea el sujeto ni parte suya que poniendo que lo sea, porque tan posible es que algo extrínseco a otra cosa suponga por ella como que una parte suya suponga por ella; luego, para salvar esa predicación, no hace falta suponer que algo predicable y común a alguna cosa sea intrínseco a ella...

3.346 Y se confirma: porque en esta proposición: «el hombre es animal» o los términos suponen por sí mismos, o no. Si suponen por sí mismos, entonces la proposición es falsa, porque esos términos son distintos y el uno no es el otro, tanto según la teoría mencionada como en realidad de verdad; si no suponen por sí mismos, luego suponen por otras cosas distintas de ellos, y entonces puede competer a algo que sea extrínseco el suponer por otro distinto de él, lo mismo que a algo que sea intrínseco. Por tanto, etc...

3.347 Ni tampoco por la segunda razón hay que poner

[tal realidad universal], por lo mismo: porque para tener ciencia real basta tener proposiciones que expresan la definición de las propiedades que pueden darse sin tal cosa realmente distinta, como se declarará en la respuesta a algunas objeciones y se ha probado al examinar la primera razón. Luego, etcétera. Ni tampoco hay que poner tal realidad por la tercera razón [para salvar las definiciones de las cosas] por lo mismo, como aparecerá claro más adelante (II p.122-124).

3.348 Al segundo argumento principal respondo que la ciencia real no siempre es sobre las cosas como de lo que se conoce inmediatamente, sino de otros que suponen sólo por ellas. Para entender esto, y en gracia a muchas de las cosas que se han dicho anteriormente y de las que se dirán en adelante, en atención a algunos no ejercitados en la lógica, es de saber que toda ciencia, sea real o racional, es tan sólo sobre las proposiciones como objetos que se saben, pues sólo se saben las proposiciones. Ahora bien, la proposición, según Boecio en el libro del *Perihermeneias,* tiene tres clases de existencia: en la mente, en la palabra y en la escritura, lo que es lo mismo que decir: una proposición es tan sólo concebida y pensada, otra es pronunciada, y otra escrita. Y así, si existiesen algunos otros signos instituidos del mismo modo para significar, como las palabras y las letras, en ellas habría proposición como en las dichas. Y por eso, así como la proposición oral consta de vocablos, y la proposición escrita, de palabras escritas, así la proposición solamente concebida consta de conceptos o de intelecciones del alma. Por lo mismo, así como la palabra puede ser parte de la proposición oral, así todo objeto pensado puede ser parte de la proposición mental, según una opinión, o del concepto, según otra. Y así como la palabra que es parte de la proposición pronunciada puede tener varias suposiciones, a saber: la material, la personal y la simple, como aparece en estas proposiciones pronunciadas y oídas: «el hombre es una palabra bisílaba», en la cual esa palabra se toma materialmente, porque tal palabra, en el grado en que la proposición es verdadera, está y supone por sí misma, y, a su vez:

3348 San Agustín, *De Trinit.* XV 10 n.19 (PL 42,1071); Boecio, *In lib De interpret.*, c. *De signis* (PL 64,402,410ss); E. A. Moody, *Gul. Ockham Expositionis in Libros Artis Logicae Prooemium et Expositio in Lib. Porphyrii de Praedicabilibus* p.178 nt.1 fin-179; Giacon, *Guglielmo di Occam* I p.293.294.

«el hombre corre», en este caso «hombre» está tomado personalmente, porque supone por los hombres mismos, y no por la palabra, ya que esa palabra no puede correr; en cambio, en ésta: «el hombre es especie», esa palabra supone simplemente por algo común; lo mismo sucede, decimos, con la parte homóloga de ella en la mente. Y, prescindiendo de toda palabra en general, ya que, como dice Agustín en el libro XV *De Trinitate,* hay una clase de palabra que no es de ninguna lengua, una parte de una proposición dada puede tener suposición simple, y entonces supone por algo común; o puede tener suposición personal, y entonces está y supone por las cosas mismas significadas si significa cosas; o puede tener suposición material, y entonces está y supone por ella misma.

3.349 Esto supuesto, respondo al argumento, que así como esta proposición oral: «todo hombre es risible» verdaderamente se sabe, pues lo mismo que ella es verdadera, verdaderamente también se la conoce, ya que toda verdad puede ser conocida; y nadie que no haya perdido el juicio puede negar que algunas proposiciones orales sean verdaderas y otras falsas: ¿quién, en efecto, va a decir que nunca ha oído con sus oídos ninguna mentira?; y nada es audible por los oídos corporales, sino una palabra, como no puede verse por los ojos corporales más que el color y la luz; por tanto, algunas proposiciones que constan de palabras son verdaderas, como éstas: «todo hombre es animal», «todo hombre es risible», «toda especie que se predica de muchos que difieren en número dentro de la quididad y el género, se predica de muchos que difieren específicamente»; y lo mismo de otras proposiciones que se pueden saber: de la misma manera, digo, la proposición que no pertenece a ninguna lengua es sabida verdaderamente.

3.350 Ahora bien, nos encontramos con que la ciencia de algunas proposiciones de ésas es real y la de otras racional, y sin embargo, esos objetos sabidos y todas sus partes son verdaderas palabras. Pero, como las partes de algunas de ellas suponen y están no por sí mismas, es decir, las palabras, sino por otras cosas fuera de la mente, v. gr., por los sujetos, por

3349 Giacon, o.c., p.299.

eso, a la ciencia de esas proposiciones se la llama real. En cambio, otras partes de otras proposiciones están por los conceptos mismos de la mente, y por eso a la ciencia de ellas se la puede llamar racional o logical. Y a la ciencia de estas proposiciones orales: «hombre es palabra bisílaba», «animal es palabra trisílaba», se la puede llamar gramática. Y, sin embargo, todas esas proposiciones y todas sus partes son palabras, y sólo se dice que pertenecen a ciencias diversas porque sus respectivas partes diversas suponen por diversas cosas, pues algunas suponen por las cosas; algunas, por los conceptos de la mente, y algunas, por las palabras mismas.

3.351 Pues bien: lo mismo proporcionalmente sucede con las proposiciones mentales, de las cuales podemos decir que las sabemos verdaderamente tal como se hallan en ese estado, ya que todos los términos de dichas proposiciones son solamente conceptos y no realidades fuera de la mente. Pero como los términos de algunas proposiciones se hallan en suposición personal, es decir, por las cosas mismas que existen fuera de la mente, como, por ejemplo, en éstas: «todo móvil está en parte en el punto de la partida», etc., «todo hombre es risible», «todo triángulo tiene tres..., etc.», y así en otras, por eso se dice que la ciencia de tales proposiciones es ciencia real. Los términos, en cambio, de las demás proposiciones suponen simplemente, es decir, por los conceptos mismos, como, por ejemplo, en éstas: «toda demostración arranca de premisas primeras y verdaderas», etc., «el hombre es especie», y así, en otras; por eso la ciencia de esas proposiciones se dice racional. No tiene que ver, pues, nada, para que se dé ciencia real, el que los términos de la proposición sabida sean cosas existentes fuera del alma, o cosas que existen sólo en ella, con tal que estén y supongan por las cosas mismas que existen fuera del alma, y así, para salvar la realidad de la ciencia, no es necesario poner algunas realidades universales distintas realmente de las cosas singulares.

3.352 Hecha esta aclaración, respondo a la forma del argumento que el que la ciencia es de las cosas se puede entender en tres sentidos. O porque la cosa misma es sabida, y, en

3351 GIACON, o.c., p.300.

ese sentido, no se da ninguna ciencia de las cosas sustanciales, sobre todo porque no se sabe nada sino la proposición; pero lo complexo no existe fuera del alma, a no ser en la palabra o un signo similar. Otro sentido es que las cosas son partes de lo que se conoce, y en ese sentido no es necesario que la ciencia real sea de cosas fuera de la mente. El tercer sentido es que las cosas son aquello por lo cual suponen las partes de lo que es sabido, y en ese sentido la ciencia es de las cosas, pero no de cosas universales, pues no se hace la suposición por éstas. En efecto, en esta proposición mental: «todo cuerpo se compone de materia y de forma singular», no se hace suposición por algún cuerpo universal, pues ningún cuerpo así —dado caso que existiese— está compuesto de ese modo de materia singular y de forma singular. No: la ciencia es sobre las cosas singulares, de este modo: porque los términos suponen por los singulares mismos. Y de ese modo no niega el Filósofo que la ciencia sea de los singulares, sino del segundo modo, porque los términos de las proposiciones sabidas no son cosas singulares, sino que son universales, de los cuales se da ciencia del segundo modo, porque los universales son los términos de las proposiciones sabidas. Y si se encuentra alguna vez que la ciencia es de las cosas universales, debe entenderse que es de los universales predicables tomándolos por las cosas mismas.

3.353 Brevemente, pues, podemos responder, según la mente del Filósofo, que la ciencia real es de las cosas, de suerte que esas cosas son las proposiciones sabidas o las partes de esas proposiciones sabidas, y la racional no lo es de las cosas de esa manera. Las partes, es decir, los términos de las proposiciones sabidas con ciencia real, están y suponen por las cosas, pero no así los términos de las proposiciones sabidas con ciencia racional, sino que dichos términos están y suponen por otras cosas. Como ejemplo evidente están las proposiciones: «todo hombre es risible», «todo hombre es capaz de aprender», y así en otras que se saben con ciencia real; y en éstas: «el género se predica quiditativamente de cosas que difieren

3353 DE ANDÉS, *El nominalismo...* p.276; BOEHNER, *Ockham's Theory of Supposition, and the notion of truth:* Francisc. Stud. 6 (1946) 244.

específicamente», «la especie especialísima se predica solamente de los individuos», y así otras.

3.354 A lo tercero respondo que esta palabra: «hombre» no significa directamente alguna cosa si «directamente» se toma en sentido positivo: pero si se lo toma negativamente entonces digo que significa alguna cosa directamente, porque significa directamente cualquier cosa singular de la cual se predica... (II p.134-138).

3.355 En tercer lugar, puede una palabra significar por igual primariamente, porque se impone con una imposición a todas las cosas a las cuales es común un concepto determinado que posee el que lo impuso, de suerte que son signos como ordenados; no es que la palabra signifique primaria y precisamente aquel concepto, sino porque se impone para significar primaria y precisamente todo aquello de lo cual se predica el concepto, de suerte que, si el concepto se predica de unos en un tiempo y de otros en otro tiempo, la palabra varía de modo igual sus significados. Tal palabra que significa de ese modo, por igual primariamente a muchas cosas, es simplemente unívoca; de esa índole es la palabra «hombre», y por eso es simplemente unívoca, porque el que la impuso pretendía que significase toda cosa de la cual se predica un determinado concepto de la mente, de suerte que, cuando ese concepto se predica de la cosa, entonces la significaría la palabra, y cuando no, no.

3.356 A lo cuarto, respondo que, según una opinión, el entendimiento, al entender el hombre, no entendiendo algún hombre singular, no entiende una cosa que pertenece al género de sustancia, sino tan sólo un concepto de la mente. Qué sea tal concepto después se dirá *(Dist.* 2 q.8). Pero, según otra opinión, se entiende realmente cualquier hombre singular, no con un conocimiento propio ni equivalente, sino tan sólo común (II p.139-140).

Cuestión VI

Si el universal existe realmente fuera del alma no distinto realmente del individuo

3.357 En tercer lugar, pregunto si algo que es universal y unívoco existe realmente fuera del alma distinto independientemente de la mente, aunque no realmente, del individuo.

Parece que sí:

Porque la naturaleza del hombre es ésta, y, sin embargo, no es de por sí ésta, porque entonces no podría estar en otro; luego lo es por algo añadido a ella. Y no lo es por algo distinto realmente, porque de la misma manera la naturaleza de la blancura sería ésta por algo añadido distinto realmente, y entonces esta blancura sería realmente compuesta, lo cual parece falso. Luego la naturaleza es ésta por algo añadido distinto formalmente.

Por el contrario:

Ninguna naturaleza que es realmente un individuo es realmente universal; luego, si esa naturaleza es realmente ese individuo, no será realmente universal.

[Opinión de Escoto]

3.358 A esa cuestión se responde que, en la realidad que se halla fuera del alma, existe una naturaleza idéntica realmente con la diferencia que la contrae a un individuo determinado, pero distinta formalmente, la cual naturaleza de por sí no es ni universal ni particular, sino que es incompletamente universal en la realidad y completamente en la existencia que tiene en el entendimiento. Y porque esta teoría es, como creo, la teoría del doctor Sutil, que aventajaba a los demás en sutileza de ingenio, por eso quiero exponer detalladamente esa teoría en toda su integridad, que él tiene expuesta dispersa en diversos pasajes, sin cambiar sus expresiones.

3357-3389 Boehner. *Scotus' teaching according to Ockham. II. On the natura communis:* Francisc. Studies 6 (1946) 362-375.
3357-3365 De Andrés, *El nominalismo...* p.36-38; Ockham, *Summa Logicae* I c.16.
3357 Duns Escoto. *In Aristot. Met. VII* q.13 n.1 (ed. Wadding-Vivès, IV p.697s); De Andrés, *El nominalismo...* p.30.

3.359 La mente de dicho doctor es que, además de la unidad numérica, existe una unidad real menor que la unidad numérica, que es propia de la naturaleza misma que de algún modo es universal. Conforme a eso puede la naturaleza contraíble ser considerada en primer lugar con relación al singular mismo; en segundo lugar, puede ser considerada respecto de la unidad numérica; en tercer lugar, se la puede considerar respecto del ser universal; en cuarto lugar, con relación a la unidad menor que la unidad numérica.

3.360 Si se la considera respecto del singular, esta teoría sostiene que la naturaleza no es ésta de por sí, sino por algo añadido. Añade, en segundo lugar, en la cuestión II, que eso añadido no es una negación; ni un accidente, en la cuestión III; ni la existencia actual, en la cuestión IV; ni la materia, en la cuestión V. En tercer lugar, sostiene que eso añadido es algo sustancial e intrínseco al individuo. En cuarto lugar, que la naturaleza es anterior naturalmente a eso que la contrae... (p.160-162).

3.361 De eso se desprende que esta teoría sostiene acerca de esa diferencia que contrae [a la naturaleza] lo siguiente: Que la diferencia individual no es quiditativa. Segundo: que la naturaleza es anterior, naturalmente, a esa diferencia que la contrae. Tercero: que no repugna de por sí a la naturaleza lo opuesto de esa diferencia individual, es decir, otra diferencia individual, así como tampoco le compete de por sí esa diferencia individual. Cuarto: que eso es verdad siempre, tanto en el todo como en sus partes, e, igualmente, que la diferencia individual y la naturaleza no se distinguen como una cosa de otra cosa. Quinto: que se distinguen sólo formalmente. Sexto: dice en otro sitio que la naturaleza resulta distinta con las distintas diferencias que la contraen... (II p.163).

3.362 Si se compara a esa naturaleza con la unidad numérica, sostiene igualmente que la naturaleza no tiene de por sí unidad numérica y no es lo que recibe inmediatamente la denominación de ninguna unidad real. Pero es realmente una numéricamente. Ni es realmente algo uno con unidad real alguna en dos individuos, sino sólo en uno... (II p.164).

3.363 Si se la compara, en tercer lugar, con el universal, sostiene que no es de por sí completamente universal sino en el ser o existencia que tiene en el entendimiento, y, además, que le conviene de por sí la comunidad, no la singularidad... (II p.165).

3.364 Si se la compara, en cuarto lugar, con la unidad menor que la unidad numérica, sostiene que tal unidad no está por bajo de la razón quiditativa de la naturaleza, sino que se predica de ella como una propiedad (II p.166).

[Contra la teoría de Escoto]

3.365 Contra esta teoría se puede argumentar por dos caminos: Primero, que es imposible en las creaturas que algunas cosas difieran formalmente si no se distinguen realmente; por tanto, si la naturaleza se distingue de algún modo de esa diferencia que la contrae, tienen que distinguirse entre sí como cosa y cosa, o como ser de razón y ser de razón, o como ser real y ser de razón. Pero lo primero lo niega nuestro autor, y también lo segundo; luego tiene que darse lo tercero; luego la naturaleza que se distinga, como sea, del individuo no es más que un ser de razón.

3.366 El antecedente está claro: porque, si la naturaleza y esa diferencia que la contrae no son lo mismo de ningún modo, luego se puede afirmar algo verdaderamente de una y negarlo verdaderamente de la otra; pero en las creaturas no se puede verdaderamente afirmar y verdaderamente negar lo mismo de una misma cosa: luego no son una [misma] cosa. La menor está clara: porque, si se pudiese hacer eso, desapa-

3359 Duns Escoto, *Opus Oxoniense* II D.3 q.1 n.7 (ed. Wadding, IV p.697s); De Andrés, *El nominalismo*... p.30.
3360 Duns Escoto, *Opus Oxoniense* II D.3 q.1 n.71-10 (ed Wadding, VI, p.357-361; q.2 n.2-4 (p.374ss); q.4 (p.382-395), q.3.4 (p.379s); q.5 (p.401ss); q.6 n.2 (p.403); De Andrés, *El nominalismo*... p.32.
3361 Duns Escoto, o.c., 3 q.1 n.10 (p.361).
3362 Duns Escoto, o.c., D.3 q.1 n.10 (p.407); De Andrés, *El nominalismo*... p.33-35.

3363 De Andrés, *El nominalismo*... p.35.
3364 De Andrés, *El nominalismo*... p.35.36.
3365-3390 Giacon, o.c., I p.331-342.
3365 Duns Escoto, o.c., II D.3 q.6 n.15 (p.413).
3366 De Andrés, *El nominalismo*... p.38.39; Giacon, o.c., I p.284-290

recería todo camino para probar la distinción de las cosas en las creaturas, ya que la contradicción es el procedimiento por excelencia válido para probar la distinción de las cosas. Si, pues, en las creaturas, de una misma cosa se puede con verdad afirmar o negar absolutamente lo mismo, no se podrá probar ninguna distinción real en ellas. Y se confirma: porque todos los contradictorios tienen igual repugnancia; ahora bien: hay una repugnancia tan grande entre ser y no ser, que si es *a*, y *b* no es, se sigue que *b* no es *a;* lo mismo, pues, sucederá con cualesquiera otros contradictorios... (II p.173-174).

3.367 Si se replica que este argumento no vale, porque la esencia divina es el Hijo, y el Padre no es el Hijo, y, sin embargo, el Padre es la esencia; tal respuesta no es válida, porque así como es algo propio en Dios que tres cosas son una cosa numéricamente, y, por eso, esa cosa numéricamente una es cualquiera de aquellas tres, y, sin embargo, una de ellas no es las otras, así es algo peculiar y que sobrepasa a toda inteligencia el que no se siga esto: la esencia una numéricamente es el Hijo, el Padre no es el Hijo; luego el Padre no es la esencia. Y por eso, esa peculiaridad no se debe poner sino cuando fuerza a ello la autoridad de la Sagrada Escritura. Por lo mismo, tal consecuencia no hay que negarla nunca en las creaturas, porque respecto de ellas no hay ningún texto de la Sagrada Escritura que obligue a ello, ya que en las creaturas ninguna cosa una numéricamente es muchas y cualquiera de las otras (II p.174-175).

3.368 El segundo camino para argumentar contra dicha teoría es que no es verdadera, aun suponiendo que se diese semejante distinción. En primer lugar, de este modo: siempre que a alguna cosa le conviene uno de los opuestos, de suerte que real y verdaderamente recibe una denominación de él, sea que le convenga por sí o por otro —mientras eso se da y no hay alteración en eso—, los demás opuestos no le convendrán realmente, es más, los negará simplemente. Mas, según tú, toda cosa existente fuera del alma es realmente singular y una numéricamente, aunque alguna lo sea de por sí, y otra sólo por algo añadido; luego ninguna cosa existente fuera del alma es realmente común ni una con unidad opuesta a la unidad de singularidad; luego en la realidad no se da alguna unidad más que la unidad de singularidad... (II p.177).

3367 De Andrés, *El nominalismo...* p.40-42; Giacon, o.c., I p.283s.
3368 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II D.3 q.1 n.7 (ed. Wadding VI p.357); Id., *In Aristot. Met.*, VII q.13 n.16-19 (ed. Wadding IV p.704s); De Andrés, *El nominalismo...* p.42-43

3.369 Además, lo que dice que «con una unidad menor puede coexistir sin contradicción una multitud opuesta a una unidad mayor», parece estar en contradicción con su otra afirmación de que la naturaleza y la diferencia individual no se distinguen realmente, porque cuando dos cosas se identifican realmente, lo que por la omnipotencia divina puede ser la una, lo puede ser también la otra; pero esa diferencia individual no puede ser muchas cosas numéricamente distintas realmente, luego tampoco la naturaleza, que se identifica realmente con esa diferencia que la contrae, puede ser muchas cosas realmente, ni, por consiguiente, puede ser una cosa distinta de esa diferencia; y así, la naturaleza no admite sin contradicción la multitud numérica.

3.370 Y se confirma este argumento; todo universal que lo es realmente, ya sea completamente universal, ya no lo sea, es realmente común a muchos o, al menos, puede serlo; mas ninguna cosa es realmente común a muchos; luego ninguna cosa es universal de ningún modo. La mayor es clara, ya que en eso precisamente se distingue el universal del singular, en que el singular está determinado a uno; el universal, en cambio, es indiferente a muchos, en el sentido en que es universal. La menor también es clara, porque ninguna cosa realmente singular es común a muchos; pero toda cosa, según lo que sostiene esta teoría, es realmente singular, luego, etc. Igualmente, si alguna cosa incluida en el hombre es común a muchos, o es la naturaleza que está en Sócrates o la naturaleza que está en Platón, o alguna tercera distinta de ésas: no es la naturaleza de Sócrates, porque ella, desde el momento en que es realmente singular, no puede estar en Platón; tampoco la naturaleza de Platón, por la misma razón; ni esa naturaleza tercera, porque no se da tal naturaleza fuera del alma, ya que,

3369 Duns Escoto o.c., D.3 q.6 n.15 (p.413); De Andrés, *El nominalismo...* p.43-44.

según ellos, toda cosa existente fuera del alma es realmente singular... (II p.179-180).

3.371 Si se dice que, aunque repugne a esa naturaleza el estar en muchos, no le repugna de por sí, sino por algo añadido, con lo cual es una con identidad real:

Respondo: esa no-repugnancia no es de por sí positiva, y, por consiguiente, tal comunidad no es positiva de suerte que se dé algo común, sino sólo negativa, y, por tanto, no se da ninguna unidad positiva más que la unidad numérica.

3.372 Además, esa unidad menor negativa puedo atribuírsela a ese grado individual, ya que no es de por sí y por sí mismo, necesariamente, uno numéricamente. Y tomando así el no repugnar de por sí o por sí mismo, en cuanto que se opone a convenir a alguno por sí necesariamente, será verdadera esta proposición: «a esta diferencia individual no repugna de por sí estar en muchos», o ésta: «no le repugna de por sí ser algo uno con unidad menor que la unidad numérica», ya que su contraria es falsa; a saber: que esa diferencia individual de por sí necesariamente es una numéricamente, según esos autores.

3.373 En segundo lugar, en esta vía de argumentación, aryugo, sobre todo, así: si la naturaleza fuese común de ese modo, se seguiría que se darían tantos géneros y especies cuantos individuos, ya que la naturaleza de Sócrates es especie e igualmente la naturaleza de Platón. Y entonces arguyo: siempre que se dan muchos realmente, cada uno de los cuales puede llamarse especie, se dan muchas especies; pero tal sucede en nuestro caso, luego, etc.

3.374 Se confirma: a la multiplicación del sujeto próximo sigue la multiplicación de la pasión (o propiedad); mas, según nuestro autor, esa unidad menor es una pasión de la naturaleza; luego, así como se multiplica realmente la naturaleza, así también la pasión—que es real—se multiplicará realmente. Y, por consiguiente, así como realmente hay dos naturalezas en Sócrates y en Platón, así también habrá dos unidades menores; ahora bien: esa unidad menor, o es la comunidad, o es inseparable de la comunidad, y, por consiguiente, inseparable de lo que es común; se darán, por tanto, dos cosas comunes en Sócrates y en Platón, y, por consiguiente, dos especies. Por ello, Sócrates estaría como inferior bajo un común, y Platón bajo otro, y así se darían tantas naturalezas comunes—aun supremas—cuantos son los individuos, lo cual parece absurdo.

3371 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia* II D.12 q.5 n.11 (ed. Wadding XI p.329).
3372 Duns Escoto, *In Aristot. Met.* VII q.13 n.16 (ed Wadding IV p.704).
3374 Duns Escoto, *Opus Oxoniense* II D.3 q.1 n.7 (ed. Wadding VI p.357).

3.375 Si se replica que la cosa no es completamente universal, sino sólo en cuanto que es pensada por el entendimiento:

En contra de eso, pregunto sobre eso que inmediatamente se denomina universal: o es en sí como tal una verdadera cosa fuera del alma, o es en sí como tal un ser de razón, o es un agregado de ser real y de ser de razón. Si se concede lo primero, se tiene lo que se pretendía probar, a saber, que la cosa singular es, sin más, completamente universal, contra su propia teoría, pues, según ellos, ninguna cosa existe fuera del alma que no sea realmente singular y, por consiguiente, la misma cosa que es realmente singular es común y no es más una que otra; luego cuantos son los singulares tantos son los universales completamente. Si se concede lo segundo, se sigue que ninguna cosa es universal, ni completa ni incoativamente, ni en acto ni en potencia, ya que aquello que no se puede reducir por la potencia divina al estado completo y al acto en orden a ser algo, no es eso ni en potencia ni incoativamente. Y esto es verdad cuando no por el hecho de reducirse al acto permanece la potencia a otro acto, como sucede en la división del continuo hasta el infinito, y cuando algo está en potencia para extremos contradictorios, lo cual no ocurre en el presente caso.

3.376 Por tanto, si como tal el ser de razón es universal completamente y en acto, y no existe de ninguna manera fuera de la mente, se sigue que una cosa existente fuera del alma de ninguna manera es universal más que cualquier otra. Si se concede lo tercero, se tiene lo que se pretendía probar, pues siempre, a la multiplicación de cualquier parte se sigue la mul-

3376 De Andrés, *El nominalismo*... p.44.45

tiplicación del todo o de la suma; por lo mismo, si el universal completamente es un agregado de una cosa y de un ente de razón, cuantas sean las cosas fuera del alma, cada una de las cuales es parte del todo, tantos serán los elementos que forman parte de ese agregado; y así se tendrá que cuantos son los individuos, tantos serán los géneros supremos... (II p.180-183).

3.377 Si se replica que esa naturaleza no es común, por el hecho mismo de que está determinada a Sócrates por la diferencia que la contrae, respondo: según tú, esa comunidad la tiene la naturaleza en cuanto existe fuera del entendimiento. Pregunto, pues, por quién supone en ese caso la naturaleza: o por un ser real, o por un ser de razón. Lo segundo no puede darse, porque implicaría contradicción. Y si supone por un ser real, o supone por un ser real que sea singular, o por algún ser real que no lo sea. Si lo primero, luego no es común, y, por tanto, no es de por sí común. Si lo segundo, luego hay alguna cosa fuera del alma que no es realmente singular, lo cual, sin embargo, niegan, ya que dicen que la naturaleza es una numéricamente y singular.

3.378 En tercer lugar, arguyo así: la humanidad en Sócrates y la humanidad en Platón se distinguen realmente; luego cada una de ellas es realmente una numéricamente, y, por consiguiente, ninguna de ellas es común.

Si se replica que esas naturalezas no son distintas más que por las diferencias que se les añaden, lo mismo que ninguna de ellas es una numéricamente más que por la diferencia añadida, y por eso ninguna de ellas es de por sí singular, sino común:

Respondo: toda cosa se distingue por sí misma, por algo intrínseco a ella, de toda otra cosa de la cual se distingue esencialmente; ahora bien: la humanidad que está en Sócrates se distingue esencialmente de la humanidad que está en Platón; luego se distingue de ella por sí misma, por algo intrínseco a ella, de toda otra cosa de la cual se distingue esencialmente; ahora bien: la humanidad que está en Sócrates se distingue esencialmente de la humanidad que está en Platón: luego se

3378 Aristóteles, *Met.* IV 2 text.3 (1003 b24).

distingue de ella por sí misma, por algo intrínseco a ella, y no por algo extrínseco a ella añadido. La mayor es evidente, porque no tiene sentido el decir que Sócrates se distingue esencialmente de Platón por este asno. Igualmente, el ser idéntico y diverso siguen inmediatamente al ser; luego nada es idéntico o diverso de alguna cosa por algo extrínseco. Lo mismo, según el Filósofo y el Comentador, en el libro IV de la *Metafísica,* todo ser es uno por su esencia y no por algo añadido; luego nada es uno numéricamente por algo añadido; por tanto, la naturaleza que está en Sócrates, si es una numéricamente, lo será por sí misma y por algo esencial a ella.

3.379 Igualmente, si la naturaleza es una numéricamente, luego no es de por sí común, pues esa determinación «de por sí» no es determinación que repugne a la cosa, pero que le convenga por una parte suya, ni que exprese la parte de un todo. Luego es recta la consecuencia de la negación de lo determinable absolutamente a la negación de lo determinable con esa determinación. Por lo tanto, así como se sigue: «Sócrates no es hombre, luego no es necesariamente hombre», así también se sigue «la humanidad que está en Sócrates no es común, luego no es de por sí común» (II p.183-185).

3.380 ... Además, todo lo que se distingue realmente de otro que no pertenece a su concepto formal puede ser visto intuitivamente sin ello, según este Doctor, que también afirma que la esencia divina puede ser vista sin una persona. Por lo mismo, la humanidad que está en Sócrates puede ser vista intuitivamente sin la diferencia que la contrae, e igualmente la humanidad que está en Platón puede ser vista intuitivamente sin la diferencia que la contrae, y, por consiguiente, distinguiéndose esas humanidades por el lugar y el sujeto, puede tal entendimiento distinguir una de otra sin ninguna diferencia que la contraiga, lo cual no sería posible si se distinguiesen precisamente por las diferencias que las contraen; luego se distinguen por sí mismas numéricamente.

Se confirma: porque tal entendimiento puede formar esta proposición negativa diciendo: «esto no es esto»; y se puede

3380 Duns Escoto, *Ordinatio* I D.1 p.1 q.2 n.42; D.2 p.2 q.1-4 n.394.399 (ed. Vaticana II p.26ss 352.355)

saber que tal proposición es verdadera; luego esta cosa por sí misma no es otra cosa... (II p.186-187).

3.381 Si se replica que por el mismo hecho de decir tú «esas humanidades» cuando dices: «esas humanidades se distinguen realmente», estás incluyendo esas diferencias que las contraen, porque no son «ésas», sino por esas diferencias que las contraen, y por eso se distinguen en sus razones formales, porque esas diferencias pertenecen a la razón formal de esas humanidades, de suerte que, dejadas a un lado esas diferencias, no queda más que la humanidad indistinta:

A eso respondo: siempre que algunas cosas se distinguen como quiera que sea realmente, se puede imponer un término (vocablo) que suponga por una y no por otra; de otra suerte, no se podría formular proposición alguna verdadera que enunciase la distinción de una cosa de la otra. Impongo, pues, este término: *a*, que suponga precisamente por eso que en Sócrates se distingue formalmente y no realmente de la diferencia que lo contrae, ya que, según esa opinión, hay algo en Sócrates que se distingue formalmente de la diferencia que lo contrae, la cual, sin embargo, se identifica realmente con ella, y por eso es realmente singular. Impongo también este término, *b*, que suponga precisamente por eso que se distingue formalmente de la diferencia que lo contrae en Platón, y que, sin embargo, se identifica realmente con ella. Pregunto entonces: o *a* y *b* se identifican realmente, o no. Si se identifican realmente, luego si no interviene alguna variación en ellas, no se distinguen realmente, y, por consiguiente, se da algo indistinto realmente en Sócrates y en Platón, cosa que esas autores niegan, ya que sostienen que no hay nada realmente indistinto en Sócrates y en Platón. Si no se identifican realmente, luego se distinguen realmente, luego se distinguen por sus propias razones formales; pero éstas no incluyen a esas diferencias, por hipótesis; y así se tiene lo que se pretendía probar, esto es, que se distinguen por sí mismas... (II p.187-188).

3.382 En cuarto lugar, arguyo así: si la naturaleza contraída fuese realmente distinta de todo grado que lo contrae, la naturaleza sería de por sí una numéricamente, como se ha

3381 Duns Escoto, *Opus Oxoniense* II D.3 q.6 n.15 (ed. Wadding VI p.413); *In Met.* VII q.13 n.16-21 (ed. Wadding IV p.704.706).

probado en la primera cuestión; por lo tanto, como esa naturaleza no es menos una por su identidad real con la diferencia que la contrae, se sigue que será de por sí una numéricamente... (II p.189).

3.383 Séptimo: si la naturaleza fuese contraída precisamente de esa manera por la diferencia distinta sólo formalmente, igualmente se podría sostener la univocación real, esto es, de algo real realmente unívoco a Dios y a las creaturas, como se puede sostener tal univocación respecto de cualesquiera individuos en las creaturas. El consecuente es contra esos mismos autores, que establecen precisamente que hay un concepto unívoco a Dios y a la creatura, pero no algo en la realidad, como ponen otros. La consecuencia es evidente, porque no debe negarse tal univocación sino porque se seguiría en Dios alguna composición de algo contraído y de algo que contrae, pero, poniendo la distinción formal, no se sigue ninguna composición, porque las realidades que se distinguen sólo formalmente no hacen composición, como aparece en el caso de la esencia divina y la relación: luego tal univocación no repugna a la simplicidad divina... (II p.191-192).

[Respuesta del autor]

3.384 Por eso respondo de otra manera a la cuestión propuesta y demuestro primero esta tesis: Toda cosa singular es por sí misma singular. Y la pruebo así: la singularidad compete inmediatamente a aquello de lo cual es [singularidad]; luego no puede competirle por alguna otra cosa; luego, si algo es singular, lo es por sí mismo.

Además, la misma relación que hay entre lo que es singular y el ser singular es la que hay entre el universal y el ser universal; luego, así como lo que es singular no puede resultar universal o común por algo que se le añada, así lo que es común no puede resultar singular por algo añadido; luego lo que es singular no lo es por algo añadido, sino por sí mismo.

3383 Duns Escoto, *Ordinatio* I D.8 p.1 q.3 n.137-138 (ed. Vatic. IV p.221s).
3384-3389 De Andrés, *El nominalismo...* p.57-60; Id., *Singular y significación (dos aspectos fundamentales del pensamiento ockhamista)* p.11.
3384 De Andrés, *El nominalismo...* p.58; Giacon, o.c., I p.303.

3.385 Segunda tesis: toda cosa existente fuera del alma es realmente singular y una numéricamente. Porque toda cosa existente fuera del alma, o es simple o compuesta. Si es simple, no encierra en sí muchas cosas; mas toda cosa que no encierra muchas cosas es una numéricamente, porque toda cosa que sea así y otra cosa que le sea semejante son, como tales y en ese grado, dos cosas; luego cada una de ellas es una numéricamente; luego toda cosa simple es una numéricamente. Si es compuesta, habrá que llegar en último término a un determinado número de partes, y, por consiguiente, cualquiera de ellas será una numéricamente, y, por lo mismo, todo el compuesto de ellas será uno numéricamente o uno por agregación.

3.386 También se puede hacer esta argumentación de esta forma: tomo esa cosa que dices que no es singular, y pregunto: o encierra en sí muchas cosas, o no. Si no las encierra, tomo una similar y distinta de ella realmente, y arguyo de esta manera: estas [dos] cosas son distintas realmente y no son en número infinito; luego son en número finito, y, por cierto, formando una dualidad, como es manifiesto; hay, por lo tanto, aquí precisamente dos cosas y, por consiguiente, cada una de ellas será una numéricamente. Si incluye muchas cosas, y no son infinitas, luego son finitas, y, por consiguiente, hay ahí un número de cosas, y así, cualquiera de esas cosas incluidas será una numéricamente y singular.

3.387 De todo esto se sigue que toda cosa existente fuera del alma es por sí misma singular, de suerte que ella misma, sin ningún aditamento, es lo que recibe la denominación inmediatamente de la intención de singularidad. Ni es posible que se den cosas distintas, como quiera que sea, de las cuales una sea más indiferente que las demás o sea más una numéricamente que el resto, de no ser que una sea más perfecta que el otro, como este ángel es más perfecto que este asno.

3.388 Así que toda cosa existente fuera del alma será por sí misma ésta; no hay que buscar otra causa de la individuación, a no ser tal vez las causas extrínsecas e intrínsecas

3385 De Andrés, *El nominalismo*... p.59; Giacon, o.c., I p.303.
3386 De Andrés, *El nominalismo*... p.59.
3387 Giacon, o.c., I p.304.

cuando el individuo es compuesto; sino que más bien lo que habría que buscar es cómo es posible que algo sea común y universal.

3.389 Respondo, pues, a la forma de la cuestión, que lo que es universal y unívoco no es algo realmente distinto en la realidad formalmente del individuo. Que no sea distinto sólo formalmente, es evidente, porque entonces, siempre que se predicase algo superior de su inferior, se predicaría lo mismo de sí, ya que lo superior y lo inferior serían la misma cosa; el consecuente es falso, porque entonces nunca se predicaría el mismo género de diversas especies, sino que serían diversos predicados, lo cual no parece admisible (II p.196-197).

Cuestión VII

Si el universal y el común unívoco existe de alguna manera realmente fuera del alma

3.390 En cuarto lugar, pregunto si lo que es universal y común unívoco existe de alguna manera realmente fuera del alma...

En la solución a esta cuestión concuerdan todos los que he visto en afirmar que la naturaleza, que es de algún modo universal, al menos en potencia e incompletamente, existe realmente en el individuo, aunque algunos dicen que se distingue realmente; otros, que sólo formalmente; algunos, que de ninguna manera realmente, sino sólo por la razón o por la consideración del entendimiento.

[Primer modo de exponer la teoría común]

3.391 Dicen, pues, algunos que en las creaturas existe una cierta forma que en la realidad y naturalmente no tiene en sí absolutamente ninguna unidad, sino que se halla naturalmente dividida en sí, y tiene sólo una unidad en el concepto de la razón, de suerte que en el estado primitivo de esa uni-

3390-3411 De Andrés, *El nominalismo*... p.46-56.
3390 Gal, o.c., p.225 nt.; De Andrés, *El nominalismo*... p.47.
3391 Gal, o.c., p.226 nt.; De Andrés, *El nominalismo*... p.47.48

dad, sin la añadidura de algo formal positivo no subsiste en ningún individuo, como lo es la forma del género, que en la naturaleza no se halla sino dividida por las formas de las especies. Existe otra forma que en la realidad y en la naturaleza es una e individua y dividida de otra, de suerte que, sin nada formal sobreañadido, subsiste en los supósitos, como es la forma de toda especie especialísima, cuya unidad no existe sino por la razón; indivisa, digo, de por sí, por lo que hace a partes subjetivas. Sostiene, pues, esta teoría que la forma del género no es una y simple de por sí, sino que de por sí es dividida; pero que la forma de la especie es de por sí una y simple, y, como tal, es universal, pero la forma misma, en cuanto determinada en este supósito, es particular. Así que esta teoría sostiene que tanto la forma del género como la de la especie subsiste en los singulares, si bien cada una a su manera.

[Segundo modo]

3.392 Otros sostienen que una cosa, en su ser efectivo o real, es singular, y la misma, en el ser que tiene en el entendimiento, es universal, de suerte que la misma, en un ser, o según la consideración del entendimiento, es universal, y en otro ser, o según otras consideraciones, es singular.

[Opinión de Enrique de Harclay]

3.393 Otros modernos sostienen que la misma cosa es bajo un concepto universal, y, bajo otro concepto, singular. Se expresan así: «... Digo que toda cosa existente fuera del alma es por ese hecho mismo singular, y esa cosa singular tiene aptitud natural para mover al entendimiento para concebirla confusamente y para concebirla distintamente. Y llamo concepto confuso a aquel concepto por el cual el entendimiento no distingue esta cosa de otra; y así, Sócrates mueve el entendimiento a concebir que él es hombre, y por tal concepto no distingue el entendimiento ni discierne a Sócrates de Platón. Según eso, digo que lo que es superior a Sócrates, por ejemplo, hombre o animal, no significa otra cosa más que la cosa que es Sócrates, pero concebido confusamente y en cuanto que mueve al entendimiento a concebirlo, pero de modo confuso...»

3392 Gal, o.c., p.227 nt.; De Andrés, *El nominalismo...* p.50; Giacon o.c., I p.50.

3393-3394 De Andrés, *El nominalismo...* p.52-56.167.168

3393 Henr. de Harclay, *Quaest. disput.*, p.3; F. Pelster, S.I., *Henrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quäestionen*. Miscel. F. Ehrle, I Roma 1924) p.307-356; J. Kraus, *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers H. von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen Scotistischen Realismus und Ockhamistischen Nominalismus:* Div. Thom. (Fr.) 10 (1932) 36-58 475-508· 11 (1933) 76-96 288-314; De Andrés, *El nominalismo...* p.52.55.

3.394 Así, pues, todas estas teorías sostienen que el universal y el singular son realmente la misma cosa, y que no difieren más que por la razón; y en esto se diferencian de las tres expuestas en las tres cuestiones precedentes; pero todas convienen en que los universales existen de algún modo en la realidad, de suerte que los universales existen realmente en los singulares mismos (II p.225-229).

[Contra la teoría común]

3.395 Contra esta teoría: Primero, contra la misma tesis: No parece que alguna cosa que exista fuera del alma y sea sustancia sea universal, a no ser por convención voluntaria. En primer lugar, porque las cosas que son opuestas requieren sujetos distintos a quienes convengan primariamente; pero la universalidad y la singularidad son tales, según estos autores; luego los sujetos que reciben denominación primaria e inmediatamente de ellas se distinguen. O se distinguen, pues, formalmente, lo cual ya se ha refutado antes; o se distinguen como cosa y cosa, y entonces estamos de nuevo en la primera o en la segunda teoría ya refutadas en las primeras cuestiones; o se distinguen como dos seres de razón, o como un ser real y un ser de razón. Ahora bien: es cosa cierta que lo que es singular primera e inmediatamente no es ser de razón; luego lo que primera e inmediatamente se denomina universal es sólo [un] ser existente en el alma, y, consiguientemente, no existe en la realidad.

3.396 En segundo lugar: o la misma cosa es real y formalmente singular y universal, o no. No se puede decir que no lo sea, como se ha probado en las tres cuestiones precedentes. Si lo es, entonces se tiene en contra de esto: lo que

es singular no es predicable de muchos; mas lo que es universal, es predicable de muchos; luego no es lo mismo; lo que equivale a este argumento: es imposible que se verifiquen inmediatamente extremos contradictorios de un mismo sujeto; pero predicable de muchos y no predicable de muchos se verifican en el singular y en el universal; luego no son lo mismo.

3.397 Si se replica que el universal no se predica de muchos, sino por obra del entendimiento que afirma, y que por eso una cosa que de por sí no se predica de muchos puede predicarse de muchos por obra del entendimiento en la afirmación:

Esa respuesta no es válida, porque no sólo son contradictorios ser predicado de muchos y no ser predicado de muchos, sino también ser predicable de muchos y no ser predicable de muchos. Igualmente son contradictorios poder ser predicado de muchos y no poder ser predicado de muchos. Ahora bien: anteriormente a todo acto del entendimiento, puede ser predicado de muchos el universal, y el singular, ni es predicable ni puede ser predicado de muchos; luego independientemente de toda operación intelectual el universal no es el singular... (II p.235-236).

[Contra el primer modo de la teoría común]

3.398 Contra el primer modo, pregunto: ¿cómo se distinguen la naturaleza y la individuación de la naturaleza? Si no se distinguen de ningún modo, luego no es más naturaleza universal que naturaleza singular. Si se distinguen de algún modo: o se distinguen realmente, o por la razón. Lo primero está refutado anteriormente. Si se distinguen por la razón, se sigue que una de ellas es solamente una razón *(ratio)*, como se ha dicho en la cuestión de los atributos; y que no haya una distinción intermedia en las creaturas aparecerá allí mismo.

[Contra el segundo modo de la opinión común]

3.399 Contra el segundo modo, arguyo así: cuando algo denomina precisamente a otra cosa por algo extrínseco, a todo

3398 Gal, o.c., p.340 nt.7; De Andrés, *El nominalismo*... p.49.
3399 De Andrés, o.c., p.50-52.

lo que le pueda convenir eso extrínseco le podrá convenir también proporcionalmente eso que le denomina. Por lo tanto, si esa realidad que realmente es singular, es universal en el ser que tiene en el entendimiento, cosa que no es posible sino por el acto de operación de entender, luego toda cosa que pueda ser entendida o pensada de manera similar puede ser universal de la misma manera, y así, Sócrates puede ser universal y común a Platón en el ser que tiene en el entendimiento. De manera parecida, la esencia divina, tal como está en el entendimiento, podría ser universal, aunque en su ser real y efectivo sea singularísima: cosas todas absurdas.

3.400 Y se confirma: porque, cuando algo repugna por naturaleza a otra cosa, no puede competirle por nada extrínseco; mas a toda cosa repugna de por sí el ser común a otra cosa; luego a ninguna cosa puede convenir la comunidad por algo extrínseco. Y así, la piense o no la piense el entendimiento, esa realidad singular en ningún ser o existencia suya podrá ser común o universal.

[Contra la opinión de Enrique de Harclay]

3.401 Por lo mismo, es evidente que es simplemente falso e ininteligible el tercer modo, que sostiene que la misma cosa concebida confusamente es universal; porque, si una cosa concebida confusamente es universal, pregunto: ¿cuál es esa cosa? Sea *a: a,* pues, concebida confusamente, es universal y, por consiguiente, *a* concebida confusamente es común a *b*. Esta será, pues, la predicación del superior del inferior: *b* es *a* concebido confusamente; y así, Sócrates es Platón concebido confusamente, y Dios es la creatura confusamente concebida...

3.402 Además, lo que dice, que «la superioridad y la inferioridad convienen a una cosa por respecto al entendimiento», es falso, porque ninguna cosa, se la considere como se la considere, es superior, como ninguna cosa, considerada como sea, es indiferente.

3340 De Andrés, o.c., p.50-52.
3401 De Andrés, o.c., p.54.
4302 Gal, o.c., p.242 nt.1; De Andrés, o.c., p.54.55.

Y se confirma: porque si algo extrínseco hace a Sócrates ser blanco, algo es en la realidad verdaderamente blanco, aunque no lo sea de por sí, sino sólo por una causa extrínseca; de la misma manera, si el entendimiento hace a una cosa ser superior, verdaderamente será la cosa superior e indiferente, aunque no lo sea de por sí sino sólo por el entendimiento que la concibe confusamente; y así se afirman cosas contradictorias, pues se dice que una misma cosa es superior e inferior, y que en la realidad no hay nada que sea común e indiferente... (II p.240-245).

3.403 De todo esto resulta claro que no son correctas estas expresiones generales: que una cosa, bajo una intención, es singular, y bajo otra, universal, o según tal ser, es hombre, y según otro, no es hombre, sino otra cosa, y otras muchas por ese estilo, como, por ejemplo: si la cosa se considera así, entonces es esto; si de otro modo, o desde otro punto de vista, es esto otro; tales proposiciones, que asumen tales determinaciones, infieren otras proposiciones ya sin esas determinaciones. De lo contrario, con la misma facilidad podría yo decir que el hombre, en un ser o desde un punto de vista o concepto es asno, y desde otro, buey, y desde otro, león, lo cual es absurdo. Y por eso, esos modos de hablar son demasiado impropios y hay que desterrarlos de todo lenguaje científico (II p.248).

[Respuesta del autor]

3.404 Por eso respondo de otro modo a la cuestión propuesta, y digo que ninguna cosa existente fuera del alma es universal, ni de por sí, ni por algo añadido, real o de razón, ni comoquiera que se la considere o se la piense; de suerte que es tan grande la imposibilidad de que una cosa existente fuera del alma sea universal de cualquier manera—de no ser por institución voluntaria, como, por ejemplo, el vocablo «hombre», que es un vocablo singular, es universal—cuanta es la imposibilidad de que el hombre, por cualquier consideración, o en cualquier ser suyo, sea asno; porque, cuando algo compete a alguna cosa sólo denominativamente, ya sea por algo que la informe, ya sea por algo simplemente extrínseco, eso que lo denomina convendrá igualmente a todo aquello respecto de lo cual eso informante o extrínseco guarda una relación igual. Por ejemplo, si algo es «disgregativo» de la vista precisamente por la blancura que lo informa, lo que sea igualmente blanco, igualmente lo «disgregará»; luego si una cosa es universal por la consideración del entendimiento, que es algo totalmente extrínseco a ella, cuanto sea pensado de la misma manera será universal, y así todo objeto pensado será universal.

3404-3411 De Andrés, o.c., p.153s.
3404 Boehner, *The realistic Conceptualism of William Ockham:* Traditio 4 (1936) 307-335, en *Collected articles on Ockham* p.158; De Andrés, *El nominalismo...* p.55.

3.405 Si se replica que la cosa es universal, no pensada de cualquier manera, sino sólo en cuanto concebida confusamente, y que por eso no toda cosa es universal—lo cual es la tercera teoría expuesta más arriba—, esa respuesta no es válida: en primer lugar, porque concebida la cosa distintamente, se puede formar una proposición en la que se predique lo superior de lo inferior, como, por ejemplo, si se ve intuitivamente a Sócrates, y se ve también intuitivamente cuanto hay en Sócrates, al menos por la omnipotencia divina, todavía puede ese entendimiento saber que Sócrates es hombre, que es animal; luego sin ninguna intelección confusa propia de algún objeto, se tiene algo superior, y, por lo mismo, universal y común.

3.406 Además, entonces Dios sería verdaderamente universal, ya que Dios, según tú, puede ser pensado confusamente; luego, si el universal es la cosa concebida confusamente, Dios será verdaderamente un universal, o Dios, pensado confusamente, será verdaderamente universal.

3.407 Además, la vista puede ver algo confusamente, luego por la misma razón por la cual, pensada una cosa confusamente, se tiene un universal, por la misma, vista una cosa confusamente, se tendrá un universal, lo cual es absurdo...

3.408 Digo, pues, que, en virtud de ninguna considera-

3405-3411 De Andrés, o.c., p.55; Giacon, o.c., I p.342-347.
3406 De Andrés, o.c., p.56.

ción o modo de concebir puede competer algo a una cosa, a no ser tan sólo por denominación extrínseca, y esto es precisamente lo que le compete primordialmente a la intelección o a la consideración, y en virtud de la cual se puede decir que la cosa es pensada. También se puede hablar de que la cosa es concebida, y de que es sujeto, y de que es predicado, porque todo eso no implica más que el que la cosa es pensada con tal acto de pensar, y por eso, a todo lo que se puede pensar con la intelección se le puede llamar con propiedad sujeto, y predicado, y parte de la proposición, y otras cosas similares; cosas todas que se pueden predicar lo mismo de la esencia divina que de la creatura. Por eso, si una cosa es universal, y no lo es otra, eso no lo hace el entendimiento, que puede considerar por igual a todas las cosas, sino que provendrá de la naturaleza de la cosa y de algún carácter peculiar en ella, de suerte que algo que hay en esa cosa guarda para con el universal una relación distinta de la que tiene la otra; y, por consiguiente, entre lo que recibe la denominación de la intención de la universalidad y lo que recibe la intención de la singularidad existe en la realidad alguna distinción o no-identidad, proposición cuya contraria ha sido probada en las cuestiones precedentes.

3.409 Además, arguyo yo: Sócrates en ningún ser suyo ni según ninguna consideración es universal, ni Platón, ni este asno, ni aquél, y lo mismo se puede demostrar recorriendo todos los seres singulares; luego ninguna cosa en ningún ser suyo ni según ninguna consideración o intención es universal. La consecuencia está clara arguyendo de todos los casos singulares al universal. Y el antecedente es evidente: porque no hay razón para que una proposición singular sea más verdadera que otra; mas esta proposición es verdadera: Sócrates en ninguna manera de ser suya ni según ninguna consideración, o intención, o modo de pensar, es universal, porque, si lo fuese, con la misma razón se podría decir que Sócrates, bajo un aspecto o modo de considerar, es Platón, y el hombre, bajo un aspecto o modo de considerar, es asno, y piedra y blancura, todo lo cual es absurdo.

3409 De Andrés, o.c., p.56.

3.410 Igualmente, si la misma cosa fuese realmente universal y singular, en toda predicación de lo superior a lo inferior se daría la predicación de una cosa de sí misma, pues se predicaría el universal del singular, que, según tu teoría, son lo mismo, lo cual es absurdo.

3.411 Por eso digo que el universal no está en la cosa misma a la cual corresponde como es universal, ni real ni subjetivamente, no más que el vocablo «hombre», que es una verdadera cualidad, lo está en Sócrates o en aquello que significa. Ni tampoco es el universal una parte singular respecto de aquello de que es universal, no más que el vocablo lo es de su significado. Sin embargo, así como el vocablo se predica verdaderamente y sin restricción alguna de lo significado por él, no por sí, sino por su significado, así el universal se predica verdaderamente de su singular, no por sí, sino por el singular... (II p.248-252).

Cuestión VIII

Si el universal unívoco es algo real existente en alguna parte subjetivamente

3.412 En quinto lugar, pregunto si el universal unívoco es algo real existente en alguna parte subjetivamente.

Se prueba que sí: porque el universal mueve primariamente al entendimiento; ahora bien, lo que mueve primariamente al entendimiento es algo real; luego, etc.

Se prueba que no: todo real es singular; pero el universal no es singular, como ya se ha expresado: luego, etc.

En esta cuestión se dan diversas opiniones, muchas de las cuales estimo falsas, aunque preferiría cualquiera de ellas a las rechazadas en las cuestiones precedentes.

3410 De Andrés, o.c., p.56.
3411 De Andrés, *El nominalismo...* p.71; Id., *Singular y significación...* p.15.
3412-3430 Boehner, *The Text Tradition of Ockham's Ordinatio:* The New Scholast. 16 (1942) 203-241; De Andrés, *Singular y significación...* p.24-28; Giacon, o.c., I p.321-323.
3412 Gal, o.c., p.267 nt.

[Primera teoría]

3.413 La primera teoría podría ser que el universal es un concepto de la mente, y que ese concepto es realmente la intelección misma, de suerte que entonces el universal no sería sino la intelección confusa de la cosa; esa intelección, al no entenderse con ella más un singular que todos los demás, sería indiferente y común a todos los singulares; así, según que fuese más o menos confusa, sería más o menos universal.

[Contra la primera teoría]

3.414 Contra esta teoría se podría argüir que en toda intelección algo se entiende, luego con esa intelección algo se entiende; y no se entiende en ella algo singular existente fuera del alma, porque no se entiende más uno que otro, ni más el que no existe que el que existe; luego, o no se entiende nada determinado en esa intelección, o se entiende todo determinado; no esto segundo, porque entonces se entenderían infinitos objetos en esa intelección; luego nada.

3.415 Además, concepto de la mente llaman todos a lo que es término del acto de entender; ahora bien, esa intelección no se termina a sí misma directamente, porque no hay mayor razón para que una intelección se termine a sí misma que otra; mas la intelección de Sócrates no se termina a sí misma directamente; luego tampoco esa intelección se termina a sí misma directa e inmediatamente; luego el concepto no es la intelección misma.

[Segunda teoría]

3.416 La segunda teoría podría ser que el universal es una cierta especie [intencional] que, por mirar igualmente a

3413 Enrique de Gante, *Quodl.* IV q.8; *Quodl.* V q.14; Godofredo de Fuentes, *Quodl.* IX q.19; De Andrés, *El nominalismo*... p.121.132.168.
3414 De Andrés, *El nominalismo*... p.132.
3415 De Andrés, *El nominalismo*... p.165; Id., *Singular y significación*... p.25.
3416 Santo Tomás de Aquino, *S. th.* I q.85 a.2-3; Gil de Roma, *In I Sent.* D.19 q.1 resp.; Ockham, *In II Sent.* q.14-15; De Andrés, *El nominalismo*... p.160.

todo singular, se la llama universal; y así es universal en el representar, aunque singular en su ser.

Pero tal teoría parece falsa porque, como se explicará más adelante, tal especie no es necesaria.

En segundo lugar, porque al universal se lo define como lo que es conocido por la abstracción del entendimiento; pero tal especie no es conocida de esa manera: porque, o es conocida en sí, y entonces, como se explicará en otro lugar, necesariamente se la conoce directa e intuitivamente, o es conocida en otro, y, por consiguiente, como se verá más adelante, eso otro es universal respecto de ella, y entonces hago la misma pregunta de antes: y así, o se entablaría un proceso al infinito, o esa especie no será universal.

Además, en ese caso el universal no se abstrae, sino que es producido por verdadera generación, ya que sería una verdadera cualidad generada en el entendimiento.

[Tercera teoría]

3.417 Otra teoría podría ser que el universal es una verdadera realidad que sigue al acto del entendimiento, que es la semejanza de la cosa, y por eso sería universal, porque miraría a todos de igual manera.

Pero esta teoría no parece verdadera, porque no hay que poner ninguna realidad de esa clase, ya que todo lo que hay en el entendimiento o es acto, o pasión o hábito; y nada de eso sería esa realidad.

[Concordancia de esas tres teorías]

3.418 Esas teorías coincidirían en esta tesis: que el universal sería en sí una verdadera cosa singular y una numéricamente, pero que, respecto de las cosas existentes fuera del alma, sería universal y común e indiferente hacia las cosas singulares, y como una semejanza natural de ésas, y por eso podría suponer por la realidad fuera del alma. Y sería en algún modo el caso de tal universal el de una estatua respecto de los objetos muy semejantes a ella: ella, en efecto, sería en sí mis-

3417 Duns Escoto, *Super Universalia Porphyrii* q.4 (ed. Wadding, I p.90).

ma singular y una numéricamente, y, sin embargo, indiferente a esos objetos semejantes a ella, y no conduciría al conocimiento de uno más que al del otro. Pues, de manera parecida, el que sostuviese que, además de la intelección, se da en el alma una especie o hábito, no tendría más razón para decir que la intelección era realmente universal que para decir que lo es la especie o hábito, y a la inversa, porque cualquiera de ellas es indiferente a todos los singulares.

Esas teorías no se pueden fácilmente desechar ni son tan improbables ni contienen tan evidente falsedad como las refutadas en las anteriores cuestiones.

[Cuarta teoría]

3.419 La cuarta teoría podría ser que nada es universal por su naturaleza propia, sino sólo por institución [voluntaria], al modo como es universal la palabra, porque ninguna cosa tiene por su naturaleza el suponer por otra cosa, ni el ser predicada verdaderamente de otra cosa, como no lo tiene la palabra sino sólo por institución voluntaria. Y por eso, así como las palabras son universales y predicables de las cosas por institución, así también todos los universales.

Pero esta teoría no parece verdadera, porque entonces nada sería por su naturaleza especie o género, ni a la inversa, y entonces lo mismo podría ser universal Dios y la sustancia existente fuera del alma universal, lo cual no parece verdad.

[Teoría sostenida por el autor en otro tiempo]

3.420 Por eso se podría decir con probabilidad que el universal no es algo real que tenga un ser subjetivo, ni en el

3419 ROSCELINO, cf. IO. SARESBERIENSIS, *Metalogicus II c.17* (PL. 199 873C); ABELARDO, *De generibus et speciebus* (ed. V. Cousin, Paris 1836) p.513.522

3420-3425 DE ANDRÉS, *El nominalismo...* p.123-129.

3420 GAL, *Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis:* Francisc. Studies 27 (1967) 191-212; G. DE ALNWICK, *Sent.* I q.10; P. AUREOLI, *Scriptum* I D.9 a.1; HENR. DE HARCLAY, *Quaest. disp.* q.3; BOEHNER, *The relative date of Ockham's Commentary on the Sentences*, en *Collected articles on Ockham* p.99.100.146.147; ID., *The realistic conceptualism of William Ockham*, en *Collected articles on Ockham* p.162 nt.10; DE ANDRÉS, *El nominalismo...* p.121.122.123-129; ID., *Actividad del entendimiento y formación del universal en la Psicología de Guillermo de Ockham* p.283-290.

alma ni fuera del alma, sino que tiene tan sólo un ser objetivo en el alma y es algo forjado que tiene en el ser u orden objetivo un ser tal cual lo tiene la realidad fuera del alma en su ser propio. Lo cual sucede de esta manera: el entendimiento, a la vista de una cosa existente fuera del alma, forja una similar en la mente, de suerte que, si poseyese una fuerza de producir como la tiene de forjar o concebir, produciría fuera de sí mismo a esa cosa en su ser propio, numéricamente distinto del de la primera. Sería un caso parecido—proporcionalmente, guardadas las debidas distancias—al del artesano. En efecto: así como éste, al ver una casa o un edificio finge en su interior una casa similar, y produce después en la realidad una casa también semejante, que se distingue tan sólo numéricamente de la primera, así en el caso eso forjado o concebido que hay en la mente por la visión de una cosa exterior sería un ejemplar. Pues de la misma manera que la casa imaginada, si el que la imagina poseyese una capacidad real de producir, sirve de ejemplar o modelo para el artesano, así eso concebido le serviría de ejemplar para el que lo finge. Y a eso se le puede dar el nombre de universal, porque es ejemplar y mira indiferentemente a todos los singulares que existen fuera de la mente, y a causa de esa semejanza en su ser objetivo, puede suponer por las cosas que existen fuera del alma que tienen un ser similar fuera del entendimiento. Y así, explicado de ese modo, el universal no surge por generación, sino por abstracción, que no es más que una especie de concepción... (II p.266-272).

3.421 En segundo lugar, diría esta teoría que eso forjado o concebido es lo que recibe la denominación primaria e inmediatamente de la intención de la universalidad y tiene el carácter de objeto y es lo que termina inmediatamente el acto de entender cuando no se entiende ningún singular; lo cual, por ser objetivamente tal cual es el singular en su ser subjetivo, por eso, de por su propia naturaleza puede suponer por los singulares mismos cuya semejanza es en algún modo. De él se verifican también algunos predicados que implican verdaderas realidades, aunque no tomado por sí, sino por las cosas. Y él es eso uno que se predica de muchos... (p.274).

3.422 Igualmente, es el sujeto en la proposición universal y en la particular, no sólo orales, sino también mentales, que no pertenecen a ninguna lengua; en ellas no hace de sujeto ninguna cosa; luego sólo un concepto. Se podría, pues, decir que, así como el vocablo es universal y género y especie, pero sólo por institución, así el concepto así concebido y abstraído de los singulares conocidos antes es universal por su naturaleza (II p.276).

[Dificultades contra esta teoría]

3.423 Pero contra esto se ofrecen algunas dificultades. La primera es que no parece posible que algo tenga un ser objetivo sin que en alguna parte tenga ser subjetivo; por tanto, tales concepciones tienen un verdadero ser subjetivo, al menos en la mente. Y se confirma, porque todo cuanto existe es sustancia o accidente... (II p.281).

3.424 A la primera dificultad responderían los que así piensan que hay algunos seres de razón que no tienen ni pueden tener ningún ser subjetivo. Porque así como antes de la creación las creaturas no tenían ningún ser subjetivo o en sí, y, sin embargo, fueron verdaderamente conocidas por Dios, así también puede el entendimiento creado concebir algo que no tenga ningún ser subjetivo [o en sí]. Y cuando se dice: «todo lo que es, es sustancia o accidente», es verdad en el sentido de que todo lo que existe fuera del alma es sustancia o accidente, pero no en el sentido de que todo lo que existe en el alma objetivamente es sustancia o accidente... (II p.283).

3.425 Si se dice que, según el Lincolniense *, el universal no es una ficción, respondo que el universal no es una ficción tal que no le responda en el ser subjetivo algo semejante a lo que se finge en el ser objetivo, como sucede en la quimera: ésta, en efecto, se finge ser un compuesto de diversos animales, y un ser así no puede existir en la naturaleza. El universal, en cambio, es una ficción tal que le corresponde algo semejante en las cosas; así, cuando se finge algo compuesto de cuerpo y alma, eso que se finge es universal. Igualmente, si se imagina en la mente una casa antes de que sea construida, eso imaginado no es una ficción igual que la quimera o cosas parecidas... (II p.284).

3422 San Agustín, *De Trinit.* VIII 4 n.7 (PL 42,951); Gal, o.c., p.276 nt.1.
3423 V. Richter, *Zu Ockhams Entwicklung in der Universalienfrage:* Phil. Jahrb. 82 (1975) 177-187.
3425 Rob. Grossatesta, *In Arist. Poster.* I c.7.
* Grossatesta.

[Teoría posterior del autor]

3.426 Si a alguno no le satisface esta teoría de esos objetos concebidos, puede tener la de que el concepto y todo universal es una cualidad existente subjetivamente en la mente, que por su naturaleza es signo de una cosa existente fuera de la mente, como el vocablo es signo de las cosas por voluntad del que lo crea. Y entonces se puede decir que, absolutamente, así como de los vocablos y los signos instituidos voluntariamente, algunos significan las cosas exteriores propiamente y de por sí, y algunos hay que no significan, sino que sólo consignifican con los otros, como son las sincategoremas, y algunos significan de un modo y algunos de otro modo, conforme a su condición de diversos accidentes de las partes gramaticales, así también hay ciertas cualidades existentes subjetivamente en la mente, a las cuales les competen—proporcionalmente—tales caracteres cuales son los que competen a los vocablos instituidos voluntariamente. Ni parece haber mayor inconveniente en que el entendimiento pueda producir ciertas cualidades que sean por naturaleza signo de las cosas que en el que los animales y los hombres emiten naturalmente ciertos sonidos cuya misión natural es significar algunas cosas. Pero hay esta diferencia: que los animales y los hombres no emiten esos sonidos sino para significar ciertas pasiones o accidentes que les pasan, mientras que el entendimiento, que posee un poder superior, puede producir cualidades para significar naturalmente cualesquiera objetos.

3.427 Conforme a esta opinión, se debe decir que todo universal y género supremo es verdaderamente una realidad

3426-3430 De Andrés, *El nominalismo...* p.129-132.161-163; Giacon, o.c., p.347-353.
3426 De Andrés, *El nominalismo...* p.161-163.130.162; Id., *Singular y significación...* p.27; *Actividad del entendimiento...* p.290.291.
3427 De Andrés, *El nominalismo...* p.162

singular perteneciente a un género determinado; pero es universal por predicación, no por sí, sino por las cosas que significa. Y así, el orden predicamental de la sustancia es un compuesto o agregado de muchas cualidades que naturalmente se hallan en relación de superior a inferior, es decir, que un miembro en ese orden es por su naturaleza signo de muchas cosas, y otro, de pocas, como si se hiciese tal coordinación a partir de los vocablos. Pero habría esta diferencia, que los vocablos coordinados por la relación de superior e inferior no significan sus objetos significados sino por institución voluntaria, mientras que las otras significan naturalmente y son por su naturaleza los géneros y especies...

3.428 Pero esta teoría podría tener diversas modalidades: Una, que dicha cualidad existente subjetivamente en el alma sería la intelección misma. Esa teoría podría declararse y ser resueltas las objeciones contra ella, como he hecho en otro lugar. Otra podría ser el que esa cualidad sería algo distinto de la intelección y posterior a ella. Y entonces se podría responder a las razones en favor de la teoría de las ficciones en su ser objetivo como se ha hecho en otro lugar, donde expuse con mayor detención dicha opinión sobre la intención del alma o concepto, sosteniendo que es una cualidad de la mente *.

3.429 A cualquiera de esas tres teorías la estimo probable, pero dejo al juicio de los demás el decidir cuál de ellas es más verdadera. Sí que sostengo esto: que ningún universal, a no ser el que lo sea por institución voluntaria, es algo existente en modo alguno fuera del alma, sino que todo lo que es universal predicable de muchos por su naturaleza, existe en la mente o subjetiva u objetivamente, y que ningún universal pertenece a la esencia o quididad de sustancia alguna; y lo mismo habría que decir de las demás proposiciones negativas que mencioné en las cuestiones precedentes.

3428 *Expos. in lib Periherm., prooemium;* Ockham, *Expositio in Aristot. Perihermenias. Prooemium;* Boehner, *The Realistic Conceptualism of William Ockham:* Traditio 4 (1946) 307-335; De Andrés, *El nominalismo*... p.132.164; Id., *Singular y significación*... p.25; Id., *Actividad del entendimiento*... p.292s

3429 De Andrés, *El nominalismo*... p.166.

* *Expos. in lib. Periherm.*, prooemium

3.430 Al argumento principal respondo que lo que mueve primero al entendimiento no es el universal, sino el singular, y por eso el singular es entendido el primero con prioridad en el orden de generación, como aparecerá claro en adelante (II p.289-292).

Distinción III

Cuestión VI

Si el primer conocimiento del entendimiento en el orden de la generación es el conocimiento intuitivo de algún singular

3.431 ... *Respuesta negativa:* El singular no es entendido como tal singular; luego su conocimiento intuitivo no es el primero. El antecedente se prueba por el Filósofo, porque «el entendimiento es de lo universal, y el sentido, de lo particular».

Respuesta afirmativa: Se ha dicho más arriba que todo singular precede, y que todo conocimiento abstractivo de una cosa supone el conocimiento intuitivo.

[Teoría de Santo Tomás y de Enrique de Gante]

3.432 A esa cuestión se responde que «nuestro entendimiento no puede conocer directa y primariamente el singular en las cosas materiales». La razón es que, en las cosas materiales, el principio de la singularidad es la materia individual, y el entendimiento entiende abstrayendo la especie inteligible de esa materia; ahora bien: lo que se abstrae de la materia individual es universal. El entendimiento, por tanto, no es directamente cognoscitivo más que de los universales, pero puede conocer indirectamente y como por una cierta reflexión al singular, ya que aun después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entenderlas actualmente más que volvién-

3430 L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* p.50 art. «conceptus» 51 nt.1 y 39.

3431 Aristóteles, *De anima* II c.5 (417 b22-23); *Physica* I c.5 (189 a5-7).

3431 Santo Tomás, *S. th.* I q.86 a.1 resp.; Aristóteles, *De anima* III c.7 (431 al 6-17).

dose a los fantasmas en los cuales entiende a las especies inteligibles, como se dice en el *De anima*... (II p.483-484).

[Contra la teoría de Santo Tomás y de Enrique de Gante]

3.433 Contra la proposición principal de esta teoría se ha argumentado más arriba, especialmente contra su primera modalidad, ya que ésta sostiene que no se da en la realidad más que el singular.

Además, la razón que traen no vale, porque el entendimiento no más entiende abstrayendo la especie inteligible de la materia que abstrayendo la especie inteligible de la forma exterior, ya que la misma repugnancia hay en que el entendimiento realice algo del modo en que se halle la forma que en que reciba algo materialmente.

3.434 Además, pregunto de ese objeto abstraído cuando el entendimiento ha de entender la tierra o el asno: o es una verdadera realidad fuera del alma o es sólo un ser que existe en el alma. Si es una realidad existente fuera del alma, es esta tierra o aquélla: luego es verdaderamente singular, y, por consiguiente, es entendido singularmente. Si es tan sólo un ser que existe en el alma, o precede al acto de entender o no. Si no le precede, no es lo primeramente entendido; si lo precede, como no lo precede más que la especie inteligible, luego la especie inteligible sería lo primeramente entendido, cosa que niegan estos autores.

3.435 Si se replica que eso abstraído es algo representado por la especie inteligible que precede al acto de entender, respondo: de ese modo se podría decir que por la especie inteligible se tendría el universal: Porque, si por la especie inteligible es representado algo universal, o eso es porque tal especie es semejanza precisamente de los singulares semejantes entre sí, o porque existe algo en la realidad de lo cual es primariamente semejanza esa especie. Si se sostiene lo primero, entonces la especie sensible misma es semejanza de todos los singulares, y, por consiguiente, podrá representar al universal lo mismo que lo hace la especie inteligible. Lo segundo queda excluido, porque, según nuestro autor, en la realidad no se da más que lo singular.

3434 Santo Tomás, *S. th.* I q.85 a.2.
3435 Santo Tomás, *S. th.* I q.85 a.3 ad 1.

3.436 Si se replica que la especie sensible es precisamente semejanza de un singular, y no de otro, y no así la especie inteligible, respondo: siempre que se dan cosas muy semejantes entre sí, lo que se asemeja a una de ellas, se asimila igualmente a otra; pero algunas blancuras pueden ser o son muy semejantes; luego la especie sensible se asemeja igualmente a una que a otra, y así será semejanza tanto de la una como de la otra.

3.437 Además, en cuanto a eso que dice, que lo que se abstrae de la materia individual es universal, pregunto de qué abstracción habla: o se trata, en efecto, de entender una cosa no entendiendo otra, o de entender algo uno común a muchos. Si es lo primero, se tiene una manifiesta falsedad, porque esta blancura singularísima se abstrae de la materia individual, ya que se entiende esta blancura no entendiendo la materia; igualmente, de ese modo, el sentido abstrae de la materia, ya que siente esta blancura no sintiendo la materia: luego sentiría y abstraería el universal. Si es lo segundo, y lo abstraído de esa manera es universal y común de por sí a aquellos de quienes es abstraído, se sigue que no se entiende nada más que algo uno común a todas las materias, y así, no se entendería el universal a algunas formas o a algunos compuestos, o, al menos, no se entendería primariamente, sino tan sólo por cierta reflexión.

3.438 Además, en cuanto a lo que dice que el entendimiento conoce propiamente al singular por cierta reflexión, arguyo: o tiene un acto distinto del acto por el cual entiende al universal mismo o no. Si no lo tiene, en contra de eso está el que el acto por el que entiende al universal precede al acto por el cual entiende al singular, según tú mismo; luego es otro acto. Si lo tiene, pregunto por quién es causado: o por el fantasma mismo; o por algo en la parte sensitiva; o por la especie inteligible; o por el acto por el cual se entiende el universal. Si es de los tres primeros modos, y es verdad que, pues-

3438 Santo Tomás, *S. th.* I q.85 a.4, Resp.

tas las causas suficientes, se puede poner el efecto, luego, aun sin contar con la intención del universal, podría ponerse el conocimiento sensitivo, y así no iría contra el entendimiento el que el conocimiento del singular fuese el primero. Si se da lo segundo, y es verdad que nada causa sino cuando existe, de suerte que siempre sucede que la causa y el efecto en algún momento determinado son simultáneos, luego esas dos intelecciones serían simultáneas, lo cual niega en otro lugar (II p.488-489).

[Respuesta del autor a la cuestión]

3.439 Por eso respondo de otra manera a la cuestión propuesta. Primero: que se entiende el singular. Segundo: que el primer conocimiento del singular es intuitivo. Tercero: que el singular es lo primero que se conoce.

3.440 Lo primero es evidente, porque, si no se pudiese entender, sería o por la perfección del entendimiento o por su imperfección. No por su imperfección, porque el sentido es más imperfecto que el entendimiento y, sin embargo, conoce el singular. Tampoco por su perfección, porque, si fuese así, eso sería o porque no puede entender una cosa tan imperfecta como es el singular material, o porque no puede ser afectado por algo material, o porque no recibe nada materialmente. Lo primero no es ningún impedimento, porque el universal abstraído de las cosas materiales no es más perfecto que el singular mismo, y, sin embargo, es entendido. Tampoco es obstáculo lo segundo, porque una misma cosa puede afectar en orden al conocimiento singular y en orden al conocimiento universal. En efecto, si es afectado precisamente por el entendimiento agente en orden al conocimiento universal, con la misma facilidad se puede pensar que sea afectado precisamente por el entendimiento agente en orden al conocimiento singular. Y así como puede ser determinado por la especie inteligible o por el fantasma para entender determinadamente este universal y no otro, así se puede pensar que es determinado por la especie inteligible y por el fantasma para entender este singular y no aquél: así como después de la intelección es determinado a entender este singular y no aquél, siendo así que

el conocimiento mismo es indiferente a todos los singulares, podrá, antes de la intelección del universal, ser determinado para entender este singular y no aquél. Tampoco es obstáculo lo tercero, ya porque no repugna más a este singular que al universal ser recibido inmaterialmente, ya porque el conocimiento del singular que se sigue al conocimiento del universal, se recibe inmaterialmente; luego no le repugna el ser recibido inmaterialmente el primero.

3.441 Se confirma: el universal se recibe inmaterialmente, porque la especie inteligible o el conocimiento por el cual es recibida, es inmaterial, ya que en el entendimiento no hay realmente más que la especie inteligible, o el acto de entender, o el hábito, según estos autores, y según el modo común de hablar. Luego nada se recibe en el entendimiento, sino porque alguna de esas cosas—que son algo de él—es recibida, como se dice que el objeto es recibido en el entendimiento; y, por consiguiente, no es recibido inmaterialmente en el entendimiento sino porque alguna de esas cosas es inmaterial. Pero el mismo conocimiento singular podrá ser tan inmaterial como el conocimiento universal: luego por ese capítulo no le repugna el ser recibido o conocido primeramente por el entendimiento.

3.442 Pruebo el segundo punto: algún conocimiento singular puede ser intuitivo, pues, de otra suerte, ninguna verdad contingente podría ser conocida evidentemente por el entendimiento; pero el conocimiento intuitivo de una cosa no es posterior al conocimiento abstractivo; luego el conocimiento intuitivo de una cosa singular es el primero absolutamente.

3.443 En tercer lugar, digo que el conocimiento singular sensible es absolutamente el primero en el estado presente, de suerte que ese mismo singular que se siente el primero por el sentido, el mismo y bajo el mismo aspecto es entendido por el entendimiento si no hay algún impedimento, porque es condición de las potencias ordenadas que todo lo que—y bajo el mismo aspecto que—puede la potencia inferior, lo puede también la superior. Es evidente que un mismo objeto y bajo el mismo aspecto es sentido por un sentido particular e imaginado por el sentido interior. Igualmente, el mismo objeto y bajo

3441 Santo Tomás, *S. th.* I-II q.50 a.4 resp

el mismo aspecto es conocido por el sentido y deseado por la potencia apetitiva, y asimismo, el mismo objeto y bajo el mismo aspecto es conocido por el entendimiento y deseado por la voluntad; luego lo mismo que es sentido lo primero, será entendido por el entendimiento, bajo el mismo aspecto.

3.444 Se replica que la potencia superior tiene eficacia para aquello que puede la potencia inferior, pero de modo más eminente, porque lo que conoce el sentido material y concretamente—lo cual es conocer el singular directamente—lo conoce el entendimiento inmaterialmente y en abstracto, lo cual es conocer el universal.

Pero en contra de eso está que, cuando el objeto conocido por una potencia superior es más imperfecto que el conocido por la potencia inferior, entonces la potencia inferior no conoce de modo más eminente lo conocido por la potencia inferior; ahora bien, el universal es más imperfecto y posterior al singular; luego el entendimiento no conoce el objeto de los sentidos de modo más eminente.

3.445 Además, el sentido no conoce solamente lo blanco que es concreto, sino también la blancura, porque, según el Filósofo, en el libro III del *De anima,* el color es de por sí visible; luego, si conocer algo en abstracto es conocer el universal, el sentido conocerá el universal.

Además, conocer esta blancura que es significada por un nombre abstracto no es más conocer el universal que conocer esto blanco, que es significado por un nombre concreto. Y por eso es un modo de hablar absurdo y vano el decir que conocer algo concretamente es conocer el singular, y conocer algo en abstracto es conocer el universal, porque concreto y abstracto son condiciones y propiedades de los vocablos o de los signos, o tal vez de los conceptos, cuyo conocimiento no pertenece a muchos sentidos particulares, a no ser muy accidentalmente, y no a todos, y, sin embargo, todos pueden conocer el singular. Y por eso no es inteligible este modo de hablar: «conocer algo en cuanto es significado por un nombre concreto, y conocer eso mismo en cuanto es significado por un nombre abstracto», si no es entendiendo que algo puede ser signifi-

3445 ARISTÓTELES, *De anima* I c.7 (418 a.26-27); SANTO TOMÁS, *S. th.* I q.86 a.1 ad 4

cado por ambas clases de nombre, y eso precisamente es cosa que atañe al entendimiento.

3.446 Además, se ha probado antes que no repugna al singular el ser entendido inmaterialmente, porque no es imposible que el conocimiento del singular mismo sea inmaterial. Y se confirma: porque así como repugna al entendimiento la materia individual, así también le repugna la materia universal, que es común a las materias individuales de esos seres generables y corruptibles; luego repugna al entendimiento el conocer de cualquiera de esos modos. Luego de la misma manera que el singular material no puede ser conocido en primer lugar por el entendimiento, tampoco el universal material, que es común a los singulares materiales, podrá ser conocido por el entendimiento.

[Respuesta a las razones de la teoría contraria]

3.447 A la primera razón de la otra opinión respondo, en primer lugar, que tal razón choca con la manera sana de pensar, pues viene a probar que el universal se siente antes que el singular: en efecto, así como los niños primero llaman padres a todos los hombres que ven, y después los van discerniendo, así vemos por experiencia que los corderos, a la vista de las ovejas, las siguen a todas como si fuesen su madre, y después van distinguiendo a esta oveja de aquélla y siguen a ésta determinada; luego, por la misma razón por la cual los niños conocerían en virtud de eso el universal antes que el singular, por esa misma el cordero conocería antes el universal que el singular.

3.448 Además, los niños—por lo común—observan ese modo de proceder de llamar a todos los hombres padre, y madre a todas las mujeres, discerniéndolas más tarde, aun antes de poseer el uso de la razón, y, por tanto, antes de tener el conocimiento intelectual; luego todo eso lo hacen tan sólo por el conocimiento sensitivo; luego el conocimiento sensitivo sería entonces el primero universal. Igualmente, lo mismo se observa en los locos y tontos y otros privados del uso de la razón, pues tienen en ese particular el mismo proceder que los

niños y, sin embargo, no conocen el universal, por no tener conocimiento intelectual. Lo mismo aparece en los que tienen conocimiento intelectual, tanto de lo universal como de lo singular, porque con frecuencia, entendiendo alguno el hombre en general y entendiendo después este hombre—por reflexión o de otro modo, es indiferente—llama a muchos hombres con el mismo nombre, y más tarde los va discerniendo a uno de otro, y, sin embargo, entonces ha estado conociendo algo singular; luego la causa de esa diversidad no está en que entiende primero el universal y después el singular, sino en alguna otra cosa.

3.449 En consecuencia, sostengo que primero se entiende el singular, como primero se siente el singular, pero que basta algún conocimiento singular—tanto sensitivo como intelectual—o parcial o totalmente, para discernir un objeto percibido de otro. Y algunas veces no basta para discernir sino a lo sumo de pocos, y otras veces con uno se puede discernir de entre menos objetos, y con otro, entre más. Por ejemplo, el cordero en seguida distingue por el conocimiento sensitivo la oveja del lobo, y del buey, y del asno, y, sin embargo, no discierne esta oveja de aquélla. Igualmente, algunas veces en seguida discierne una oveja blanca de otra negra, y, sin embargo, no discierne una oveja blanca de otra blanca, y por fin, en último término, discierne a su madre de toda otra oveja. Todo esto lo sabemos por los efectos, pues vemos que el cordero primero sigue a cualquier oveja, y no a un buey ni a un asno, que después sigue a todas las ovejas de tal o cual color, y que por fin sigue a una oveja determinada. Esto no tendría lugar si no fuese variando el conocimiento sensible que tiene, ya que el conocimiento sensitivo es el principio del movimiento local en esos seres.

3.450 Y la razón de ello está en que la facultad cognoscitiva creada no puede discernir una cosa de otra sino en virtud de alguna desemejanza apreciada en los diversos objetos que percibe, ya sea en las cualidades, o en las formas, o en la posición, ya en otros rasgos que presentan esos desemejantes. Y por eso, como no conoce en seguida de una manera distinta

3449 Dist. 2 q.6 (p.209).

todos esos pormenores, no puede discernir al punto un objeto de otro. Asimismo, aunque alguna vez tenga conocimiento distinto de un singular, no lo tiene, sin embargo, de otro singular del cual lo tiene que discernir por primera vez, y por eso, tanta podría ser la semejanza en muchos rasgos entre esos objetos, que no bastara para discernir el uno del otro el conocimiento distinto del primero, aun con el conocimiento confuso del segundo, y, sin embargo, siempre se está conociendo un singular. En qué se diferencia el conocimiento que discierne del conocimiento aprehensivo, o si son simplemente el mismo, se explicara en otro lugar * (II p.492-499).

EXPOSICION SOBRE LOS LIBROS DEL ARTE DE LA LOGICA

Proemio

3.451 Ya que todo el que hace algo necesita de algo que le dirija, porque puede errar en sus obras y actividades, y el entendimiento humano procede necesariamente en la adquisición de la ciencia y en su perfeccionamiento, de lo desconocido a lo conocido, en lo cual eso que le dirige puede errar por muchos capítulos, se ha hecho necesario encontrar algún arte con ayuda de la cual pudiese conocer con evidencia los razonamientos verdaderos y falsos, para poder así discernir con certeza la verdad de la falsedad. Ese arte es la *Lógica,* por cuya ignorancia, según dice el Filósofo en el libro I de la *Física,* muchos entre los antiguos cayeron en diversos errores (p.1).

3.452 ... En tercer lugar, hay que tratar de la utilidad de esta ciencia. Son muchas sus utilidades: una de ellas es la facilidad en discernir lo verdadero de lo falso. En efecto, cuando esta ciencia se posee a perfección, se juzga con facilidad qué es verdad y qué es falso, en cuanto a aquellas cosas, digo, que se pueden llegar a saber por medio de las proposiciones evidentes de por sí. Pues, como en esas proposiciones lo único

3451-3480 E. A. Moody, *Gul. Ockham Expositionis in Libros Artis Logicae Prooemium...* Preface p.XV-XIX.
3451 Aristóteles, *Phys.* I 18 (191 a24-27).
3452 Moody, *The Logic of William Ockham* p.32.
* Dist. 2 q.6 (p.209).

que hay que hacer es proceder ordenadamente de las proposiciones evidentes de por sí a las últimas consecuencias que se derivan de ellas, y es la lógica la que enseña tal modo de discurrir y tal proceso, se sigue que con su ayuda se encuentra fácilmente la verdad en tales cosas, y por la misma razón se discierne con toda facilidad lo verdadero de lo falso.

3.453 La segunda utilidad es la prontitud o rapidez en el responder. En este arte se enseña qué es una proposición contradictoria, qué es antecedente, qué consecuente, conocido lo cual, con toda facilidad se niega la proposición que sea contradictoria, se concede el consecuente y se responde al antecedente, según su cualidad, como a algo que no es del caso admitir. Se enseña también en este arte la solución de todos los argumentos que pecan en la forma, y no es posible en ciencia alguna inferir sofísticamente lo falso de lo verdadero sin que, gracias a las reglas ciertas que esta ciencia da, se descubra con toda facilidad ese defecto, y, al contrario, sin ella o su uso, eso es imposible. Por eso, los que ignoran esta ciencia, tienen por sofismas muchas demostraciones, y, a la inversa, estiman muchos sofismas como demostraciones, por no saber distinguir entre el silogismo sofístico y el demostrativo.

3.454 Otra utilidad de la lógica es la facilidad en percibir el sentido del lenguaje y el modo propio de hablar. En efecto, con su ayuda se llega a conocer con facilidad qué es lo que los autores dicen en el sentido propio de la expresión y qué no, sino según el modo vulgar de hablar o la intención del que habla: qué se dice en sentido literal, qué en sentido metafórico; cosa muy necesaria a todos los que se dedican a leer a otros: los que toman siempre lo que dicen los autores en la fuerza propia de la expresión y en sentido literal, vienen a dar en muchos errores y en dificultades insolubles.

3.455 En cuarto lugar, hay que ver la diferencia y distinción de esta ciencia de las demás. Es de saber que esta ciencia se distingue por sí misma de toda otra ciencia, porque su objeto es distinto del de las otras. En efecto, esta ciencia proporciona, al menos principalmente, el conocimiento de los conceptos o intenciones producidas por el alma, no fuera de sí misma, como se fabrican las cosas artificiales, sino en su interior. Pero hay que advertir que el determinar cuál es la índole de esos seres que crea la razón, a saber, los conceptos e intenciones, cuáles son los silogismos, las proposiciones, los términos y cosas análogas, es decir, si existen realmente y subjetivamente en el alma, o de algún otro modo, no incumbe a la lógica, sino a la metafísica, por lo cual aquí pasaremos por alto esa cuestión. Por eso se llama a esta ciencia *racional*, mientras que a las ciencias demostrativas se las denomina reales; no porque ésta no sea una verdadera ciencia y una auténtica cualidad que perfecciona al entendimiento, sino porque sus proposiciones versan sobre las cosas que no pueden existir sin la razón, mientras que las de las otras versan sobre las cosas que existen fuera del alma... (p.415).

3454 Boehner, *Ockham's Theory of Supposition*... p.248-253.
3455 Moody, *The Logic of William Ockham* p.32-38.

EXPOSICION SOBRE EL LIBRO DE PORFIRIO DE LOS PREDICABLES

Capítulo I

Proemio

§ 2

[«Absteniéndome de cuestiones más elevadas...»]

3.456 En esta parte excluye de su estudio algunas cuestiones que no pertenecen a la lógica, diciendo que hay que abstenerse de algunas cuestiones más profundas que no pertenecen a la lógica, y que hay que tratar de otras cuestiones fáciles que sí son de su ámbito. Y enumera en especial las cuestiones de las que no quiere tratar, insinuando así que el lógico debe abstenerse de tratar de cuestiones de esa índole. La primera cuestión es: Si los géneros y especies existen fuera del alma, o existen en el entendimiento. La segunda es: Si son

3456-3468 Ockham, *Summa Logicae* I c.14-18; Id., *In I Sent.* D.2 q.4-7; E.-H. Kluge, *William of Ockham's Commentary on Porphyry*. Introduction and English translation: Franc. Stud. 34 (1974) 306-382.
3456-3458 Moody, o.c., p.77.

corpóreos o incorpóreos. La tercera: Caso de que sean corpóreos, si existen separadamente de las cosas sensibles, o en ellas. De éstas y otras cuestiones dice que quiere abstenerse.

3.457 La causa por la cual hay que abstenerse es porque tales cuestiones pertenecen a la metafísica, y precisan una discusión sutil, que no hay que entablar en el presente libro, si bien hay que hacer mención en él de algo de lo que dijeron los antiguos, sobre todo los Peripatéticos, sobre los universales, que pertenecen a la lógica.

Aunque esas cuestiones mencionadas y otras similares no pertenezcan a la lógica, sino a la metafísica, sin embargo, como por su ignorancia muchos modernos han caído en diversos errores aun en lógica, por eso se hace necesario decir brevemente qué hay que pensar sobre esos puntos conforme a la opinión de Aristóteles, y a la verdad de las cosas, brevemente, porque de los mismos se trata con más amplitud en otro lugar.

3.458 Lo que hay que sostener, sin ningún género de duda, es que toda cosa imaginable existente es de por sí, sin ninguna cosa añadida, singular y una numéricamente, de suerte que ninguna cosa que se puede pensar o imaginar es singular por algo que se le añada, sino que es ésta una propiedad que conviene inmediatamente a toda cosa, porque toda cosa es por sí o es idéntica a otra o se distingue de ella.

3.459 En segundo lugar, hay que sostener que no hay ningún universal fuera del alma existiendo realmente en las sustancias individuas, ni pertenece a la sustancia o esencia de ellas, sino que el universal o existe sólo en el alma o es universal por institución [convención], como, por ejemplo, este vocablo pronunciado: «animal», y lo mismo este otro: «hombre», es universal, porque es predicable de muchos, no por sí, sino por las cosas que significa.

3.460 La primera afirmación se puede declarar tanto por la razón como por la autoridad. Por la razón: Si hay alguna cosa que no sea de por sí una cosa singular, llamémosla *A* (ya que toda cosa puede tener un nombre); pregunto entonces: o

3457 Moody, o.c., p.78.
3459-3462 Moddy, o.c., p.79-81.

contiene esencialmente muchas cosas o es ella como tal una única cosa. Si sucede primero, pregunto de esas cosas incluidas esencialmente en ella: o forman un número determinado o no. No se puede decir que no son en un determinado número, porque entonces serían infinitas en acto, lo cual es imposible. Si son en un determinado número; luego cualquiera de ellas es una numéricamente, y, por consiguiente, el todo resultante será uno numéricamente.

Si esa cosa no es muchas, ni contiene esencialmente a muchas, entonces se tiene lo que se pretendía probar: porque cuando se da una cosa que no incluye una multitud de cualesquiera cosas distintas, ésa es una cosa numéricamente una: y, por consiguiente, esa cosa universal será una numéricamente, y, por lo mismo, singular.

3.461 Además, asumo esa cosa universal, a saber: *A;* y pregunto: o *A* y Sócrates son muchas cosas, o no. Si no lo son, como Sócrates es singular, luego *A* es una cosa singular. Si son muchas, y como no son infinitas, luego son finitas, y, por consiguiente, son en un determinado número: y no se puede admitir que sean más de dos cosas, luego son solamente dos cosas. Pero cuando hay solamente dos cosas, cada una de ellas es una numéricamente, y, por tanto, es singular. Se confirma: porque toda cosa que es una y no muchas cosas, es una numéricamente, pues eso es lo que se significa con esa expresión «uno numéricamente»; mas esa cosa [pretendida] universal es una y no muchas cosas; luego es una cosa una numéricamente; luego es singular.

3.462 Y no se puede replicar que esa cosa es universal aunque no sea muchas, porque se halla en muchos y es de la esencia de muchos, como la humanidad o el hombre está en todos los hombres, y es de la esencia de todos los hombres. Esa respuesta no vale, porque esa cosa, o resulta diversificada, de suerte que es distinta en aquellas muchas cosas, o queda indiversificada, de suerte que no es distinta. Si sucede lo primero, luego necesariamente cualquiera de esas cosas es singular y, por consiguiente, no habiendo ninguna otra cosa además de ellas, se sigue que toda cosa es singular. Si se da lo segundo, de nuevo se tiene lo que se proponía probar, porque

tal cosa, por mucho que esté en muchas cosas, es verdaderamente singular, ya que es una y no muchas.

3.463 Esto se ve claro en un ejemplo. Aunque esté una materia numéricamente la misma primero en el bronce, y sea parte suya, y después, en el fuego, y sea parte del fuego, como no se trata de una materia distinta en los dos casos, por eso es una materia una numéricamente; luego, de la misma manera, si esa humanidad que se pone universal, aunque se halle en muchos hombres, si, no obstante, no fuese esta y aquella otra, sería en toda verdad una numéricamente. Igualmente, siguiendo la mente del Comentador, porque no hay un entendimiento en ti y otro en mí, por eso, según él, el entendimiento es uno numéricamente, de suerte que, como regla universal, el estar en diversas cosas o con diversas cosas o bajo diversas cosas no impide en nada el que algo sea uno numéricamente, con tal de que no se tenga en ello uno distinto de otro, y así, toda cosa que no es muchas, necesariamente es una cosa una numéricamente, y, por consiguiente, es una cosa singular... (p.9-13).

3.464 Con lo dicho está clara la solución de las cuestiones mencionadas. Por lo que hace a la primera, hay que sostener que los géneros y especies no existen fuera del alma, sino que existen solamente en el entendimiento, ya que no son más que ciertas «intenciones» o conceptos formados por el entendimiento que expresan las esencias de las cosas y las significan, y que no son ellas mismas, como el signo no es su objeto significado. Ni son tampoco partes de las cosas, ni más ni menos que la palabra no es parte de lo que significa, sino que son ciertos predicables de las cosas, no tomados por sí mismos, porque, cuando el género se predica de la especie, el género y la especie no se toman por sí mismos, ya que no tienen suposición simple, sino personal, y así suponen o se toman por sus significados, que son las cosas singulares; tales géneros y especies se predican de las cosas, tomados ellos por las mismas cosas que significan. Así, por ejemplo, en esta proposición: «Sócrates es animal», «animal» no está tomado o supone por sí, sino por la cosa, aquí, Sócrates mismo.

3463 Moody, o.c., p.81.
3464 Moody, o.c., p.82.

3.465 Sin embargo, aunque eso que está en el entendimiento, son, según la mente de los filósofos y la realidad, los géneros y especies, pueden ser llamados géneros y especies, además de ellos, las palabras mismas a ellos correspondientes, ya que todo lo que es significado por la intención o el concepto en el alma, es significado por la palabra, y viceversa. Pero esto ya depende de la convención humana.

3.466 Por lo dicho queda clara la solución de la segunda cuestión: no tratándose de las palabras mismas, hay que sostener que los géneros y especies, y, en general, todos los universales de esa índole, no son corpóreos, ya que no están más que en la mente, en la cual no hay nada corporal.

3.467 También está clara la solución de la tercera cuestión: los universales no están en las cosas sensibles; ni son de la esencia de las cosas sensibles, ni partes de ellas, pues, según el Comentador en el libro VII de la *Metafísica*, comentario 47, *es imposible que los universales sean partes de las sustancias que existen de por sí*, y en el comentario 45 dice que *es imposible que algo de esos que son llamados universales sean las sustancias de alguna cosa, aunque declaran las sustancias de las cosas*. Bien claro se ve cómo el Comentador piensa que los universales no son partes de las sustancias, ni son de la esencia de las sustancias, sino que tan sólo declaran la sustancia de las cosas, como los signos declaran a las cosas señaladas por ellos, y por eso no son ellas, ya que entre el signo y lo significado tiene que haber distinción.

3.468 Una vez visto que los universales no están en las cosas, ni son de la esencia de las cosas que existen fuera del alma, sino que son ciertos signos existentes en el alma que declaran las cosas existentes fuera de ella, hay que tratar ahora del número suficiente de los universales. Es de saber, acerca de este punto, que todo universal es predicable de muchos; y ése, o importa algo extrínseco a aquello de que se predica o no. Si no importa algo extrínseco a aquello de que se predica, entonces, o dice el todo y no más una parte que otra; y en ese caso, a su vez, o eso importa precisamente cosas se-

3465 Moody, o.c., p.82.
3467 Averroes, *In Met.*, VII comm.45 comm.47.

mejantes, o importa tanto cosas semejantes como desemejantes. Si lo primero, es la especie especialísima; como, por ejemplo, «hombre» no conviene, es decir, no se predica sino de los hombres que son semejantes en todas las notas esenciales, aun cuando sean desemejantes en sus accidentes. Si lo segundo es el género; así, por ejemplo, «animal» se predica de los hombres y de los asnos, y lo mismo de otros, que tienen esencias desemejantes, como la forma específica del hombre no es semejante a la forma específica del asno... (p.13-15).

Capítulo III

Sobre la especie

§ 4

3.469 ... Hay que advertir, en tercer lugar, que, así como el género no es de la esencia de la especie, ni parte de ella, así también la especie no es de la esencia de individuo ni parte del individuo, sino que es una «intención» en el alma que significa a los individuos mismos y es predicable de ellos, no tomado por sí, sino por los individuos mismos. En efecto: en estas proposiciones: «Sócrates es hombre», «Platón es hombre», el predicado no supone o se toma por sí mismo, pues entonces se indicaría que Sócrates era este predicado común «hombre», lo cual es evidentemente falso. «Hombre» se toma, más bien, por los individuos mismos, porque no se quiere decir sino que Sócrates es hombre, a saber, éste o aquél, y así, de cada una de los hombres; y por eso la especie no está realmente *en* el individuo. En efecto: si estuviese realmente en el individuo, o sería una parte de Sócrates o un accidente suyo: que no es un accidente suyo es cosa manifiesta; tampoco es parte de Sócrates, ya que no es ni su materia ni su forma, sino que Sócrates no está constituido por más partes que la materia y la forma, a no ser que se diga que se compone de partes integrales o de partes orgánicas; pero esto no hace a nuestro propósito, pues es bien manifiesto que la especie «hombre» no es parte integrante de Sócrates ni parte suya orgánica, ya que no es ni mano ni pie, y así en otros casos.

3469-3472 Ockham, *Summa Logicae* I c.21.

3.470 Por eso, hay que sostener que en Sócrates no hay realmente más que la materia y la forma y sus partes integrantes y orgánicas y sus accidentes; así, pues, la especie «hombre» no está realmente en Sócrates según la mente del Filósofo y del Comentador y según la verdad de las cosas; pero significa a Sócrates, y por eso se puede predicar también respondiendo a la pregunta *qué es*.

3.471 Y si se dice que, si la especie significase a los individuos, entonces la palabra «hombre» sería equívoca, porque significaría a muchas cosas por igual y directamente, hay que responder que el que un vocablo signifique muchas cosas por igual en primer lugar y directamente se puede entender de muchas maneras: o porque se impone con diversas imposiciones para significar muchas cosas, y tal vocablo es equívoco; o porque no le corresponde precisamente una (única) intención en el alma como signo ordenado, o porque se impone para significar muchas cosas significadas precisamente por una intención o concepto que hay de él en el alma, de suerte que tal intención responde en el alma a ese vocablo, del modo como dice el Filósofo en el principio del *Perihermeneias* que los vocablos son signos de las «pasiones» que hay en el alma.

3.472 Lo que significa a muchas cosas de los dos primeros modos dichos, es equívoco, pero no lo que las significa del tercer modo. Ahora bien, el vocablo «hombre» no significa a muchas cosas con muchas imposiciones, porque en un principio se impuso para significar todo aquello que es semejante en la sustancia a aquel hombre que estoy viendo. Tampoco las significa del segundo modo, porque «animal» no se impuso para significar solamente aquellas cosas que responden a la intención «hombre» que está en el alma, y a la especie «asno», sino para significar todas aquellas cosas que responden a la intención «animal», no teniendo conocimiento de otras intenciones inferiores, a no ser tal vez accidentalmente. Pero del tercer modo significa muchas cosas por igual directamente, porque se impuso para significar todas aquellas cosas de las cuales se predica la especie «hombre», no tomada por sí, sino por los contenidos en ella (p.35-37).

3471 Aristóteles, *Perihermen.* I 1 (16 a4-5).

§ 11

3.473 ... En tercer lugar, es de advertir que toda ciencia empieza por los individuos. Por eso, el Filósofo, en el libro II de los *Posteriores* y en el libro I de la *Metafísica,* afirma que la memoria se origina de los sentidos, que no conocen sino los singulares; de la memoria, la experiencia, y por la experiencia se obtiene el universal, que es el principio del arte y de la ciencia. Y así como todo conocimiento tiene su comienzo en los sentidos, así toda ciencia tiene su origen en los individuos. Sin embargo, no hay ciencia propiamente dicha de los individuos, sino sólo de los universales; y ello, a causa de su infinitud, y porque cada uno conoce una cosa diversa. Y así, para el común de los hombres sería inútil tratar de cualquier singular determinado... (p.48,49).

3.474 Este vocablo «animal» se predica de este vocablo «hombre» en la proposición: «el hombre es animal». Y ésa es una proposición verdadera, porque esos vocablos en tal proposición no se toman por sí mismos, sino por las cosas que significan, y todas las cosas que son significadas por el vocablo «hombre» son significadas por el vocablo «animal», pero no a la inversa. Y por eso, por esa proposición «el hombre es animal», en la cual se predica un vocablo de otro, no se indica que el vocablo «hombre» sea el vocablo «animal», sino que la cosa significada por el vocablo «hombre» es la cosa significada por el vocablo «animal»; y eso es verdad, pues es la misma. Y de la misma manera, es verdadera la proposición que está en el alma, y lo mismo hay que decir de esas intenciones que son los géneros y las especies.

3.475 En tercer lugar, es de advertir, como consecuencia de lo dicho, que la colección de muchos individuos en una naturaleza que es la especie no es una colección de muchos en alguna naturaleza que sea de la esencia de esos muchos o intrínseca a ellos, sino que lo único que hay es que se toma algo uno predicable de ellos, que expresa sus esencias; es

3473 ARISTÓTELES, *Anal. Post.* II 19 (100 a3-8); ID., *Met.* I 1 (980 b-26-981a6).
3474 BOEHNER, *Ockham's Theory of Signification:* Francisc. Stud. 6 (1946) 143-170, o *Collected articles on Ockham* p.220s.

más, la expresa a ella misma, y por eso es predicable de ellos en respuesta a la pregunta *¿qué es?;* y por eso, si esa intención que está en el alma que es el género o la especie es una verdadera cualidad que informa al alma, entonces todos los individuos se aúnan en una sola naturaleza—esto es, son o quedan comprendidos bajo una naturaleza, por estarlo bajo una cualidad que no es de la esencia de ellos, sino que es predicable de ellos como respuesta a la pregunta *¿qué es?,* no por sí misma, sino por los individuos mismos... (p.51,52).

3.476 Participar esta especie no es otra cosa que estar contenido y ser menos común; con tal participación de la especie muchos hombres son un solo hombre, esto es, se predica de muchos hombres algo uno común, que es esta especie «hombre», lo cual común, sin embargo, no es de la esencia de ellos, ni está en ellos realmente. Y por eso, eso que se dice, que en los particulares el hombre común se hace o resulta muchos, no hay que entenderlo en el sentido de que el hombre común sea realmente diverso de los particulares y exista realmente en ellos, pues los géneros y especies no están realmente en los singulares; sino que la expresión «estar en» aquí se toma como «ser predicado»; y es verdad que eso común se predica verdaderamente de muchos particulares y es algo uno predicable de muchos; pero no es esos muchos, porque no se predica tomado por sí mismo, sino por los muchos, esto es, por los particulares mismos (p.53).

§ 15

3.477 En quinto lugar, hay que advertir que las propiedades del hombre en común no son algunas realidades que estén realmente en el hombre en común, a la manera como la blancura está en el hombre. En efecto, la pasión o propiedad del hombre que se llama risible o risibilidad, no es algo realmente existente en el hombre, ya que no puede ser ni sustancia ni accidente, como es evidente por inducción; sino que todas las propiedades del hombre en común no son sino ciertos predicables del segundo tipo de predicación, en la que el sujeto entra en la definición del predicado como se ve en la predicación: «Todo hombre es risible», de suerte que de

esto común «hombre» se predica primaria y adecuadamente este predicado «risible», no, con todo, por sí, sino por todos los particulares; ya que esto común, «hombre», no puede reír. Igualmente, ningún acto de reír se da realmente en esto común hombre», sino sólo en un hombre particular. Y, sin embargo, de esto común, «hombre», se predica primaria y adecuadamente el predicado «risible»; como de esto común «cosa» se predica primaria y adecuadamente «ser singularmente», y, sin embargo, eso común no es singular, y ello, porque no se predica de él tomado por sí, sino por los singulares.

3.478 De ahí se sigue que tales propiedades del hombre no están real y subjetivamente en los hombres particulares, aunque se prediquen de ellos, ya que no se predican tomados por sí, sino por los hombres particulares mismos, por los cuales suponen o se toman. Pues en esta proposición: «Sócrates es risible», el predicado no tiene suposición simple y por sí, sino que tiene suposición personal y se toma por ese singular que es risible. Y por eso, hay que advertir que con frecuencia «estar en» se toma por «ser predicado», y en ese sentido se la toma aquí. Cuando un autor dice que las propiedades del hombre están en todos los hombres particulares, porque son hombres, por «estar en los hombres particulares», entiende ser predicado de los hombres particulares, y la ignorancia de este equívoco encerrado en la expresión «estar en» es la causa de muchos errores en la exposición de los textos de los filósofos y de otros autores (p.56,57).

Capítulo VII

De las propiedades comunes a los cinco universales

3.479 En segundo lugar, es de saber que el género se predica de las especies, pero no tomado por sí, sino por los individuos; porque en el ejercicio en el que se predica de la especie, ni la especie es el género, ni el género supone por sí simplemente, sino sólo supone por los individuos y con suposición personal. Por ejemplo, el género «animal» se predica de la especie «hombre» de esta manera: «El hombre es animal»; en esta proposición tanto «hombre» como «animal» tienen suposición personal, por los individuos y no por sí mismos, porque entonces sería falsa. En efecto, esta proposición es falsa: «La especie 'hombre' es el género» animal.

3.480 En tercer lugar, hay que advertir que cuando dice que «animal» se predica de los caballos, de los bueyes y de los perros, que son especies, no es su mente que los caballos son especies o que los bueyes son especies, sino que, al decir que «animal» se predica de todos los bueyes, quiere establecer que el animal se predica de lo que es común a todos los caballos y bueyes, y que eso común es las especies... (p.102,103).

SUMA DE LA LOGICA

PRIMERA PARTE

Capítulo I

Sobre la definición del término y su división en general

3.481 Todos los que tratan de la lógica enseñan que los raciocinios constan de proposiciones, y las proposiciones, de términos. El término, según eso, no es sino la parte próxima de la proposición. Definiendo, en efecto, Aristóteles, en el libro I de los *Analíticos Primeros*, el término, dice: «Llamo término a aquello en que la proposición se resuelve como su predicado o sujeto, consignando de él que es o que no es».

3.482 Pero, aunque todo término es parte de la proposición, no todos los términos son de la misma naturaleza; y por eso, para obtener un conocimiento perfecto de los términos, hay que saber de antemano algunas divisiones de los mismos.

3481-3541 De Andrés, *El nominalismo*... p.174-176.
3481-3485 De Andrés, *Singular y significación*... p.18-20.
3481 San Agustín, *De Trinit.* XV 10 n.19; 12 n.22; 27 n.50; Aristóteles, *Anal. Prior.* I 1 (24 b6-18); Moody, o.c., p.39.40.244; Boecio, *In lib. De interpr.* I c. *De signis* (PL 44 407B).
3482-3485 De Andrés, *El nominalismo*... p.174-176.
3482 San Agustín, *De Trinit.* XV 10 n.19; Moody, o.c., p.244; De Andrés, *El nominalismo*... p.82; Id., *Singular y significación*... p.18.

Es de saber, pues, que así como, según Boecio, en el libro I del *Perihermeneias,* se dan tres clases de expresión, a saber, escrita, oral y concebida, que sólo tiene existencia en el entendimiento, así se dan tres términos, escrito, oral y concebido. El término escrito es una parte de una proposición descrita en alguna materia corpórea, que se ve o se puede ver con los ojos del cuerpo. El término oral es una parte de una proposición pronunciada por alguien y que puede ser percibida por el oído. El término concebido es una intención o «pasión» del alma que consignifica naturalmente algo, y puede ser parte de una proposición mental y suponer por ello. Por eso, tales términos concebidos y las proposiciones que constan de ellos son aquellas palabras mentales de las que San Agustín dice, en el libro *De Trinitate,* que no son de ninguna lengua, que existen tan sólo en la mente y no se pueden exteriorizar, si bien las palabras, como signos que son subordinados a ellas, se pronuncian externamente.

3.483 Digo que las palabras son signos subordinados a los conceptos o intenciones del alma, no porque, tomado en un sentido propio el vocablo «signos», signifiquen siempre las palabras los conceptos mismos del alma primaria y propiamente, sino porque las palabras se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por los conceptos de la mente, de suerte que el concepto significa algo primaria y naturalmente, y secundariamente, la palabra significa eso mismo; hasta tal punto que, instituida así la palabra para significar algún objeto significado por el concepto de la mente, si el concepto cambiase su significado, por el mismo hecho la palabra misma, sin nueva institución, cambiaría también su significado. Y por eso dice el Filósofo que las palabras son señales de las pasiones que hay en el alma. Y eso mismo pretende Boecio cuando dice que las palabras significan los conceptos; y, generalmente, todos los autores que dicen que todas las palabras significan las pasiones o son señales de ellas, no pretenden decir otra cosa que el que las palabras son signos que significan secundariamente lo que va implicado primariamente por las pasiones del alma, aunque algunas palabras importen primariamente las pasiones del alma o conceptos, los cuales, sin embargo, importan secundariamente otras intenciones del alma, como se explicará más adelante.

3483 Aristóteles, *Periherm.* I 1 (16 a3-4); Boecio, *In lib. De intrepret.* c. *De signis* (PL 64 407C); Moody, o.c., p.40 41; De Andrés, *El nominalismo...* p.142-146; Id., *Singular y significación...* p.19; Giacon, o.c., I p.315.

Y lo que hemos dicho de las palabras respecto de las pasiones o de las intenciones o de los conceptos, hay que decir proporcionalmente de las cosas escritas respecto de las palabras.

3.484 Se dan algunas diferencias entre los términos mismos. Una es que el concepto o pasión del alma significa naturalmente lo que significa, mientras que el término oral o escrito no significa más que por la institución voluntaria. De eso se sigue otra diferencia, a saber, que el término oral o escrito puede cambiar arbitrariamente su significado, mientras que el concepto no lo cambia al arbitrio de nadie.

3.485 En atención a los contumaces, hay que tener en cuenta que «signo» tiene dos sentidos: uno, el de todo aquello que, conocido, conduce al conocimiento de alguna otra cosa, aunque no conduzca a la mente al conocimiento primero de tal cosa, como se ha demostrado en otro lugar, sino al conocimiento actual, una vez que se tiene el habitual. Y así, la voz significa, como cualquier efecto, al menos su causa, como también el círculo significa el vino en la taberna. Pero no hablo aquí de ese sentido tan general de «signo». En otro sentido, [«signo»] es todo aquello que conduce al conocimiento de algo y es apto para suponer por ello o ser añadido a ello en la proposición, como son los sincategoremas y los verbos y aquellas partes de la oración que tienen una significación indefinida, y lo que puede constar de tales cosas, como es la proposición. Tomado en ese sentido, el vocablo «signo» es una voz que no es signo natural de nada (p.7-9).

3484 De Andrés, *El nominalismo...* p.94.
3485 Ockham, *In I Sent.* O.33 q.9 (*Opera theol...* II, ed. Inst. Bonav. [New York 1970], p.544ss); San Agustín, *De doctrina christiana* II 1 n.1 (PL 34-35); Boehner, *Ockham's Theory of Signification:* Francisc. Stud. 6 (1946) 143-170; o en *Collected articles on Ockham* p.202-204; De Andrés, *El nominalismo...* p.81.90-91.92.93.219-220.231; Id., *Singular y significación...* p.17; P. Hochart, *Guillaume d'Ockham: le signe et sa duplicité,* en *Hist. de la philos.* II (Paris 1972) p.183-203.

Capítulo XII

Qué es intención primera y qué intención segunda, y cómo se distinguen entre sí

3.486 Como en el capítulo anterior se ha dicho que algunos nombres pertenecen a la primera intención y algunos, a la segunda intención, y la ignorancia de la significación de esos vocablos es para muchos ocasión de errar, por eso hay que ver ahora qué es intención primera y qué intención segunda, y cómo se distinguen.

Es, pues, de saber que se llama intención del alma algo que hay en ella apto para significar otra cosa. Así como, pues, según se ha dicho antes, la escritura es un signo secundario respecto de las palabras, porque entre todos los signos arbitrarios las palabras ocupan el primer lugar, así las palabras son signos secundarios de aquellas cosas de las cuales son signos primarios las intenciones del alma. Y por eso dice Aristóteles que las palabras son señales de las pasiones que hay en el alma. Eso que hay en el alma, y que es signo de la cosa, y de lo cual se compone la proposición mental al modo como la proposición oral se compone de palabras, se llama algunas veces intención del alma; otras, concepto del alma; otras, pasión del alma; otras, semejanza de la cosa; y Boecio, en el comentario del *Perihermeneias,* lo llama «intellectus». Piensa, pues, que la proposición mental consta de «intellectus», no, desde luego, de «intellectus» que sean realmente almas intelectivas, sino de «intellectus» que son ciertos signos en el alma que significan otras cosas, y de los cuales se compone la proposición mental. Así que, siempre que uno emite una proposición oral, forma antes en el interior una proposición mental que no pertenece a ninguna lengua, de suerte que muchos forman con frecuencia interiormente proposiciones que, sin embargo, no saben expresar, por ignorar el idioma. Las partes de esas proposiciones mentales se llaman conceptos, intenciones e «intellectus».

3486-3491 Moody, o.c., p.44-47; Boehner, *Ockham's Theory of Signification*, en *Collected articles*... p.244-229.
3486 Aristóteles, *Periherm.* I 1 (16 a3-4); De Andrés, *El nominalismo*... p.192.

3.487 Pero ¿qué es eso existente en el alma que es un signo de esa naturaleza?

Sobre este punto se dan varias opiniones. Algunos dicen que [ese signo] no es más que cierta ficción del alma. Otros, que es una cierta cualidad existente subjetivamente en el alma, distinta del acto de entender. Otros, que es el acto de entender. En favor de esta opinión está esta razón: que en vano se hace por muchas lo que se puede hacer con menos cosas. Ahora bien: todo lo que se trata de salvar poniendo algo distinto del acto de entender, se puede salvar sin ello, ya que el suponer por otra cosa y el significarla puede competer al acto de entender lo mismo que a cualquier otro signo. Luego no hay que poner además del acto de entender alguna otra cosa. Sobre estas opiniones haremos un estudio más adelante. Por eso, por ahora baste el decir que la intención es algo existente en el alma, que es signo que significa naturalmente algo por lo cual puede suponer o que puede ser parte de la proposición mental.

3.488 Hay dos clases de ese signo. Uno es signo de alguna cosa que no es ese signo, sin que eso impida que tal signo signifique otro signo mental; ese signo se llama intención primera, como es la intención del alma que es predicable de muchos hombres, e igualmente la intención predicable de todas las blancuras y negruras, y así de todo lo demás.

3.489 Pero es de saber que el término «intención primera» se puede tomar de dos maneras, estricta y ampliamente. En sentido amplio, se dice «intención primera» todo signo intencional existente en el alma, que no significa propiamente las intenciones o signos, ya sea signo tomando en sentido estricto «signo» como aquello que significa de modo que pue-

3487-3491 Richter, *Zu Ockham's Entwicklung in der Universalienfrage:* Phil. Jahrb. 82 (1975) 177 187; De Andrés, *El nominalismo*... p.132.166-167.
3487 Ockham, *Summa logicae* (ed. cit., p.42 nt.); Boecio, *In lib. De interpret.* c. *De signis* (PL 64 297s.407); Henr. de Harclay, *Quaest. disp.* q.3; Richardus de Campsall, *Contra ponentes naturam generis... extra intellectum;* Iacobus de Viterbo, *Quodl.* 1 q.1; Boehner, *The relative date of Ockham's Commentary on the Sentences*, en *Collected articles*... p.99s; Moody, o.c., p.49-53; De Andrés, *El nominalismo*... p.133.166.167; Id., *Actividad del entendimiento*.. p.293-294.
3488 Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, art. «Intentio»; De Andrés, *El nominalismo*... p.166s-194.
3489 Baudry, o.c., art. «Intentio».

de suponer por su significado en la proposición, ya sea signo tomado en sentido amplio «signo», al modo como decimos que significan los sincategoremas. Y de ese modo, a los verbos mentales y los sincategoremas mentales y las conjunciones parecidas se puede llamar «intenciones primeras». En sentido estricto se llama «intención primera» el nombre mental apto para suponer por su significado.

3.490 «Intención segunda» es aquella que es signo de esas intenciones primeras, como, por ejemplo, las intenciones «género», «especie» y parecidas. Pues así como de todos los hombres se predica una intención común de todos los hombres diciendo así: «Este hombre es hombre», y así de cada uno de los hombres, así de aquellas intenciones que significan y suponen por las cosas se predica una intención común a ellas, diciendo: «Esta especie es especie», aquella especie es especie», y así en las demás. Igualmente, diciendo así: «Piedra es género», «animal es género», «color es género», y así, en otros casos se predica una intención de intenciones de manera parecida a como en estos casos: «Hombre es nombre», «asno es nombre», «blancura es nombre», se predica un nombre de diversos nombres. Y por eso, así como los nombres de segunda imposición significan por convención a los nombres de primera imposición, así la segunda intención significa naturalmente a la primera. Y así como el nombre de la primera imposición significa cosas distintas de los nombres, así la primera intención significa cosas distintas de las intenciones.

3.491 También se puede decir que «intención segunda» se puede tomar en sentido estricto por la intención que significa las intenciones primeras mismas, y en sentido lato, por las intenciones que significan las intenciones y signos instituidos por convención, si es que se da una intención así (p.41-44).

3490 De Andrés, *El nominalismo...* p.192.

Capítulo XIV

Sobre este término común: «universal», y sobre su opuesto, el «singular»

3.492 Como no basta al que se ocupa de la lógica una información tan general de los términos, sino que es preciso conocerlos más en especial, por eso, después de haber tratado de las divisiones generales de los términos, hay que continuar ahora con algunos que figuran en esas divisiones.

Y hay que tratar primero de los términos de segunda intención, y después, de los términos de primera intención. Ya hemos dicho que los términos de segunda intención son: «universal», «género», «especie», etc. Por eso vamos a hablar ahora de los cinco universales que suelen ponerse. Pero primero tenemos que tratar de este común: «universal», que se predica de todo universal, y de su contrario, el singular.

3.493 Es de saber, pues, en primer lugar que «singular» se toma en dos sentidos. En el primer sentido, la palabra «singular» significa todo aquello que es uno y no muchos. En ese sentido, los que sostienen que el universal es una cualidad de la mente predicable de muchos, si bien no tomado por sí, sino por esos muchos, deben decir que todo universal es verdadera y realmente singular; porque así como toda palabra, aunque sea común por convención, es verdadera y realmente singular y una numéricamente, porque es una y no muchas, así la intención del alma que significa muchas cosas fuera del alma es verdadera y realmente singular y numéricamente, porque es una y no muchas, aunque significa muchas cosas

3.494 Otro sentido de la palabra «singular» es: lo que es uno y no muchos, y no tiene aptitud natural para ser signo de muchos. Y tomado en ese sentido, ningún universal es

3492-3497 Ockham, *In I Sent.* D.2 q.4-8 (ed Inst. S. Bonav. I p.99-292); Id., *Expositio in lib. Porphyrii de Praedicabilibus Prooem.* 2 (ed. Moody, p.9-16).
3493 R. de Campsall, *Contra ponentes naturam generis... extra intellectum.* De Andrés *El nominalismo...* p.253.
3494 Duns Escoto, *Opus Oxon.* II D.3 q.1 n.8 (ed Wadding VI p.360ss).

singular, porque todo universal tiene aptitud natural para ser signo de muchas cosas y puede ser predicado de muchas cosas. Así que, llamando universal a algo que no es uno numéricamente, que es la acepción que muchos dan al término «universal», digo que nada es universal, a no ser que, usándolo indebidamente, se diga que el pueblo es un universal, porque no es uno sólo, sino muchos; pero eso es pueril.

3.495 Hay que sostener, pues, que todo universal es una realidad singular, y que, por lo tanto, no es universal sino en la significación, porque es signo de muchos. Y esto es lo que dice AVICENA en el libro V de la *Metafísica:* «Esta forma, aunque, comparada con los individuos, es universal, sin embargo, comparada con el alma singular, en la cual está impresa, es individual, ya que es una de las formas que están en el entendimiento». Quiere decir que el universal es una intención singular del alma, apta naturalmente para ser predicada de muchos, de suerte que por ese hecho de tener aptitud para ser predicada de muchos, no tomada por sí, sino por esos muchos, se la llama universal, y por el hecho de ser una forma existente realmente en el entendimiento, se la llama singular. Y así, «singular», dicho en el primer sentido, se atribuye al universal, pero no tomado en el segundo sentido; a la manera como decimos que el sol es causa universal, y, sin embargo, es verdaderamente una realidad particular y singular, y, por lo mismo, una causa, singular y particular. Se llama, en efecto, causa universal al sol porque es causa de muchas cosas, a saber, de todos los seres inferiores generables y corruptibles. Y se la llama causa particular, porque es una sola causa y no muchas. Pues así, la intención del alma se llama universal porque es un signo predicable de muchos; y singular, porque es una sola cosa y no muchas.

3.496 Pero hay que tener presente que hay dos clases de universal. Hay un universal naturalmente, que es signo predicable de muchos, de una manera parecida a como el humo significa al fuego; y el gemido del enfermo el dolor; y la

3495 AVICENA, *Metaphys.* V 1

3496 E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhems von Ockham* p.107s; BOEHNER, *Ockham's Theory of Signification* p.217; DE ANDRÉS, *El nominalismo...* p.97-98.173; ID., *Singular y significación* p.22-23.

risa, la alegría interior. Y tal universal no es más que una intención del alma, de suerte que ninguna sustancia existente fuera del alma ni ningún accidente es tal universal. De ese universal trataré en los capítulos siguientes.

3.497 Hay otro universal por institución voluntaria. Y así, la palabra externa, que en realidad es una cualidad una numéricamente, es universal porque es un signo voluntariamente instituido para significar muchas cosas. Por lo que, así como a esa palabra se la llama común, también se la puede llamar universal; pero eso no lo tiene por su naturaleza, sino tan sólo por la decisión de los que la crean (p.47-49).

CAPÍTULO XV

Que el universal no es una realidad existente fuera del alma

3.498 Mas como no basta decir eso, sino que hay que probarlo con razones evidentes, aduciré en favor de ello algunos argumentos y lo confirmaré con textos de los autores.

Que el universal no es una sustancia existente fuera del alma, se puede probar con evidencia.

Primero: ningún universal es una sustancia singular una numéricamente. Porque, de ser así, se seguiría que Sócrates sería un universal, porque no hay mayor razón para que un universal sea una sustancia singular que otro; ninguna sustancia singular es, pues, algún universal, sino que toda sustancia es una numéricamente y singular. En efecto, toda sustancia, o es una sola cosa y no muchas, o es muchas. Si es una y no muchas, es una numéricamente, pues eso es lo que todos llamamos uno numéricamente. Y si una sustancia es muchas cosas, o es muchas cosas singulares, o muchas cosas universales. Si es lo primero, se sigue que una sustancia sería muchas sustancias singulares, y, por consiguiente, por la misma razón alguna sustancia sería muchos hombres, y entonces, aunque el universal se distinguiese de un particular, no se distinguiría de los particulares. Y, si alguna sustancia fuese muchas cosas universales, tomo una de esas cosas universales

3498-3504 GAL, o.c., p.50 nt.1.

y pregunto: O es muchas cosas, o una y no muchas. Si se da lo segundo, se sigue que es singular; si lo primero, pregunto: O es muchas cosas singulares o muchas cosas universales. Y así, o estaremos en un proceso al infinito, o habría que convenir en que ninguna sustancia es universal, de suerte que no sea singular. La consecuencia es que ninguna sustancia es universal.

3.499 Asimismo, si un universal fuese una sustancia existente en las sustancias singulares distinta de ellas, se seguiría que podría existir sin ellas, porque toda cosa anterior naturalmente a otra puede, por la omnipotencia divina, existir sin ella; mas el consecuente es absurdo.

3.500 Además, si fuese verdadera esa opinión, no podría ser creado ningún individuo, sino que preexistiría algo del individuo, ya que no todo él empezaría a existir de la nada si el universal que existe en él existió antes en otro. Por la misma razón se seguiría que Dios no podría aniquilar un individuo sustancial sin destruir los demás individuos. Porque, si destruyese un individuo, destruiría todo lo que es de la esencia del individuo, y, por consiguiente, destruiría ese universal, que está en él y en los demás, y entonces no permanecerían los demás al no permanecer sin una parte suya, cual se dice que es ese universal... (p.50s).

3.501 De esos textos y de otros muchos se puede colegir que ningún universal es sustancia, comoquiera que se lo considere. Así que la consideración del entendimiento no hace que algo sea sustancia o no sea sustancia, aunque la significación del término haga que se predique o no se predique el nombre de «sustancia» de ello, no tomado por sí. Como, por ejemplo, si el término «perro», en esta proposición: «El perro es un animal», está en vez del animal que ladra, es verdadera; si se toma por la constelación, es falsa. Pero que una misma cosa por una consideración sea sustancia y por otra no sea sustancia, es cosa imposible.

3.502 Por eso hay que conceder que ningún universal

3501 De Andrés, *El nominalismo*... p.279.
3502 Boehner, *The Text Tradition of Ockham's Ordinatio:* The New Scholast. 16 (1942) 224-240; Id., *The relative Date of Ockham's Commentary*

es sustancia, comoquiera que se le considere, sino que todo universal es una intención del alma, que, según una opinión probable, no se distingue del acto de entender. Dice esa opinión que la intelección con la cual entiendo al hombre es signo de los hombres, tan natural como lo es el gemido de la enfermedad, o de la tristeza, o del dolor, y un signo de tal índole, que puede suponer por los hombres en las proposiciones mentales, como la palabra puede suponer por las cosas en las proposiciones orales...

3.503 De esos y otros muchos textos aparece claro que el universal es una intención del alma apta para ser predicada de muchos. Lo cual se puede confirmar también por la razón. Todo universal, en efecto, es, según opinión de todos, predicable de muchos; pero sólo la intención del alma o el signo voluntariamente instituido es apto para ser predicado, y no sustancia alguna; luego sólo la intención del alma o el signo voluntariamente instituido es universal. Pero al presente no empleo el término «universal» como signo voluntariamente instituido, sino como aquello que es naturalmente universal. Y que la sustancia no es apta para ser predicada es claro; porque, de ser así, se seguiría que la proposición constaría de sustancias particulares, y, por consiguiente, el sujeto estaría en Roma y el predicado en Inglaterra, lo cual es absurdo.

3.504 Asimismo, la proposición no existe sino o en la mente, o en la palabra hablada, o en la palabra escrita; luego sus partes no existen sino o en la mente, o en la palabra hablada, o en la palabra escrita, y las sustancias particulares no son unas partes así. Es cosa clara, pues, que ninguna proposición puede constar de sustancias; ahora bien, la proposición consta de universales; luego los universales no son sustancias de ningún modo (p.52-54).

on Sentences, en *Collected articles*... p.99-107.146; De Andrés, *El nominalismo*.. p.167-98.99-101.135-136.167; Id., *Actividad del entendimiento*... p.296.
3503 De Andrés, *El nominalismo*... p.167; Id., *Singular y significación*... p.22.

Capítulo XVII

Respuestas a las objeciones contra lo expuesto

3.505 Y como la solución de las dificultades es la manifestación de la verdad, hay que poner y resolver algunas objeciones contra las cosas que llevamos dichas. Porque a muchos autores de no pequeña autoridad les parece que el universal existe de alguna manera fuera del alma y pertenece a la esencia de las sustancias particulares. Para probarlo aducen algunas razones y textos de los filósofos.

3.506 Dicen, pues, que cuando algunas cosas convienen y difieren realmente, en algo convienen y en algo difieren. Ahora bien: Sócrates y Platón convienen y difieren realmente; luego convienen y difieren en cosas distintas; pero convienen en la humanidad y también en la materia y en la forma; luego incluyen algunas cosas además de ésas, por las cuales difieren. Y a ésas llaman diferencias individuales.

3.507 Además: Más convienen Sócrates y Platón que Sócrates y un asno; luego Sócrates y Platón convienen en algo en que no conviene Sócrates con un asno: pero no convienen en algo uno numéricamente; luego aquello en que convienen no es uno numéricamente; luego es algo común...

3.508 Además, todo lo que es superior es de la esencia de lo inferior; luego el universal es de la esencia de la sustancia; ahora bien: la no-sustancia no es de la esencia de la sustancia; luego algún universal es sustancia... (p.57s).

3.509 A lo primero, concedo que Sócrates y Platón convienen y difieren realmente, ya que realmente convienen específicamente y realmente difieren numéricamente, y [digo] que convienen específicamente y difieren numéricamente por lo mismo, como esos autores tienen que reconocer que la diferencia individual conviene realmente con la naturaleza y difiere formalmente en ella por lo mismo.

3505-3512 De Andrés, *El nominalismo*... p.46-56.60.
3505 De Andrés, o.c., p.62-63.
3506 Duns Escoto, *Ordinatio* I D.2 q.1-4 (ed. Vatic. II p.354ss); De Andrés, *El nominalismo*... p.63-64 y nt.20.

Si se replica que una misma cosa no es causa de conveniencia y de diferencia, hay que responder que así es, efectivamente, que lo mismo no es causa de conveniencia y de la diferencia opuesta a esa conveniencia, cosa que aquí no sucede. Pues entre la conveniencia específica y la diferencia numérica no se da oposición alguna. Hay que conceder, pues, que Sócrates conviene específicamente con Platón y difiere numéricamente de él por lo mismo.

3.510 El segundo argumento tampoco es eficaz. Pues no es conclusión válida: Sócrates y Platón convienen entre sí más que Sócrates y un asno; luego convienen más en algo: basta que convengan más por sí mismos. Así que digo que Sócrates, por su propia alma intelectiva, conviene más con Platón que con su asno, y que en todo su ser conviene más con Platón que con un asno. Por eso, atendiendo al sentido auténtico de la expresión, no se debe conceder que Sócrates y Platón convienen en algo que es de la esencia de ellos, sino que lo que se debe conceder es que convienen en algunas cosas, ya que convienen en sus formas y por ellas mismas, aunque, si, por un absurdo, no se diese más que una naturaleza en ellos, convendrían en ella. Como si, por un absurdo Dios fuese insipiente, gobernaría mal al mundo... (p.58s).

3.511 A la otra dificultad hay que decir que, hablando según lo que sugiere la palabra y con propiedad, se debe conceder que ningún universal pertenece a la esencia de sustancia alguna. En efecto, todo universal es una intención del alma o un signo instituido voluntariamente; ahora bien: ningún signo de esa naturaleza pertenece a la esencia de una sustancia, y por eso, ningún género, ni ninguna especie, ni ningún universal pertenece a la esencia de sustancia alguna. Lo que, hablando con más propiedad, hay que decir, es que el universal expresa o explica la naturaleza de la sustancia, es decir, una naturaleza que es sustancia. Y eso es lo que dice el Comentador en el libro VII de la *Met.*, que es imposible que alguno de esos que se llaman universales sea la sustancia de alguna cosa, si bien declara las sustancias de las cosas; y así, todos los textos que parecen decir que los uni-

3510 De Andrés, *El nominalismo*... p.64-65.

versales pertenecen a la esencia de las sustancias, o que están en las sustancias, o que son partes de las sustancias, deben entenderse en el sentido de que los autores no pretenden decir otra cosa sino que tales universales declaran, expresan, explican, importan y consignifican las sustancias de las cosas.

3.512 Si se replica: los nombres comunes, como, por ejemplo, «hombre», «animal» y parecidos, significan cosas sustanciales y no significan sustancias singulares, porque entonces «hombre» significaría todos los hombres, lo cual parece falso; por lo tanto, esos nombres significan algunas sustancias además de las sustancias singulares:

Se responde que esos nombres significan precisamente a las cosas singulares. Así que el nombre «hombre» no significa ninguna otra cosa más que la que es el hombre singular; y por eso no supone nunca por una sustancia más que cuando supone por un hombre particular. Por lo mismo, hay que conceder que el nombre «hombre» significa por igual directamente a todos los hombres particulares; y no se sigue por eso que ese término sea equívoco; y ello, porque, aunque significa por igual directamente muchos, sin embargo, los significa por una única imposición, y en significar esos muchos se subordina sólo a un concepto y no a muchos, por lo cual se predica unívocamente de ellos... (p.59ss).

Capítulo XVIII

Sobre los cinco universales en general

3.513 Una vez explicado lo que es el universal, hay que ver cuántas especies hay de universales. Se suelen señalar cinco universales; la suficiencia de ese número se podría explicar así: Todo universal es predicable de muchos; ahora bien, será predicable de muchos *in quid* o no *in quid*. Si lo primero, de suerte que por él se pueda responder a la pregunta de qué es algo, eso puede suceder de dos maneras: o esos muchos de los cuales se predica son todos semejantes, de suerte que convengan todos ellos esencialmente, a no ser que uno de

3513-3519 De Andrés, *El nominalismo...* p.168-174.

ellos se componga o conste de muchos igualmente semejantes (en el cual caso será la *especie especialísima):* y así se tiene la *especie especialísima.* O bien no todos aquellos de quienes se predica son semejantes de ese modo, sino que se trata de dos objetos que en su totalidad y en sus partes son absolutamente desemejantes, como sucede en el caso de «animal». «Animal», en efecto, se predica del hombre y del asno, y existe una mayor semejanza sustancial entre dos hombres que entre el hombre y el asno. Lo mismo sucede con el «color» respecto de la blancura y de la negrura: ni esta negrura ni una parte de esta negrura conviene con esta blancura y con una parte de esta blancura tanto como una blancura conviene con otra. Por eso, la intención predicable de la blancura y de la negrura no es *especie especialísima,* sino género. En cambio, «blancura» es *especie especialísima* respecto de las blancuras. En efecto, aunque a veces una blancura se asemeje más a una que a otra, como dos blancuras con igual grado de intensidad parecen convenir entre sí más que una blancura intensa u otra más pálida; sin embargo, siempre una de esas blancuras conviene con una parte de la otra tanto cuanto cualesquiera dos blancuras convienen entre sí. Por eso, «blancura» es *especie especialísima,* y no género.

3.514 Mas es de saber que tanto el género como la especie se pueden tomar en dos sentidos, lato y estricto. En sentido estricto se llama género aquello por lo cual se da la respuesta adecuada a la pregunta de *qué* sobre una cosa anunciada por el pronombre que señala tal cosa. Como, si se pregunta: ¿qué es eso?, señalando a Sócrates, se responde de manera pertinente diciendo que es animal u hombre, y lo mismo respecto de los demás géneros. Lo mismo hay que decir de la especie. En sentido lato, se llama género o especie todo aquello por lo cual se da respuesta adecuada a la pregunta *¿qué es?,* en la cual interviene un nombre connotativo, que no sea meramente absoluto. Por ejemplo: si se pregunta: *¿qué es (lo) blanco?,* se responde pertinentemente diciendo que es algo que tiene (un) color. En cambio, si en la pregunta *¿qué es?* interviene un pronombre demostrativo, nunca resulta la respuesta adecuada diciendo que es «lo que tiene color». Pues, sea cual sea el objeto que se señale por el pronombre «esto» al pre-

guntar: *¿qué es esto?,* nunca la respuesta pertinente será decir que es lo que tiene color. En efecto, al formular así la pregunta, o se señala al sujeto de la blancura, y entonces es cosa clara que no es pertinente la respuesta, o se señala a la blancura, y entonces es igualmente evidente que no es tampoco la respuesta adecuada: «lo que tiene color», ya que la blancura no es algo que tiene color; o bien se señala un agregado (de ellos), y entonces es claro que no se responde correctamente, pues tal agregado no es «lo que tiene color», como se demuestra más adelante; o, en fin, se señala ese término (mismo), y es cosa palmaria que tal término no tiene color.

3.515 Es, pues, evidente que a la pregunta: *¿qué es (lo) blanco?,* se responde adecuadamente diciendo que es «lo que tiene color»; por eso, «lo que tiene color» puede llamarse género, tomado «género» en sentido lato. Mas como, por otra parte, «lo que tiene color» no es la respuesta pertinente a la pregunta: *¿qué es?,* hecha por el pronombre demostrativo, por eso no es género, tomada en sentido estricto la palabra «género». Y lo mismo hay que decir análogamente de la especie. Esta distinción es indispensable, pues sin ella no se pueden salvar muchos textos de Aristóteles y de otros autores sin contradicción, sino que hay que entenderlos aplicándosela: unas reglas, en efecto, valen del género y de la especie tomados en el primer sentido, y no en otros, como aparecerá en el decurso de la exposición.

3.516 Si el predicable en cuestión no se predica *in quid,* o es porque expresa o designa una parte de la cosa, y no otra, sin ningún elemento extrínseco, y entonces es (la) *diferencia,* como, por ejemplo, «racional», si es la diferencia del hombre, expresa una parte del hombre, a saber, la forma, y no la materia; o expresa o implica algo que no es parte de la cosa, y en ese caso, o se predica contingentemente, o se predica necesariamente; si contingentemente, recibe el nombre de *accidente;* si necesariamente, se llama *propio.*

3.517 Pero hay que tener en cuenta que algunas veces eso extrínseco puede ser una proposición, sin cuya verdad no puede el existir («esse existere») ser predicado de algo; así, según la opinión de los que estiman que la cuantidad no es

algo distinto de la sustancia y de la cualidad, el nombre de «cuantidad» implica que es verdadera esta proposición que se formulase: «Cuando es predicada de alguno, eso tiene una parte distinta de otra (= tiene partes distintas entre sí)».

3.518 Asimismo, es de advertir que, según diversas opiniones, una misma cosa puede ser género, tomado este término en sentido lato, respecto de alguno, y propio y accidente respecto de otros. Así, la cuantidad, respecto de algunos, es género, v.gr., respecto del cuerpo, de la línea, de la superficie, etc., y, sin embargo, conforme a la opinión que sostiene que la cuantidad no es algo distinto de la sustancia y de la cualidad, respecto de éstas es accidente o propio: cosa que es imposible tratándose del género, tomado este término en sentido estricto. Lo mismo hay que decir de la especie.

3.519 Podría objetarse: El ente es universal, y lo mismo el uno, y, sin embargo, no es género.

Asimismo, este término común: «universal», es universal, y, sin embargo, no es género ni especie.

A lo primero se puede responder que la división de que se trata (en este capítulo 18) es la división de los universales que no se predican de todos, y el ente se predica de todos. En el caso del uno, la razón es otra, ya que el uno no se puede decir que es accidente o propio.

A lo segundo se puede decir que el término común: «universal» es género, y por eso el género sí se predica de la especie, no suponiendo por sí, sino por la especie.

Capítulo XX

Sobre el género

3.520 Después de esto, hay que tratar de los cinco universales, y, en primer lugar, siguiendo a Porfirio, del género.

El género es definido por el Filósofo y Porfirio así: Género es lo que se predica de muchos que difieren en la especie quiditativa e indeterminadamente.

3520 Aristóteles, *Topica* I 5 (102 a31-32); Porfirio, *Isogogé* c. *De genere;* Boehner, *Ockham's Theory of Signification,* en *Collected articles...* p.220, o Francisc. Stud. 6 (1946) 143-170; De Andrés, *El nominalismo...* p.193.

Acerca de esta definición, es de advertir, en primer lugar, que el género no es una realidad existente fuera del alma que pertenezca a la esencia de aquellos de quienes se predica, sino que es una intención del alma predicable de muchos, pero tomada, no por sí, sino por las cosas que significa. Así, pues, así como cuando digo esta proposición: «El hombre es animal», se predica un vocablo de otro, pero no tomado por sí, porque no es nuestra intención usar de la palabra por sí misma, sino por la cosa que significa, y así es como se predica de la cosa; así sucede con la intención del género, porque no se predica tomado por sí, sino por la cosa que significa.

3.521 Y por eso, cuando se predica el género de la especie, no se quiere decir que el sujeto sea el predicado, ni que el predicado convenga realmente al sujeto en su ser real, sino que lo que se indica es que lo que es significado por el sujeto es aquello que es significado por el predicado. Y esa intención del género no se predica de las cosas que existen fuera del alma, pues éstas no son inferiores de él, sino que se predica de los signos de esas cosas, a cuya esencia, sin embargo, no pertenece el género, como tampoco la intención del alma pertenece a la esencia de las cosas existentes fuera del alma (p. 67-69).

Capítulo XXI

Sobre la especie

3.522 A la especie la definen los filósofos, de manera análoga, diciendo que la especie es aquello que se predica de muchos que difieren numéricamente como perteneciendo a su esencia, respondiendo a la pregunta *¿qué es?*

Acerca de esta definición hay que decir lo mismo que a propósito del género: que la especie es una intención del alma que no es de la esencia de los individuos, aunque sea predicable de ellos.

3.523 Difiere esta intención de la del género, no como el todo de la parte, ya que, en realidad y propiamente hablando, ni el género es parte de la especie, ni la especie es parte del género. Difieren, más bien, en que la especie es común a menor número de cosas que su género, de suerte que el género es signo de más cosas, y la especie, de menos. Así que, así como el nombre «animal» significa más cosas, porque significa a todos los animales, y el nombre «hombre» significa menos, porque significa sólo a los hombres, así sucede con el género y especie. Y en eso consiste el que la especie sea parte subjetiva del género, a saber, en que la especie significa menos cosas que el género. Así también se puede llamar a la palabra «hombre» parte de la palabra «animal», es decir, esta palabra significa menos cosas que la palabra «animal». Y así entienden la expresión «parte subjetiva» todos los que hablan correctamente.

3.524 Igualmente, así como el género no se predica de las especies tomado por sí, sino por las cosas que significa, así la especie no se predica de muchas cosas tomada por sí, sino por las cosas. La especie misma, en efecto, no es muchas cosas, si bien se predica de muchas. Ni tampoco está la especie realmente en el individuo; porque entonces sería parte del individuo, lo cual es manifiestamente falso: ya porque no es ni la materia ni la forma, ya porque hay algunos individuos que no tienen partes, y, por consiguiente, la especie no es parte del individuo, sino que es signo del individuo; es más, significa a todas las cosas individuales contenidas bajo ella (p.69-71).

Capítulo XLIII

Sobre las propiedades de la sustancia

3.525 ...Es de saber que nada se predica unívocamente, hablando con propiedad, sino lo que es común a muchos, es decir, lo que significa muchas cosas, o es apto para significar muchas cosas. Y por eso, porque las sustancias primeras son propias y no significan muchas cosas, por eso no se predican unívocamente; las sustancias segundas, en cambio,

3522 Aristóteles, *Praedic.* V (3 a37-39); Porfirio, Isagogé, c. *De specie;* Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham,* art. «Praedicari».
3523 De Andrés, *El nominalismo...* p.171-172.194.

3524 De Andrés, *El nominalismo...* p.193.

significan muchas cosas. En efecto, el nombre «hombre» no significa primariamente una naturalea común a todos los hombres, como muchos imaginan erróneamente, sino que significa directamente muchos hombres particulares, como se ha demostrado antes con la autoridad del Damasceno. Pues aquel que fue el primero en imponer la palabra «hombre» a la vista de algún hombre particular, creó esta palabra para significar a aquel hombre y cualquier sustancia de esa clase, cual es este hombre. No tenía, pues, por qué pensar en tal naturaleza común, ya que no se da tal naturaleza común. Pero ese término «hombre» no es equívoco, aunque signifique muchas por igual directamente porque es un signo subordinado a un concepto, y no a muchos, al significar a aquellos muchos hombres por igual primeramente (p.114).

Capítulo LXIII

Sobre la suposición de los términos en las proposiciones

3.526 Una vez que se ha tratado de las significaciones de los términos, queda ahora hablar de la suposición, que es una propiedad que le compete al término, pero nunca fuera de la proposición.

Es, pues, de saber, en primer lugar, que «suposición» se toma en dos sentidos, amplio y estricto. Tomada en sentido amplio, no se distingue de la apelación, sino que la apelación es una de las cosas contenidas bajo la suposición. Estrictamente tomada, se distingue de la apelación. Pero no intento hablar de la suposición en este sentido, sino sólo en el primero. Así, tanto el sujeto como el predicado supone, y, en general, todo lo que puede ser sujeto o predicado de la proposición, supone.

3526-3537 P. Vispade, *Ockham's rule of supposition: two conflicts in his theory:* Vivarium 12 (1974) 63-73; J. J. Swiniarski, *A new representation of Ockham's theory of supposition with an evaluation of some contemporary criticism:* Francisc. Stud. 30 (1970) 181-217; Boehner, *Ockham's Theory of Supposition and the notion of truth:* Francisc Stud. 6 (1946) 261-292, o en *Collected articles...* p.232-267; De Andrés, *El nominalismo...* p.219-277; G. B. Mattewws, *Ockham's Supposition Theory and Modern Logic:* Philos. Rev. 73 (1964); S. F. Brown, *Walter Burleigh's Treatise De suppositionibus and its Influence on William of Ockham:* Francis. Stud. 23 (1972) 15-64.
3526-3528 De Andrés, *El nominalismo...* p.221.222.233-236.

3.527 Se dice, pues, suposición como equivalente a «posición por otro», de suerte que, cuando un término está en la proposición por alguno—usando nosotros ese término por algo de lo cual o de su pronombre demostrativo tal término o el caso recto de ese término, si fuere oblicuo, se verifica—, supone por él, y esto es verdad al menos cuando el término suponente se toma significativamente. Y, en general, un término supone por aquello de lo cual o de su pronombre demostrativo por la proposición, se denota que se predica el predicado, si el término es sujeto; y si el término suponente es predicado, se denota que el sujeto se pone como inferior suyo o de su pronombre demostrativo, si se forma la proposición.

3.528 Así, en esta proposición: «El hombre es animal», se denota que Sócrates es verdaderamente animal, de suerte que resultaría verdadera si se formase esta proposición: «Esto es animal» señalando a Sócrates. Y en ésta: «Hombre es un nombre», se denota que esta palabra «hombre» es un nombre. Y por eso, en esta proposición, «hombre» supone por esa palabra. Igualmente en ésta: «Lo blanco es animal», de suerte que resulta verdadera esta proposición: «Esto es animal», señalando a esa cosa que es blanca, y por eso ese sujeto supone por aquella cosa. Y lo mismo hay que decir proporcionalmente del predicado, pues por esta proposición: «Sócrates es blanco», se denota que Sócrates es aquella cosa que posee la blancura, y por eso ese predicado supone por la cosa que posee la blancura y, si ninguna cosa más que Sócrates tuviese la blancura, entonces el predicado supondría precisamente por Sócrates.

Es, pues, regla general que nunca un término en una proposición, al menos cuando se toma significativamente, supone más que por aquello de lo cual verdaderamente se predica.

3527 Boehner, *Ockham's Theory of Supposition...* p.234; De Andrés, *El nominalismo...* p.231.
3528 Boehner, o.c., p.235-236; De Andrés, o.c., p.260.

Capítulo LXIV

De las divisiones de la suposición

3.529 Es de saber que la suposición se divide en primer lugar en suposición personal, simple y material.

Suposición personal generalmente es aquella en que el término supone por su significado, ya sea este significado una cosa existente fuera del alma, ya sea una palabra o una intención del alma, ya sea algo escrito, ya cualquiera otra cosa imaginable, de suerte que siempre que el sujeto o el predicado de la proposición suponga por su significado de modo que se use significativamente, siempre es la suposición personal.

3.530 Ejemplo de lo primero: En esta proposición: «Todo hombre es animal», «hombre» supone por sus significados, porque «hombre» no se impone sino para significar a estos hombres; pues no significa propiamente algo común a ellas, sino a los hombres mismos, según el Damasceno. Ejemplo de lo segundo: En esta proposición: «Todo nombre vocal es parte de la oración», «nombre» no supone sino por las palabras: mas, como se impone para significar esas palabras, por eso supone personalmente. Ejemplo de lo tercero: En esta proposición: «Toda especie es universal» o «toda intención del alma existe en el alma», ambos sujetos suponen personalmente, porque supone por aquellos a los que se impone para significarlos. Ejemplo de lo cuarto: En esta proposición: «Toda expresión escrita es una expresión», el sujeto no supone más que por sus significados, es decir, por lo escrito; por eso supone personalmente.

3.531 De ahí se deduce que no describen suficientemente la suposición personal los que dicen que se da suposición

3529-3533 Moody, o.c., p.40-43.189; De Andrés, *El nominalismo...* p.243-245.256-258; Boehner, *Ockham's Theory of Supposition...* p.236-241; Giacon, o.c., I p.294-298; Ch. Knudsen, *Ein Ockhamkritischer Text zu Signification und Supposition und zur Verhältnis von erster und zweiter Intention:* Cathol. Inst. M. A. grec. lat 14 (1975) 1-26.

3529-3531 R. Price, *William of Ockham and Suppositio personalis:* Francisc. Stud. 30 (1970) 131-140; De Andrés, *El nominalismo...* p.248-249.250-255.

3530 De Andrés, *El nominalismo...* p.248.

3531 San Juan Damasceno, *Dialectica* c.10 (PG 94 571A); De Andrés, o.c., p.245-247.

personal cuando el término supone por la cosa, sino que la definición es ésta: se da suposición personal cuando el término supone por su significado y se usa significativamente.

3.532 Se da suposición simple cuando el término supone por la intención del alma, pero no ejerce su función significativa. Por ejemplo, en esta proposición: «El hombre es especie», el término «hombre» supone por la intención del alma, porque esa intención del alma es especie, y, sin embargo, el término «hombre» no significa, hablando con propiedad, esa intención, sino que esa palabra y esa intención del alma son solamente signos subordinados en el significar lo mismo, de la manera ya expuesta en otro lugar. De ahí se deduce la falsedad de los que suelen decir que la suposición simple se da cuando el término supone por su significado; la suposición es simple cuando el término supone por la intención del alma, que propiamente no es el significado del término, porque ese término significa verdaderas cosas y no intenciones del alma.

Se da suposición material cuando el término no supone significativamente, sino que supone o por la palabra hablada o por la escrita. Por ejemplo, en este caso: «hombre es (un) nombre», «hombre» supone por sí mismo, y, sin embargo, no se significa a sí mismo. Lo mismo en esta proposición: «se escribe hombre», la suposición puede ser material, porque el término supone por aquello que se escribe...

3.533 Y así como tal diversidad de suposición puede competer al término oral y al escrito, así puede competer también al término mental, porque una intención puede suponer por aquello que significa, y por sí misma, y por la palabra, oral o escrita... (p.177-179).

3532 Ockham, *Expositio libri Perherm., prooemium* (ed. Ph. Boehner: *Traditio* 4 [1946] 307-335); Gul. de Shyreswode, *Introduct. in Logicam,* c. *De suppositione;* De Andrés, *El nominalismo...* p.249.253-255; G. Versace, *La teoria della suppositio simplex in Occam e in Berkeley:* Atti del Conv. Stor. Log. Parma, 8-10 ott. (Padova 1974); Boehner, *Ockham's Theory of Supposition...* p.238-239.

3533 De Andrés, o.c., p.226.

Capítulo LXV

Del modo de distinguir la suposición de los términos

3.534 Hay que advertir también que un término puede tener siempre, en cualquier proposición en que se halle, suposición personal, a no ser que por la voluntad de los que lo usan se la coarte a otra, como el término equívoco en cualquier proposición puede suponer por cualquiera de sus significados, a no ser que por la voluntad de los que lo usan se le limite a significar uno determinado.

3.535 Pero no puede un término en cualquier proposición tener suposición simple o material, sino sólo cuando a ese término se le compara con el otro extremo, que atañe a la intención del alma, o a la palabra hablada o escrita. Por ejemplo, en esta proposición: «El hombre corre», «hombre» no puede tener suposición simple o material, porque «correr» no es algo de la intención del alma ni de la palabra oral o escrita. En cambio, en esta proposición: «El hombre es especie», como «especie» significa la intención del alma, por eso puede tener suposición simple, y entonces hay que distinguir esa proposición conforme al tercer modo de equivocación, ya que el sujeto puede tener suposición simple o personal. Del primer modo, es una proposición verdadera, porque entonces se denota que una intención o concepto del alma es especie, lo cual es verdad; del segundo modo, es falsa, porque entonces se denota que alguna cosa significada por «hombre» es especie, lo cual es evidentemente falso... (p.197-199).

Capítulo LXVI

Objeciones y soluciones

3.536 De ahí que el error de todos los que pensaban que existe algo en la realidad además de lo singular, y que la humanidad distinta [según ellos] de los singulares es algo en los individuos y pertenece a su esencia, les indujo a esos otros errores de que hemos hablado y a otros muchos de orden lógico. Pero el considerar eso no pertenece al lógico, como dice Porfirio en el prólogo. El lógico sólo tiene que declarar que la suposición simple no ocupa el lugar de su significado, sino que, cuando el término es común, a él le compete decir que la suposición simple ocupa el lugar de algo común a sus significados. Pero si eso común se da en la realidad o no, no le toca al lógico el determinarlo.

3.537 A lo tercero hay que decir que la palabra se predica de la palabra, y lo mismo la intención de la intención, pero no por sí, sino por la cosa. Y por eso: en esta proposición: «El hombre es animal», aunque la palabra se predica de la palabra o la intención de la intención, no se denota que una palabra sea otra, o que una intención sea otra, sino que se denota que aquello por lo cual está o supone el sujeto es aquello por lo cual está o supone el predicado... (p.204-205).

3534 Boehner, *Ockham's Theory of Supposition...* p.243; De Andrés, o.c., p.273.

3535 Baudry, *Lexique philosophique...* p.262 nota; Boehner, o.c., p.245-246; De Andrés, o.c., p.273.

SEGUNDA PARTE

Capítulo II

Qué se quiere para la verdad de la proposición que es singular

3.538 ... Para la verdad de la proposición singular, que no equivale a muchas proposiciones, no se requiere que el sujeto y el predicado sean lo mismo realmente, ni que el predicado esté realmente en el sujeto, o que se una realmente, fuera del alma, con el sujeto; como para la verdad de esta proposición: «Ese es ángel» no se requiere que ese común «ángel» sea lo mismo realmente que lo que hace de sujeto, ni que esté en ello realmente, ni cosa parecida, sino que basta y se requiere que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo. Por eso, si en esta proposición: «Este es ángel», el

3537-3541 De Andrés, *El nominalismo...* p.259.271.

3537 De Andrés, o.c., p.264.269; Moody, *The Logic of William of Ockham* p.183.

sujeto y el predicado suponen por lo mismo, la proposición es verdadera. Así que no se denota que éste tenga la angelidad, o que la angelidad esté en él, o algo parecido, sino que se denota que éste es verdaderamente ángel, no que es ese predicado, sino que es aquello por lo cual supone el predicado. Igualmente, en estas proposiciones: «Sócrates es hombre», «Sócrates es animal», no se denota que Sócrates tenga la humanidad o la animalidad, ni se denota que la humanidad o la animalidad estén en Sócrates, ni que el hombre o el animal estén en Sócrates, ni que el hombre o el animal sea de la esencia o quididad de Sócrates, o de su concepto quiditativo, sino que se denota que Sócrates verdaderamente es hombre y verdaderamente es animal, no que Sócrates sea el predicado «hombre» o el predicado «animal», sino que lo que se denota es que hay una cosa por la cual está o supone el predicado «hombre» y el predicado «animal», ya que ambos predicados están por Sócrates.

3.539 De esto se deduce que son falsas, si se atiende al sentido auténtico de la expresión, todas las proposiciones de este tipo: «El hombre es de la quididad de Sócrates», «el hombre es de la esencia de Sócrates», «la humanidad está en Sócrates», «Sócrates tiene la humanidad», «Sócrates es hombre por la humanidad», y otras muchas proposiciones aceptadas por todos. Su falsedad es evidente. En efecto, tomo una de ellas, por ejemplo, ésta: «La humanidad está en Sócrates», y pregunto: ¿Por quién está o supone «humanidad»? O por la cosa, o por la intención, esto es, o se denota por esa proposición que una cosa verdadera existente fuera del alma hay en Sócrates, o que una intención del alma está en Sócrates. Si supone por la cosa, pregunto: ¿por cuál? O por Sócrates, o por una parte de Sócrates, o por una cosa que no es ni Sócrates ni parte de Sócrates. Si por Sócrates, entonces es falsa, porque ninguna cosa que es Sócrates está en Sócrates, ya que Sócrates no está en Sócrates, aunque Sócrates sea Sócrates. E igualmente la humanidad no está en Sócrates, sino que es Sócrates si la «humanidad» supone por la cosa (realidad) que es Sócrates. Y si «humanidad» supone por la cosa que es parte de Sócrates, esto es falso, porque todo lo que es parte de Sócrates

3539 De Andrés, o.c., p.264-265.

o es la materia, o la forma, o el compuesto de materia y forma, y una forma de hombre y no otra, o es parte integrante de Sócrates; ahora bien: ninguna de esas partes es la humanidad, como consta por inducción... Por fin, si «humanidad» supone por una intención del alma, entonces la proposición es manifiestamente falsa, porque la intención del alma no está en Sócrates. Así, queda claro que es absolutamente falsa esta proposición: «La humanidad está en Sócrates»... (p.249-251).

3.540 Si se replica que la humanidad está en Sócrates y es la esencia de Sócrates, y, con todo, ni es Sócrates ni la materia, ni la forma, ni parte integral, sino que es una naturaleza común que se une o compone con la diferencia individual de Sócrates, y así es parte de Sócrates, pero ni materia ni forma: contra esta opinión se arguye por muchos capítulos en diversos lugares, a saber en el libro I del Comentario al libro de las *Sentencias*, en el libro de Porfirio y en el libro de los *Predicamentos*... (p.251-252).

3.541 Y no vale decir que la humanidad de Sócrates no se distingue de Sócrates realmente, sino sólo formalmente, porque tal distinción no se ha de poner en las creaturas, aunque se la pueda poner de algún modo en las realidades divinas, y ello, porque en las creaturas es imposible encontrar una cosa numéricamente una que sea realmente muchas cosas y cada una de ellas, como sucede en Dios... (p.253).

3540 Ockham, *In I Sent.* D-2 q.6; *Expos. in lib. Porphyrii De Praedicab.* c.1; *Expos. in lib. de Praedicam.* c.8; De Andrés, *El nominalismo*... p.266.

NICOLAS DE CUSA

(1401-1464)

OBRAS PRINCIPALES: *De docta ignorantia* (1440); *De coniecturis* (1440); *De Deo abscondito* (1442); *De quaerendo Deum* (1445); *Apologia doctae ignorantiae* (1449); *Idiota* (1450); *De visione Dei* (1453); *De possest* (1460); *De venatione sapientiae* (1463); *Compendium* (1463); *De Apice theoriae* (1463); *De Beryllo* (1458); *De Non Aliud* (o *Directio speculantis)* (antes de 1462); *De ludo globi* (1463); *De mente* (después de 1463); *De sapientia* (después de 1463).

EDICIONES UTILIZADAS: *Nicolai de Cusa opera omnia,* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis. I: *De docta ignorantia,* ed. E. HOFFMANN et R. KLIBANSKY (Leipzig [Meiner] 1932). II: *Apologia doctae ignorantiae;* ed. R. KLIBANSKY (Leipzig [Meiner] 1932). Trad. del editor.

BIBLIOGR. GEN.: R. KLEINEN y R. DANZER, *Cusanus-Bibliographie 1920-1961.* Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, her. von R. HAUBST (Mainz 1961) p.95-126; R. DANZER, *Casunus-Bibliographie.* Forsetzung (1961-1964) und Esgänzung (Mainz 1964) p.223-237; W. TRAUT-M. ZACHER, *Cusanus-Bibliographie.* Fortsetzung (1964-1967) und Nachträge: Mitt. Forsch. Cusanus-Gesellschaft 6 (1967) 177-202; L. J. BATAILLON-Ch. VON SCHÖNBORN, *Connaissance de Nicolas de Cuse. Publications récentes:* Rev. sc. phil. théol. 56 (1972) 63-77; NICOLO CUSANO AGLI INIZI DEL MONDO MODERNO. Atti del Congresso intern. in occasione del V centenario della morte di Nic. Cusano (Bressanone, 6-10 set. 1964) (Firenze 1970); SYMPOSION DES WISSENSCHAFTLICHEN BEIRATES DER CUSANUS-GESELLSCHAFT am april 1967. Referate und Diskusionen: Mitt. Forsch. Cusanus-Gesellsch. 6 (1967) 21-74; *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Erkenntnisproblems.* Akten des Symposions in Trier von 18-20 okt. 1973, herausg. von R. HAUBST: Mitt. Forsch. Cusan.-Gesellsch. 7 (1975); EDMOND VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues. L'action, la pensée,* réimpr. de l'éd. de Paris 1920 (Genève 1974; Frankfurt a.M. 1963) (bibliogr. p.IX-XVII); ID., *Autour de la docte ignorance:* Beitr. Gesch. Phil. Mittelalt., 2-4 (Münster 1915); K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *La filosofía de Nicolás de Cusa, una forma previa de la metafísica moderna:* Rev. Fil. 17 (1958) 438ss.; ID., *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Frankfurt a.M. 1957); S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen schriften des Nikolaus von Kues* (Meisenheim am Glan 1969) (bibliogr. p.311-319); esp. p.1-9; 11 nt.22; 204-225 (Nic. de Cusa y Santo Tomás) 296-309; G. SCHNEIDER, *Gott-das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues* (Münster 1970) (bibliogr. p.174-179); esp. p.1-10; W. SCHWARZ, *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1970); K. FALSCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) (bibliogr. p.344-348); esp. p.XI-XIII 3-5.288-293; KARL JASPERS, *Nicolaus Cusanus* (München 1964); J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía,* versión de L. MARTÍNEZ GÓMEZ (Madrid 1963) I p.350-360; E. BARTSCH, *Die Stellung von Nikolaus Cusanus in der Geschichte der*

Philosophie und Wissenschaft, en XII Congr. Intern. d'Hist. sc. (Paris 1968) III, A; G. SANTINELLO, *Introduzione a Nicolo Cusano* (Bari 1971); M. DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues.* Introduction (Paris 1942) p.5-48 y notas a los fragmentos citados; ID., *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris 1941) p.5-8 (bibliogr. p.13-27); ID., *Nicolas de Cues, précurseur de la méthode* (Paris 1937); ID., *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (Dusseldorf 1953) (refundición de la anterior); ABEL REY, *Introduction a Nicolas de Cusa: De la docte ignorance,* trad. de L. MOULINIER (Paris 1930) p.1-32; EDM. VANSTEENBERGHE, art. «Nicolas de Cusa», en *Dict. théol. cathol.;* EDM. VANSTEENBERGHE, *Le «De ignota litteraruta» de Jean Weck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse* (1445-1448). Textes inédt. et étude. Beitr. Gesch. Phil Mittelalt. VIII (1910) 1-41; WAGING, *Laudatorium doctae ignorantiae* (1451) (ed. VANSTEENBERGHE). Beitr. Gesch. Phil. Mittelat. XIV (1915); HONECKER, *Die Entstehungzeit der «De docta ignorantia» des Nicolas von Kues:* Hist. Jahrb. 60 (1940) 124-141; P. ROTTA, *«De docta ignorantia» di Nicolò Cusano.* Edizione critica con note (Bari 1913); K. G. PÖPPEL, *Die «docta ignorantia» des Nicolaus Cusanus als Bildunsprinzip* (Freiburg i. Br. 1956); GAROFALO, *Nicola Cusano. Della dotta ignoranza.* Antologia, traduzione, introd. e commento (Roma 1970); L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Libertad del espíritu en Nicolás de Cusa,* en *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte* (Madrid 1967) p.5-32; E. RIVERA DE VENTOSA, O. F. M. Cap., *Bases para una filosofía de la historia en Nicolás de Cusa,* en *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte* (Madrid 1967) p.33-66; ID., *El hombre, «mensura rerum» en Nicolás de Cusa:* Pens 21 (1965) 41-63; C. VALVERDE, *La radicalidad del pensamiento de Nicolás de Cusa y la escolástica,* en *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte* (Madrid 1967) p.90 97; E. COLOMER, *Individuo y cosmos en Nicolás de Cusa:* ibid. p.67-87; ID., *Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa.* Atti del Congr. internaz. del V Centen. della morte de N. Cusano (Bressanone, 6-10 set. 1964) (Firenze 1970) 273-293; OVERBACH, *Der Intuitionsbegriff bei Nikolaus Cusanus und seine Auswirkung bei Bruno* (Bonn 1922); J. BLYSTONE, *Is Cusanus the father of structuralism?:* Philos. today 16 (1972) 296-305.

SOBRE LA DOCTA IGNORANCIA

LIBRO I

CAPÍTULO I

Cómo saber es ignorar

3.542 Observamos que hay en todas las cosas, por un don divino, un deseo natural de existir de la mejor manera po-

3542-3616 P. ROTTA, *De docta ignorantia di Nicolò Cusano* p.283-305; S. DANGEIMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* p.95-126; G. SCHNEIDER, *Gott das Nichtandere*

sible dentro de lo que consiente la condición natural de cada una, y que, con ese fin, obran y tienen los instrumentos apropiados los seres dotados de capacidad de juzgar innata: ésta posibilita el conocimiento para que el apetito no se frustre y pueda alcanzar la quietud allí donde le lleva el peso de su propia naturaleza. Si acaso sucediese lo contrario, eso será forzosamente accidental, como cuando la enfermedad deprava al gusto, o la opinión a la razón. Por eso decimos que la inteligencia sana y libre que, incansablemente, por un afán de búsqueda innata, desea alcanzar la verdad examinándolo todo, la conoce como por un abrazo amoroso, ya que no dudamos de que sea absolutamente verdadero lo que se impone a todo espíritu sano.

3.543 Ahora bien, todos los que investigan juzgan proporcionalmente de lo incierto por comparación a algo presupuesto cierto. Toda investigación es, pues, comparativa, usando como medio la proporción. Cuando el objeto investigado se puede comparar con el presupuesto, por una reducción proporcional obvia, se hace fácil el juicio apreciativo; pero cuando hay que recurrir a muchos intermediarios, surge la dificultad y el trabajo. Eso es cosa bien conocida en matemáticas, en las que las primeras proposiciones se reducen más fácilmente a los primeros principios evidentes, mientras que en las posteriores, que no se reducen más que por las anteriores, hay mayor dificultad.

3.544 Toda investigación, pues, se consuma en una comparación, fácil o difícil; por eso, el infinito como tal, que re-

p.17.20.22; E. Hoffmann, *Die Vorgeschichte der cusanischen «Coincidentia oppsitorum»* p.144; Nic. Cusa, *Apologia doctae ignorantiae* p.13.18.

3542 J. Wenck, *De ignota litteratura* p.22.23-25; Edmond Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues* p.279; G. von Bredow, *Der Sinn der Formel «meliori modo quo»:* Mitt. Forsch. Cusanus Gesellsch. 6 (1967) 21-30.

3542-3552 Dangelmayr, o.c., p.19-28.

3542-3545 Dangelmayr, o.c., p.15-17; K. G. Pöppel, *Die «docta ignorantia» des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip* p.14-42 33; Hirschsberger, *Historia de la Filosofía* I p.353.

3543 Wenck, o.c., p.22.27-35; Vansteenberghe, o.c., p.280; Schneider, o.c. p.25.58; Dangelmayr, o.c., p.18.

3544 Wenck, o.c., p.5-16.31; Vansteenberghe, o.c., p.280; E. Colomer, *Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa* p.276.277; Id., *Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues* p.208.215; Th. Mc Tighe, *Nicholas of Cusa's Theory of Science and its metaphysical Background* p.335; De Gandillac, *Ouvres choisies...* p.69 nt.5 y 6.

húye toda proporción, es desconocido. Ahora bien, la proporción, al incluir a la vez conveniencia y disconveniencia en algo, no se puede entender sin el número. El número, por tanto, abarca todo lo que admite proporción. No es tan sólo, pues, el número que se da en el orden de la cuantidad el que genera una proporción, sino el que se da en todo orden, en todos los seres que de cualquier modo, sustancial o accidentalmente, pueden convenir y diferir. Esa es tal vez la razón por la cual pensaba Pitágoras que todo está constituido y es inteligible por los números.

3.545 Sin embargo, el precisar las combinaciones en las cosas corporales y la acertada adaptación de lo conocido a lo desconocido, sobrepasa a la humana razón, de tal grado, que a Sócrates le pareció que no sabía más, sino que era un ignorante. Y el sapientísimo Salomón afirmaba que todas las cosas son difíciles e inexplicables por el lenguaje, y otro inspirado por el Espíritu Santo dice que la sabiduría y la sede de la inteligencia están ocultas a los ojos de todos los vivientes. Siendo así, como lo afirma también el profundísimo Aristóteles en su *Filosofía primera,* al decir que en las cosas que son más evidentes por naturaleza experimentamos una dificultad semejante a la del buho cuando intenta ver el sol, y, como por otra parte, no puede frustrarse nuestro apetito, deseamos conocer que somos ignorantes. Si lográremos conseguir eso plenamente, alcanzaremos la docta ignorancia.

Pues no hay mayor logro que se pueda seguir en la sabiduría a un hombre, aun celosísimo en aprender, que el encontrarse doctísimo en la ignorancia misma que le es propia, y tanto más lo será cualquiera cuanto más sepa que es ignorante. Con ese intento he dedicado mis esfuerzos a escribir unas pocas cosas sobre esta docta ignorancia.

3545 Pöppel, o.c., p.13.31; Colomer, *Modernidad y tradición...* p.276; Schneider, o.c., p.22.23.42-53; K. Jaspers, *Nicolaus Cusanus* p.26; Hoffmann, o.c., p.144; K. Falsch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* p.329.

Capítulo II

Elucidación preliminar de las cosas que siguen

3.546 Habiendo de tratar sobre la ciencia máxima, la de la ignorancia, estimo necesario el estudiar la naturaleza de la maximidad misma.

Llamo máximo a aquello que es lo mayor que se puede encontrar. Ahora bien, la plenitud conviene a un solo ser. Así, la maximidad coincide con la unidad, que es también entidad. Si tal unidad está universalmente libre de toda relación y de toda contracción, es evidente que nada se le opone, ya que es la maximidad absoluta. Así que, el máximo absoluto es algo único, que es todas las cosas; en el cual están todas las cosas, porque es el máximo. Y como no se le opone nada, coincide a la vez con él el mínimo; por eso está en todas las cosas. Y por ser absoluto, es en acto todo posible, no sufriendo ninguna restricción por las cosas, sino procediendo todas de él. Este máximo, en el que la fe de todos los pueblos cree firmemente como Dios, trataré en este primer libro de estudiar sin llegar a comprenderlo, por estar sobre la razón humana, con la guía de aquel que es el solo que habita una luz inaccesible.

3.547 En segundo lugar, lo mismo que la maximidad absoluta es la entidad absoluta, por la cual todas las cosas son lo que son, así la unidad universal del ser procede de ella, que se dice máximo por referencia al absoluto, y que, en cuanto universo, existe de manera reducida; su unidad se halla reducida en la pluralidad, sin la cual no puede existir. Y aunque en su unidad universal comprende todas las cosas, de suerte que todas las cosas que proceden del Absoluto están en él y él en todas, no subsiste, sin embargo, fuera de la pluralidad en

3546-3549 Rotta, o.c., p.306-330; Schneider, o.c., p.87-94; G. M. Verd, S. I., *Dios trascendente e inmanente en Nicolâs de Cusa:* Miscelán. Comillas 53 (1970) 163-195; J. Lai, *Nicolas of Cusa and the finite universe:* J. Hist. Phil. 11 (1973) 161-167.

3546 M. de Gandillac, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues* p.68 nt.2; Id., *La philosophie de Nicolas de Cuse* p.147; Rotta, o.c., p.307; Falsch, o.c., p.241.249.331 nt.1; Schneider, o.c., u.59.64.72; M. L. Fuehrer, *The principle of «contractio» in Nicolas of Cusa's philosophical view of man:* Downs. Rev. 93 (1975) 289-296.

3547 Nic de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae* p.14ss-25ss. Wenck, o.c., p.1-25.26.26-37; Schneider, o.c. p.87; Falsch, o.c. p.330 nt.1.

la cual existe, ya que no puede existir sin la reducción a la que no puede substraerse. Sobre ese máximo, el universo, añadiré algunas cosas en el segundo libro.

3.548 En tercer lugar aparecerá un tercer aspecto del máximo. En efecto, no teniendo el universo subsistencia más que la reducida, en la pluralidad, buscaremos en esa pluralidad al máximo único, en el cual el universo subsiste en acto, en grado máximo y perfectísimo como en su fin. Y como este universo se une con el Absoluto, que es el término universal, porque es el fin perfectísimo, que sobrepasa toda nuestra capacidad, trataré algo, en la medida en que El mismo me inspire, de ese máximo que es a la vez reducido y absoluto que llamamos Jesús, siempre bendito.

3.549 Pero para alcanzar el sentido de lo que se dirá, hay que elevar el entendimiento sobre la fuerza de las palabras y no adherirse demasiado a las estructuras del lenguaje, que no se puede adaptar con precisión a tan grandes misterios intelectuales. Los ejemplos que yo propongo debe usarlos el lector de manera trascendente, abandonando lo sensible, para encontrar así vía expedita hasta la simplicidad de la inteligencia; me he esforzado cuanto he podido por hacer accesible esa vía a los ingenios corrientes, evitando toda escabrosidad en el estilo y poniendo a plena luz la raíz de la docta ignorancia en la inaccesible precisión de la verdad.

Capítulo III

Que la verdad exacta es incomprensible

3.550 Puesto que es de por sí evidente que no hay proporción de lo infinito a lo finito, también es muy claro, como

3549 Rotta, o.c., p.322.

3550 Nic de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae* p.17ss.27.28ss; Wenck, o.c., p.4-26.21-27.27.12; De Gandillac, *La philosophie de Nic. de Cues* p.167; Vansteenberghe, o.c., p.280.281.305; Schneider, o.c., p.24.48.56; Hirschberger, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nik. von Kues:* Mitt. Forsh. Cusan. Gessellsch. p.39-54 (con discusión posterior por St. Schneider y otros); Falsch, o.c., p.172; Jaspers, o.c., p.25; Pöppel, o.c., p.24.73.75; Colomer, *Modernidad y tradición*... p.277-278; Mc Tighe, o.c., p.334; R. Haubst, *Nikol. von Kues und die «Analogia entis»* p.689; E. Rivera de Ventosa, O.F.M. Cap., *Bases para una filosofía de la historia en Nicolás de Cusa*, en *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte* p.49.

consecuencia de eso, que donde se encuentra algo que excede y algo que es excedido, no se llega al máximo absoluto, ya que ambos, excedente y excedido, son finitos, y el máximo como tal, en cambio, es infinito. Dado, pues, algo que no sea el máximo mismo absoluto, es cosa clara que se podrá dar algo que sea mayor. Y como hallamos que la igualdad es gradual, de suerte que una cosa es más igual a una determinada que a otra según las diversas conveniencias y diferencias, genérica, específica, de lugar, de tiempo y otras parecidas, es evidente que no se puede dar con dos o más cosas tan semejantes e iguales, que no puedan ser aún más semejantes hasta el infinito. De ahí que la medida y lo medido, por muy iguales que sean, siempre seguirán diferentes.

3.551 Así, pues, el entendimiento finito no puede, por medio de la semejanza, llegar a la verdad precisa de las cosas. Pues la verdad no admite más o menos, sino que consiste en algo indivisible, que es incapaz de medir con precisión toda otra cosa que no sea la misma verdad: como el círculo, cuyo ser consiste en algo indivisible, no puede ser medido por el no-círculo. Por tanto, el entendimiento, que no es la verdad, nunca capta la verdad con tal precisión que no pueda ella ser captada más precisamente hasta el infinito, de suerte que el entendimiento es a la verdad lo que el polígono es al círculo; cuanto mayor sea el número de los ángulos en el polígono inscrito, tanto éste será más semejante al círculo, pero nunca llega a ser igual, aunque se multipliquen hasta el infinito los ángulos, a no ser que se resuelva en identidad con el círculo.

3.552 Queda, pues, claro que nosotros no sabemos de la realidad más que el que somos conscientes de que es incomprensible con precisión en lo que es, ya que la verdad es una a modo de necesidad absoluta que no puede ser más o menos de lo que es, y nuestro entendimiento, como una posibilidad de conocerla.

Por tanto, la esencia de las cosas, que es la verdad de los entes, es inalcanzable en su puridad; investigada por todos

3551 De Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues* p.167; Vansteenberghe, o.c., p.280.281; Rotta, o.c., p.385; Pöppel, o.c., p.22; Schneider, o.c., p.21; Hoffmann, o.c., p.145; Hirschberger, *Historia de la filosofía* I p.356; Colomer, *Modernidad y tradición*... p.278; Mc Tiche, o.c., p.330.

3552 Vansteenberghe, o.c., p.280.281; Dangelmayr, o.c., p.22.

los filósofos, por ninguno ha sido descubierto tal como es, y cuanto más profundamente doctos fuéremos en esta ignorancia, tanto más nos acercamos a la misma verdad.

Capítulo IV

El máximo absoluto es entendido incomprensiblemente; con él coincide el mínimo

3.553 El máximo, mayor que el cual nada puede haber, siendo simple y absolutamente mayor de lo que puede ser comprendido por nosotros, por ser la verdad infinita, no es alcanzado por nosotros más que incomprensiblemente. Pues no perteneciendo a aquellos seres suya naturaleza admite algo que excede y algo que es excedido, está por encima de todo aquello que nosotros podemos concebir: todos los objetos que se perciben por los sentidos, la razón o el entendimiento, difieren mutuamente entre sí de tal manera, que no existe entre ellos igualdad exacta. Por tanto, la máxima igualdad, que no tiene alteridad o diversidad respecto de nada, excede a todo entendimiento.

3.554 Por lo cual, el máximo absoluto, como es todo lo que puede ser, está completamente en acto, y, así como no puede ser mayor, por la misma razón tampoco puede ser menor, ya que es todo lo que puede ser. El mínimo, a su vez, es aquello menor que lo cual no hay nada. Y como el máximo es también de esa condición, resulta evidente que el mínimo coincide con el máximo.

3553-3563 Nic. de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae* p.13ss 28; Wenck, o.c., p.9-23.24.29; Dangelmayr, o.c., p.28-38; Von Bredow, *Die Bedeutung des «Minimum» in der coincidentia oppositorum*, en «*Nicolò Cusano*»... p.357-366; De Gandillac, *La philosophie de Nic. de Cues* p.217-228.293.392 nt.64.

3553-3557 Hoffmann, *Die vorgeschichte der cusanischen «Coincidentia oppositorum»* (Leipzig 1938); M. Alvarez Gómez, *Coincidentia oppositorum e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa:* La Ciudad de Dios 176 (1963) 695ss; Colomer, *Modernidad y tradición*... p.282; Falsch, o.c., p.172.223.249 y nt.3 260.

3554 Nic. de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*... p.9ss 16; Wenck, o.c., p.24-30.29; De Gandillac, *La philosophie de Nic. de Cues* p.219.220 y nt.3; Vansteenberghe, o.c., p.292 y nt.2 293; Schneider, o.c., p.77; Falsch, o.c., p.158; Colomer *Individuo y cosmos en Nicolás de Cusa* p.70.

3.555 Esto resultará más claro si nos limitamos a considerar el máximo y el mínimo en el orden de la cuantidad. La cuantidad máxima es, en efecto, la más grande, y la mínima, la más pequeña. Desliguemos de la cuantidad lo máximo y lo mínimo, haciendo abstracción por el entendimiento de lo grande y de lo pequeño. Y se verá con claridad que el máximo y el mínimo coinciden, pues tan superlativo es el máximo como el mínimo. Por lo mismo, la cuantidad absoluta no es más máxima que mínima, ya que en ella el mínimo es el máximo, en el sentido de que coinciden.

3.556 Así que las oposiciones tienen lugar tan sólo en los objetos que admiten algo que excede y algo que es excedido, nunca en el máximo absoluto, que trasciende toda oposición. Como el máximo absoluto, pues, es en acto todas las cosas que pueden ser, excluyendo toda oposición, de tal suerte que el mínimo coincide con el máximo, está asimismo por encima de toda afirmación y negación. Todo lo que concebimos que es él, no es más verdad decir que lo es que el negarlo, y todo lo que concebimos que no es él, no es más verdad negar que lo es que el afirmarlo. Sino que de tal suerte es esta cosa particular que es todas las cosas, y de tal suerte es todas las cosas, que no es ninguna de ellas; y de tal suerte es esto en grado máximo, que lo es también en su grado mínimo. Decir, en efecto: «Dios, que es la misma maximidad absoluta, es luz», equivale a decir: «Dios es lo máximo de luz, y, a la vez, lo mínimo de luz». De otra suerte, la maximidad absoluta no sería en acto todas las cosas posibles si no fuese infinita y límite de todas y por ninguna de ellas limitable, como trataremos de explicar, con la ayuda divina, en los capítulos siguientes.

3.557 Todo esto trasciende toda capacidad de nuestro entendimiento, que no puede combinar por vía racional los

3555-4557 COLOMER, *Individuo y cosmos...* p.70.71.
3555 DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nic. de Cues* p.70 nt.7 y 8; ID., *La philosophie de Nic. de Cues* p.220; VANSTEENBERGHE, o.c., p.292 y nt.3 293; SCHNEIDER, o.c., p.80.81.
3556 DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nic. de Cues* p.71 nt.9-12 p.72 nt.13; ID., *La philosophie de Nic. de Cues* p.220 y nt.15; ROTTA, o.c., p.310. 311; SCHNEIDER, o.c., p.78.82.83.84; FALSCH, p.173.180.
3557 WENCK, o.c., p.21.22; VANSTEENBERGHE, o.c., p.282.283.286.287; SCHNEIDER, o.c., p.9; DE GANDILLAC, *La philosophie de Nic. de Cues* p.406; COLOMER,

extremos contradictorios en su principio, porque nos movemos en nuestra vida intelectual a través de las cosas que se nos hacen manifiestas por la naturaleza, la cual, a gran distancia de esa potencia infinita, se siente incapaz de unir sintéticamente los extremos contradictorios, separados entre sí por una distancia infinita. Vemos, pues, por encima de todo proceso discursivo y de una manera incomprensible, que la absoluta maximidad es infinita, a la cual nada se opone y con la cual coincide el mínimo. El máximo y el mínimo, pues, en el sentido de que en este libro los tomamos, son términos que trascienden absolutamente toda significación, de suerte que abarcan en su simplicidad absoluta a todas las cosas, más allá de toda restricción al orden cuantitativo, sea de masa o de fuerza.

CAPÍTULO VI

El máximo es la necesidad absoluta

3.558 Se ha mostrado en lo que antecede que todas las cosas fuera del máximo uno son respecto de él finitas y limitadas. Mas lo finito y limitado tiene un término del cual comienza y un término en el cual acaba. Y como no puede decirse que el máximo sea mayor que un finito dado y que sea finito, avanzando así en progresión infinita, ya que tal proceso al infinito y en acto no puede darse donde se da algo que excede y algo que es excedido—de lo contrario, el máximo sería de la misma naturaleza que los seres finitos—, necesariamente el máximo es en acto el principio y el fin de todos los seres finitos.

3.559 Además, nada podría existir si el máximo absoluto no existiese; pues, como todo no máximo es finito, tendrá también principio, y será necesario que proceda de otro; de lo

Individuo y cosmos... p.70.71; ID., *Modernidad y tradición...* p.282; W. DUPRÉ, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues:* Mitt. Forsch. der Cus. Geselsch. 4 (1964) 357-374; FALSCH, o.c., p.179.180.171.174-182.219-232.221.255-260.307-314.
3558-3564 M. ALVAREZ GÓMEZ, *Peculiaridad de la pregunta sobre Dios en Nicolás de Cusa:* La Ciudad de Dios 177 (1964) 412ss; COLOMER, *Individuo y cosmos...* p.69.
3558-3560 DE GANDILLAC, *La philosophie de Nic. de Cues* p.262 y nt.58; p.285.
3559 VANSTEENBERGHE, o.c., p.290; SCHNEIDER, o.c., p.56.

contrario, si fuese por sí mismo, habría existido cuando no existía. Por otra parte, no es posible, como lo demuestra la regla, el proceso infinito en el orden de los principios y de las causas. Tiene, pues, que existir el máximo absoluto, sin el cual nada puede existir.

3.560 Además, contraigamos o reduzcamos al máximo al [orden del] ser y digamos: al máximo ser no se opone nada; por tanto, ni el no ser ni el ser mínimamente. ¿Cómo entonces se puede entender que el máximo puede no ser, cuando el ser mínimamente es el ser máximamente? Ni tampoco se puede entender que algo sea sin el ser. Ahora bien, el ser absoluto no puede ser otra cosa que el máximo absoluto. Por ello, nada se puede entender sin el máximo.

3.561 Además, la verdad máxima es el máximo absoluto. Es, pues, máximamente verdadero que el máximo mismo es o no es, o que es y no es, y que ni es ni no es: no se pueden ya decir más cosas sobre él. Cualquiera de estas proposiciones que se elija como verdadera, tengo conseguido mi intento, pues ya tengo la verdad máxima, el máximo absoluto.

3.562 Por tanto, aunque por la exposición que acabo de hacer quede patente que el nombre de ser o cualquier otro nombre no es el nombre exacto del Máximo, que está por encima de todo nombre, sin embargo, es necesario que le competa el ser en sumo grado y que no pueda ser nombrado por el máximo nombre por encima de todo ser nombrable.

3.563 Por tales razones, expuestas anteriormente, y otras parecidas infinitas, la docta ignorancia ve que el máximo absoluto existe necesariamente, de suerte que es la necesidad absoluta. Pero ya se ha demostrado que no puede haber más que un máximo absoluto. Por lo mismo, es sumamente verdadero que el máximo es uno.

3560-3563 VANSTEENBERGHE, o.c., p.258.289.
3560 DE GANDILLAC, *La philosophie de Nic. de Cues* p.405 y nt.145; VANSTEENBERGHE, o.c., p.288; SCHNEIDER, o.c., p.19; FALSCH, o.c., p.164.248; COLOMER, *Die Erkenntnislehre des Nik. von Kues* p.214.
3561 SCHNEIDER, o.c., p.60.80; FALSCH, o., p.165; COLOMER, *Modernidad y tradición...* p.281.
3562 G. M. VERD, *Ser y nombre de Dios en Nicolás de Cusa:* Miscelán. Comillas, 52 (1969) 29-59; PÖPPEL, o.c., p.78.
3563 VANSTEENBERGHE, o.c., p.291.

CAPÍTULO XI

Que las matemáticas nos ayudan mucho en la inteligencia de diversas cosas divinas

3.564 Todos nuestros más sabios y más santos doctores están de acuerdo en que las cosas visibles son verdaderamente imágenes de las invisibles, y que el Creador puede ser conocido por las creaturas como en un espejo y en enigma. Este hecho, a saber, que las realidades espirituales—de por sí inalcanzables para nosotros—pueden ser objeto de una exploración a base de símbolos, tiene su raíz en lo que hemos dicho antes, que todas las cosas tienen entre sí una cierta proporción, oculta e incomprensible para nosotros, de suerte que de todas ellas resulta un único universo y que en el máximo uno todas son el uno mismo.

Y aunque toda imagen parezca acercarse a la semejanza del modelo, sin embargo, a excepción de la imagen máxima que se identifica con el modelo en unidad de naturaleza, no hay imagen tan semejante o igual al modelo que no pueda ser hasta el infinito más semejante o más igual, como queda claro por lo que antecede.

3.565 Ahora bien: cuando se acomete una investigación a partir de una imagen, es preciso que no haya nada dudoso encerrado en la imagen que, por la superación de la proporción que hay en ella, nos va a servir para investigar lo desconocido, ya que la única vía para lo incierto es a través de lo presupuesto y cierto. Mas todas las cosas sensibles se hallan en cierta inestabilidad continua a causa de la potencialidad propia de la materia que hay en ellas. En cambio, las más abs-

3564-3566 SETTIGNANI, *L'elemento matematico applicato allo studio dell'infinito:* Riv. Fil. neosc. (1922) 231ss; JASPERS, o.c., p.77-90; VANSTEENBERGHE, o.c., p.375; N. STULOFF, *Die Herkunft der Elemente der Mathematik bei Nikolaus von Kues im Lichte der neutzeitlichen Wissenschaft:* Mitt. Forsch. Cusan. Geselsch. 6 (1967) 55-64 (con discusión posterior por E. PLATZEK y otros).
3564 NIC. DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae* p.10-19.30; WENCK, o.c., p.3-20.30; DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nic. von Kues* p.80 nt.41; ID., *La philosophie de Nic. de Cues* p.205.206; SCHNEIDER, p.51.52.58.
3565 DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues* p.80 nt.42, p.81 nt.43-46; ID., *La philosophie de Nicolas de Cues* p.147.205; VANSTEENBERGHE, o.c., p.305.375; HOFFMANN, o.c., p.146.

tractas, en las que se considera a las cosas de tal manera que no se les vacíe completamente de las concomitantes materiales, sin las cuales no pueden ser imaginadas, ni están sometidas del todo a las fluctuaciones de la potencialidad, se presentan ante nuestra vista con toda firmeza y certeza, como sucede en los objetos de las matemáticas. Por eso, los sabios buscaron afanosos en ellas ejemplos para ayudarse con ellos en la investigación intelectual de las cosas. Y ninguno entre los antiguos que fuese tenido como gran filósofo abordó las cuestiones difíciles recurriendo a otro tipo de semejanza que la matemática; hasta tal punto que Boecio, el más erudito de los romanos, no dudó en afirmar que nadie que no estuviese ejercitado en las matemáticas podría alcanzar la ciencia de las cosas divinas...

Capítulo XII

Cómo hay que servirse de los signos matemáticos a este propósito

3.566 Pero como, por lo anteriormente dicho, consta que el máximo absoluto no puede ser ninguno de esos objetos que son conocidos o concebidos por nosotros, de ahí que, al proponernos investigarlo por vía simbólica, debemos trascender la simple semejanza. En efecto, siendo toda realidad matemática finita, y no pudiendo ser imaginada de otra manera, si queremos servirnos de ejemplos finitos para ascender al máximo absoluto, es necesario, en primer lugar, considerar las figuras matemáticas finitas con sus propiedades y razones; después trasladar adecuadamente esas razones a las figuras infinitas que sean como ellas; por fin, en tercer lugar, transportar las razones mismas de las figuras infinitas todavía en un esfuerzo mayor de elaboración hasta el Infinito simple, que trasciende toda figuración, y entonces nuestra ignorancia se percatará de manera incomprensible de cómo nosotros, que trabajamos en pleno enigma, lograremos sentir con más exactitud y verdad sobre el Altísimo...

3566 Wenck, o.c., p.21-30; Vansteenberghe, o.c., p.305; Schneider, o.c., p.156; Falsch, o.c., p.302ss.

Capítulo XVI

Cómo por transposición el Máximo es a todas las cosas lo que la línea máxima es a las líneas

3.567 Una vez que se ha hecho manifiesto cómo la línea infinita es un acto y de manera infinita todo lo que son en potencia las líneas finitas, podemos ahora ver por transposición lo mismo en el Máximo simple, cómo, a saber, el Máximo mismo es en acto en grado sumo todo aquello que se halla en la potencia de la simplicidad absoluta.

En efecto, todo lo que es posible, lo es en acto en grado máximo el Máximo, no a la manera de una realidad posible, sino como siendo ya en grado máximo, como la línea engendra al triángulo, y la línea infinita no es el triángulo en cuanto engendrado por la línea finita, sino más bien el triángulo infinito en acto que es idéntico con la línea.

3.568 Además, la posibilidad absoluta misma no es en el Máximo otra cosa que el Máximo mismo en acto, como la línea infinita es la esfera en acto. Lo contrario en el no máximo: en éste la potencia no es acto, como la línea finita no es triángulo. De aquí puede arrancar una especulación de gran porte sobre el Máximo; a saber: cómo es tal, que el mínimo es en él máximo, de suerte que el Infinito trasciende completamente toda oposición. De tal principio se podrían sacar tantas proposiciones negativas sobre el Máximo cuantas se pudiesen escribir o leer; es más: toda la teología a nosotros accesible se deriva de este tan importante principio. Por eso, aquel máximo escrutador de las cosas divinas, Dionisio Areopagita, afirma en su *Mystica Teología* que San Bartolomé había comprendido admirablemente la naturaleza de la teología al

3567-3572 Dangelmayr, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in der philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Hain 1969).

3567 Nic. de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae* p.17ss.31; Wenck, o. c., p.29-34.31-32.35; De Gandillac, *Oeuvres choisies*... p.85 nt.56; Id., *La philosophie de Nic de Cues* p.206-216.223; Vansteenberghe, o.c., p.311.376-377; Dangelmayr, o. c., p.134.216 nt.608.

3568 Nic. de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae* p.25ss.31; Wenck, o.c., p.1-8.33; De Gandillac, *Oeuvres choisies*... p.85 nt.57-58; Id., *La philosophie de Nic. de Cues* p.206-216; Vansteenberghe, o.c., p.376-377; Falsh, o.c., p.265; Dangelmayr, o.c., p.190-191; Valverde, *La radicalidad del pensamiento de Nicolás de Cusa y la escolástica* p. 96.

decir que era a la vez máxima y mínima. Pues el que esto entiende, entiende todo, y sobrepasa toda investigación creada. Dios, en efecto, que es el Máximo mismo, como dice el mismo Dionisio en el libro *De divinis nominibus*, no es esto con exclusión de esto otro, no está aquí más bien que allí. Pues con la misma verdad con que es todas las cosas, no es ninguna de ellas.

3.569 Porque—como dice en la conclusión de la *Teología Mística*—, situado sobre toda afirmación, es la causa perfecta y singular de todas las cosas, y situado sobre toda negación, es la excelencia de aquel que está separado de todo y trascendiéndolo todo. Por eso concluye en la *Carta a Gayo* que es conocido por encima de toda mente y de toda inteligencia.

3.570 Y, concordando en esto, dice Rabí Salomón que todos los sabios están unánimes en afirmar que «las ciencias no llegan a conocer al Creador, y que nadie sabe lo que El es sino El mismo, y que nuestro conocimiento, en comparación del suyo, es un no acercarse a su conocimiento; y por eso el mismo saca esta conclusión: «Alabado sea el Creador, porque en el conocimiento de su esencia se resume toda ciencia, y la sabiduría viene a ser ignorancia, y la elegancia de las palabras, pura fatuidad».

3.571 Esta es la docta ignorancia que estamos buscando; de ella se ha esforzado Dionisio en demostrar de mil maneras por el mismo principio, si no me engaño, que el que hemos enunciado, que es la única que nos lleva a encontrar a Dios.

3.572 Transportemos, pues, la especulación que hacemos, a base de que la infinita curvatura es la rectitud infinita, al Máximo, a propósito de su simplicísima e infinitísima esencia; entonces aparecerá cómo esa esencia es la simplicísima esencia de las esencias de todas las cosas; y cómo todas las esencias de las cosas que son, fueron o serán, son en acto siempre, y eternamente son en ella ella misma, y así todas las esencias vienen a ser como la Esencia de todas las cosas.

3570 De Gandillac, *Oeuvres choisies de Nic. de Cues* p.86 nt.62.
3572 De Gandillac, o.c., p.210; Dangelmayr, o.c., p.92; Pöppel, o.c., p.25.28.38.75.

Veremos también cómo esa esencia universal es de tal suerte cualquier esencia, que es a la vez todas y ninguna en particular, y que así como la línea infinita es la medida más ajustada de todas las líneas, así esa Esencia es la medida perfectísima de todas las esencias.

En efecto, el Máximo, al cual no se opone el mínimo, es necesariamente la medida más adecuada de todas las cosas: ni mayor, puesto que es mínima, ni menor, puesto que es máxima. Todo lo que es mensurable está comprendido entre el máximo y el mínimo. La Esencia infinita es, pues, la medida más adecuada y exacta de todas las esencias.

Capítulo XXIII

Paso de la esfera infinita a la existencia actual de Dios

3.573 Conviene hacer todavía algunas consideraciones acerca de la esfera infinita. Encontramos que en la esfera infinita convergen en el centro tres líneas máximas, según las tres dimensiones de longitud, anchura y profundidad. Pero el centro se confunde con el diámetro y la circunferencia; en la esfera infinita, el centro se confunde con dichas tres líneas; es más: el centro es todo eso: longitud, anchura, profundidad. Será, pues, el máximo simplicísima e infinitamente, y toda la longitud, anchura y profundidad que en él se hallan son el máximo uno, simplicísimo, indivisible. Y como el centro, precede a toda anchura, longitud y profundidad, y es su término y medio, ya que en la esfera infinita son una misma realidad, centro, volumen y circunferencia. Y así como la esfera infinita está totalmente en acto y es simplicísima, así el Máximo está en acto y es perfectamente simple. Y como la esfera es el acto de la línea del triángulo y del círculo, así el Máximo es el acto de todos los seres. Por lo cual, toda existencia actual, de él tiene recibido cuanto de actualidad posee, y toda existencia en tanto existe en acto en cuanto está en acto en el Infinito mismo. Por eso, el Máximo es forma de las formas y la forma del ser o la entidad máxima actual.

3573 Wenck, o.c., p.32ss.12-17; De Gandillac, *Ouvres choisies...* p.93 nt.74; p.94 nt.75; p.262 nt.58; Falsch, o.c., p.234.

3.574 Fundándose en eso, decía Parménides, pensando muy sutilmente, que Dios es aquel para quien todo ser, sea el que sea, es todo lo que es. Así como la esfera es la última perfección de todas las figuras que no admite mayor, así el Máximo es la perfección perfectísima de todos los seres, de suerte que en El lo imperfecto es perfectísimo, como la línea infinita es esfera, y la curvatura es rectitud, y la composición, simplicidad, y la diversidad, identidad, y la distinción, unidad y así en todo lo demás. ¿Cómo, en efecto, podría haber nada de imperfección donde la imperfección es Perfección finita, y la posibilidad, acto infinito, y así en todo lo demás?

3.575 Ahora vemos claramente cómo, puesto que el Máximo es como una esfera infinita, él es la única medida simplicísima y perfectamente adecuada de todo el universo y de cuanto existe en él. En él, en efecto, el todo no es mayor que la parte, como no es mayor la esfera que la línea infinita. Dios es, pues, la única simplicísima razón de todo el universo. Y así como la esfera se origina después de una infinidad de figuras circulares, así Dios—como la esfera infinita—es la medida simplicísima de todas las circulaciones.

3.576 Toda vida, todo movimiento, toda inteligencia vienen de El, existen en El y por El. En El, una revolución de la octava esfera no es menor que un número infinito de revoluciones, ya que es el fin de todo movimiento y en El descansa todo movimiento como en su término. El es, en efecto, reposo infinito, en el cual todo movimiento es reposo; y así, el máximo reposo es la medida de todos los movimientos, como la máxima rectitud lo es de todas las circunferencias, y la máxima presencia o eternidad, de todos los tiempos.

En El, pues, descansan como en su término todos los movimientos naturales, y en El se perfecciona toda potencia como en un acto infinito. Y porque El es la entidad de todo ser y todo movimiento tiende al ser, el reposo es el movimiento mismo, siendo término del movimiento, especie, forma y acto del ser.

3574-3576 DANGELMAYR, o.c., p.188.
3574 DE GANDILLAC, o.c., p.94 nt.76-77; p.20.
3576 RIVERA DE VENTOSA, *Bases para una filosofía de la historia en Nicolás de Cusa* p.46; DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nic. de Cues* p.95 nt.79-80; ID., *La philosophie de Nic. de Cues* p.222.

Todos los seres, pues, tienden hacia El. Pero como son finitos y no pueden participar todos por igual del fin, algunos participan de ese fin por medio de otros; como la línea por medio del triángulo y el círculo llega a ser esfera. y el triángulo, por medio del círculo, y el círculo, en cambio, por sí mismo.

CAPÍTULO XXIV

Del nombre de Dios y de la teología afirmativa

3.577 Ahora, después que, con la ayuda divina, hemos trabajado por adquirir, sirviéndonos de ejemplos matemáticos, un mayor conocimiento del primer Máximo, tratemos de completarlo investigando cuál es su nombre. Investigación que, si tenemos presente lo que hemos dicho repetidas veces, será fácil de realizar.

En efecto, es evidente que, siendo el máximo absoluto, al cual nada se opone, ningún nombre le puede convenir propiamente. Pues todos los nombres se imponen en virtud de alguna peculiaridad descubierta por la razón, y que permite distinguir una cosa de otra. Pero donde todas las cosas son uno, no puede haber ningún nombre apropiado.

3.578 Por eso dice con razón Hermes Trismegisto: «Siendo Dios la totalidad de las cosas, no hay nombre que le sea propio, porque o habría que llamar a Dios con todos los nombres, o llamar a todas las cosas Dios». Por eso, según él, el mismo nombre propio—que decimos nosotros inefable y τετραγράμματον, de cuatro letras, y éste es propio en el sentido de que no le conviene por alguna relación a las creaturas, sino absolutamente, por su esencia—debe traducirse e interpretarse «uno y todo», o mejor, «todo en unidad» *(omnia uniter)*. Y así nosotros hemos descubierto antes la unidad máxima, que viene a ser lo mismo que todos en unidad, y este término

3577-3586 DANGELMAYR, o.c., p.188.
3577-3581 VANSTEENBERGHE, o.c., p.301; VERD, *Ser y nombre de Dios en Nicolás de Cusa:* Miscelán. Comillas 52 (1969) 29-59; DANGELMAYR, o.c., p. 117-126.
3577 WENCK, o.c., p.11-15.35; PÖPPEL, o.c., p.79.
3578 DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nic. de Cues* p.96 nt.83; ID., *La philosophie de Nic. de Cues* p.266; VERD, o.c., p.29-59.

de «unidad» parece más próximo y más adecuado que el de en unidad y unitariamente *(uniter)*. Y por eso dice el profeta que «en aquel día habrá un solo Dios, y su nombre será único». Y en otro pasaje: «Escucha, Israel (esto es: el que ve a Dios intelectualmente): tu Dios es único» (Deut 6,4).

3.579 Pero *unidad* no es el nombre de Dios en el sentido en que nosotros nombramos o entendemos la unidad, porque, si Dios sobrepasa toda inteligencia, *a fortiori* sobrepasa todo nombre. Los nombres son impuestos por el movimiento (o actividad) de la razón, que es muy inferior a la inteligencia, para distinguir las cosas. Pero como la razón no puede superar los extremos contradictorios, no hay, en consecuencia, ningún nombre al cual no se oponga otro según el movimiento de la razón; y así, según ese movimiento, a la unidad se opone la pluralidad o multitud. Por lo tanto, a Dios no conviene la unidad sin más, sino la unidad a la cual no se oponga la alteridad o la pluralidad, o la multitud. Y ése es el nombre máximo, que envuelve a todos los nombres en su simplicidad unitaria, nombre inefable y por encima de todo entendimiento.

3.580 ¿Quién podrá comprender esa Unidad infinita, que antecede infinitamente a toda oposición, en la que todas las cosas están encerradas en la simplicidad de la unidad, fuera de toda composición, en la que no existe lo otro o lo diverso, donde el hombre no se distingue del león, ni el cielo de la tierra, y donde, sin embargo, cada una de esas cosas está ella misma, de la manera más auténtica, no en su finitud, sino en esa unidad que las encierra? El que lograse comprender o nombrar tal unidad, que, siendo unidad, es todas las cosas y, siendo mínimo, es máximo, ése llegaría a conocer el nombre de Dios. Pero como el nombre de Dios es «Dios», su nombre no es conocido más que por el entendimiento que es el Máximo mismo, y su nombre máximo. Así que, henos aquí en la docta ignorancia: aunque «Unidad» parezca ser el nombre más aproximativo del Máximo, sin embargo, de

3579 VANSTEENBERGHE, o.c., p.301; DE GANDILLAC, *La philosophie de Nic. de Cues* p.206 nt.5 p.267; DUPRÉ, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues*: Mitt. Forsch. Cus. Gesellsch. 4 (1964) 357-374.

3580 FALSCH, o.c., p.173.252; DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies...* p.97 nt.86.

hecho dista infinitamente del verdadero nombre del Máximo, que es el Máximo mismo.

3.581 Resulta, pues, de esto claro que los nombres afirmativos que atribuimos a Dios, le convienen sólo a costa de disminuirlo infinitamente, ya que tales nombres le son atribuidos según algo que se encuentra en las creaturas.

Como a Dios, pues, no le puede convenir nada particular, distinto, que admita alguna oposición, sino a fuerza de una disminución infinita, por eso las afirmaciones sobre él son «desajustadas», como dice Dionisio. Porque, si se dice que El es la verdad, surge la falsedad; si se dice que es la virtud, surge el vicio; si se dice que es sustancia, surge accidente, y así en todo lo demás. Pero como El no es una sustancia que no sea todas las cosas y a la que ninguna se oponga, ni es una verdad que no sea todas las verdades, sin oposición alguna, no pueden tales nombres convenirle sino a fuerza de disminuirlo infinitamente. Pues todas las afirmaciones, al poner en él algo de su propio significado, no pueden convenirle a El, que, más que algo en particular, lo es todo. Por eso, los nombres afirmativos, caso de convenirle, no le convienen sino por relación a las creaturas; no es que las creaturas sean causa de que le convengan, pues el Máximo no puede recibir nada de las creaturas, sino que le convienen por su infinita causalidad para con las creaturas. Así, Dios, desde toda la eternidad pudo crear; porque, si no hubiese podido, no sería la infinita potencia. Por lo tanto, el nombre de «Creador», aunque le convenga por respecto a las creaturas, sin embargo, le conviene también antes de que existiesen las creaturas, ya que desde toda la eternidad pudo crear. Y lo mismo hay que decir de la justicia y de los demás nombres afirmativos que atribuimos a Dios por traslación de las creaturas por alguna perfección significada por esos nombres; si bien todos esos nombres estuviesen desde toda la eternidad, aun antes de que nosotros se los atribuyésemos, con toda verdad, contenidos en su perfección suma y en su nombre infinito, ni más ni menos que todas las cosas designadas por esos nombres, y de las cuales los transferimos a Dios...

3581 PÖPPEL, o.c., p.79.

Capítulo XXVI

Sobre la teología negativa

3.582 Como el culto de Dios, que ha de ser adorado en espíritu y en verdad, se funda necesariamente en las afirmaciones positivas sobre Dios, toda religión asciende necesariamente en su culto por medio de la teología afirmativa, adorando a Dios como uno y trino, como infinitamente sabio, bueno, luz inaccesible, vida, verdad, y así sucesivamente, dirigiendo siempre su culto por la fe, que alcanza con más verdad por la docta ignorancia; es decir, creyendo que ese a quien adora como uno, es todas las cosas en la unidad, y que aquel a quien rinde culto como luz inaccesible, no es luz como esta corporal, a la cual se oponen las tinieblas, sino una luz simplicísima e infinita, en la cual las tinieblas son luz infinita, y que esa misma luz infinita brilla siempre en medio de las tinieblas de nuestra ignorancia, pero que las tinieblas no la pueden abarcar. Y así, la teología negativa es tan necesaria para la afirmativa, que sin ella Dios no sería adorado como Dios infinito, sino como creatura; lo cual es idolatría, que tributa a la imagen lo que sólo compete a la verdad. Por eso será útil añadir todavía un poco sobre la teología negativa.

3.583 Nos ha enseñado la sagrada ignorancia que Dios es inefable; y ello porque es infinitamente superior a cuanto se puede nombrar; y esto, a su vez, porque es la verdad suprema. Y de ésta, con más verdad hablamos removiendo y negando, como hizo ya el gran Dionisio, que no pensó que El fuese ni verdad, ni inteligencia, ni luz, ni cualquier otra cosa que se pueda decir; en lo que le siguen Rabí Salomón y todos los sabios.

3.584 Y, según la teología negativa, no se encuentra en Dios otra cosa que la infinitud. Así que, según ella, Dios no es cognoscible ni en este siglo, ni en el futuro, ya que toda creatura es tinieblas en ese orden, por no poder comprender a la luz infinita, que sólo de sí misma es conocida.

3582-3585 Vansteenberghe, o.c., p.299-300; Falsch, o.c., p.318-329.
3583 Pöppel, o.c., p.78.
3584 Falsch, o.c., p.324 nt.2.

3.585 Por todo esto es manifiesto que, en teología, las negaciones son verdaderas, y las afirmaciones, insuficientes, y, sin embargo, las negaciones que remueven del ser perfectísimo las cosas más imperfectas, son más verdaderas que las demás, como que es más verdadero decir que Dios no es piedra que el decir que no es vida o inteligencia, y que no es embriaguez más que el que no es virtud. Lo contrario sucede en las afirmaciones; pues es más verdadera la afirmación de que Dios es inteligencia y vida, que la que de que es tierra, piedra o cuerpo.

3.586 Todas estas cosas resultan clarísimas de lo que hemos dicho antes. De todo ello concluimos que la exactitud de la verdad brilla de manera incomprensible en medio de las tinieblas de nuestra ignorancia. Esta es la docta ignorancia que estábamos buscando; sólo por ella, como hemos explicado, tenemos acceso, según los grados de la doctrina misma de la ignorancia, al Dios máximo unitrino, de infinita bondad, a fin de que podamos alabarle por siempre con todas nuestras fuerzas porque se nos muestra incomprensible.

El cual es bendito sobre todas las cosas por los siglos de los siglos.

LIBRO II

Prólogo

3.587 Expuesta así la doctrina de la ignorancia sobre la naturaleza del Máximo con la ayuda de ciertos caracteres simbólicos, tratemos de investigar, por el mismo método, con la ayuda de esa naturaleza que de alguna manera resplandece en las tinieblas, a los seres que, en cuanto son, lo son por ese mismo Máximo absoluto.

Pero como lo causado es totalmente por su causa, siendo de por sí nada, y como acompaña lo más cerca y con la mayor semejanza posible a lo que es su origen y razón, resulta evidente que es difícil llegar a conocer la naturaleza de la contracción [causal] si se desconoce su modelo, el absoluto. Conviene, pues,

3587-3595 J. Hommes, *Die philosophische Grundlehren des Nikolaus Cusanus über Gott und das Verhaltnis zur Welt* (Augsburg 1926); Schneider, o.c., p.56-57.93 nt.35.50.94; Rotta, o. c., p.331-367; Verd, *Dios transcendente e inmanente en Nicolás de Cusa*: Miscelán. Comillas 53 (1970) 163-195.

que seamos doctos en una cierta ignorancia por encima de nuestro conocimiento, para que—ya que no captemos la verdad exacta como es—seamos al menos llevados a ver que ella existe, esa verdad que al presente no somos capaces de comprender. Tal es mi intento en esta parte de mi trabajo. Al cual tu clemencia juzgue y acepte.

Capítulo II

Que el ser de la creatura procede del ser primero de una manera incomprensible

3.588 Nos ha enseñado la sagrada ignorancia en lo que precede que nada es de por sí sino el Máximo absoluto, en el cual las expresiones «el ser de por sí», «en sí», «por sí» y «para sí» vienen a significar lo mismo: el ser del absoluto. También nos ha enseñado que necesariamente todo lo que es, en el grado en que es, tiene el ser recibido del Absoluto. Porque, ¿cómo lo que no es de por sí podría ser sino procediendo del ser eterno? Ahora bien, como el Máximo está exento de toda envidia, no puede comunicar un ser disminuido como tal. Por lo tanto, la creatura, que procede del Ser, no tiene todo lo que es propio suyo: la corruptibilidad, la divisibilidad, la imperfección, la diversidad, la pluralidad y demás cualidades, recibidas del Máximo eterno, indivisible, perfectísimo, indistinto y uno, ni de ninguna causa positiva. Porque, así como la línea infinita es la rectitud infinita, que es causa de todo ser lineal, y la línea curva, en cuanto línea, procede de la infinita, pero, en cuanto curva, no procede de ella, sino que su curvatura es una consecuencia de la finitud—es curva por el hecho de no ser máxima, pues, si fuese máxima, no sería curva, como se ha demostrado antes—, de la misma manera se les viene a las cosas, porque no pueden ser el Máximo al existir de manera disminuida, con alteridad, con distinción y otros caracteres de la misma índole, que, en verdad, no tienen causa. Así que, el ser una la creatura, discreta y ligada al universo, y tanto más semejante a Dios cuanto más una, eso lo tiene recibido de Dios;

3588 De Gandillac, *Oeuvres choisies*... p.104 nt.100-101; p.105 nt.102.104;
3588 Vansteenberghe, o.c., p.361; Mc Tighe, o.c., p.328.

pero el que esa unidad esté fundida con la pluralidad, la discreción con la confusión y la conexión con la discordancia, eso no lo tiene recibido de Dios, ni de causa alguna positiva, sino que es algo contingente.

3.589 ¿Quién, pues, podrá comprender la naturaleza de la creatura haciendo debidamente la síntesis que hay en ella de la necesidad absoluta, de la cual procede, y de la contingencia, sin la cual no existe? Parece, en efecto, que la creatura en su ser mismo, que ni es Dios ni la nada, sea en alguna manera posterior a Dios y anterior a la nada, entre Dios y la nada, como dice un sabio *: «Dios es el opuesto de la nada, y el ser, el intermedio entre ambos». Y, sin embargo, no puede estar compuesta del ser y del no-ser. Parece, por lo tanto, que la creatura ni es ser, porque desciende del Ser, ni no-ser, puesto que es anterior a la nada; ni tampoco puede estar compuesta de ambos. Pero nuestro entendimiento, que no puede superar los términos contradictorios, no llega a captar el ser de la creatura por sus procedimientos de división y de composición, si bien sabe que su ser lo tiene recibido del ser del Máximo. La creatura no es, pues, inteligible por lo que tiene de ser, toda vez que el ser de quien procede no es inteligible, de la misma manera que tampoco el ser del accidente es inteligible si la sustancia, en la cual está, no es inteligible.

Y del mismo modo, la creatura en cuanto tal no puede ser una, porque desciende de la unidad, ni muchas, puesto que su ser le viene del Uno; ni tampoco es ambas a la vez, sino que su unidad se encuentra contingentemente en una cierta pluralidad. Y lo mismo parece que hay que decir de la simplicidad y la composición y los demás pares de opuestos.

3.590 Mas como la creatura ha sido creada por el ser mismo del Máximo y en éste el ser, el hacer y el crear son la misma realidad, parece entonces que crear Dios no es otra cosa que ser Dios todas las cosas. Si, pues, Dios es todas las cosas,

3589-3591 Rotta, o.c., p.331-332.
3589 De Gandillac, *Oeuvres choisies*... p.106 nt.105; Id., *La philosophie de Nicolas de Cues* p.396; Rotta, o.c., p.336.
3590 Nic. de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae* p.13ss.15.1/.33; Wenck, o.c., p.4.23-36; Falsch, o.c., p.282-285; Rotta, o.c., p.336; De Gandillac, *Oeuvres choisies*... p.106 nt.106.
* Hermes Trismegistus.

y eso es crear, ¿cómo se podrá entender que la creatura no sea eterna, siendo eterno el ser de Dios, mejor dicho, la misma eternidad? En el grado en que la creatura misma es el ser de Dios, nadie puede poner en duda que es la eternidad; pero en la medida en que está sujeta al tiempo, no procede de Dios, que es eterno. ¿Quién podrá, pues, comprender que la creatura procede de un ser eterno y que, a la vez, existe temporalmente? La creatura, en efecto, no pudo, en su ser mismo, no existir en la eternidad, ni tampoco pudo existir anteriormente al tiempo, puesto que antes del tiempo no había anterioridad alguna; así que existió siempre, desde que pudo existir.

3.591 ¿Quién, por fin, podrá entender que Dios es la forma del ser *(essendi)* y que, sin embargo, no se mezcla (o confunde) con la creatura? En efecto, de una línea infinita y de una curva finita no puede resultar ningún compuesto, que exige cierta proporción. Ahora bien, nadie duda de que entre el Infinito y el finito no puede haber proporción alguna. ¿Cómo, pues, puede el entendimiento entender que el ser de una línea curva procede de una recta infinita, que, sin embargo, no la informa como forma, sino en cuanto causa y razón? Razón que no puede participarla como tomando una parte de ella, ya que es infinita e indivisible, o como la materia participa de la forma, como, por ejemplo, Sócrates y Platón, de la humanidad; o como el todo es participado por las partes, como el universo por las partes; o como muchos espejos reflejan diversamente el mismo rostro, puesto que la creatura no existe antes del ser (del cual participa), al ser él mismo, mientras que el espejo sí que es espejo antes de reflejar el rostro.

3.592 ¿Hay alguien que pueda comprender cómo una única forma infinita es diversamente participada por diversas creaturas, siendo así que el ser de la creatura no puede ser más que el reflejo mismo de esa forma, no recibido realmente en alguna otra cosa, sino resultando diverso de una manera puramente contingente? Es como si una obra de arte, que depende completamente de la idea del artífice, no tuviese otro ser que el de esa su dependencia, del cual le vendría el ser y por cuyo influjo sería conservada, como la imagen en su

3591 Hirschberger, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nik. von Kues* p.40

espejo, si suponemos que éste no sería nada por sí en ni sí mismo antes o después (de recibir esa imagen).

3.593 Tampoco puede entenderse cómo puede Dios hacerse manifiesto a sí mismo a través de las creaturas visibles. Eso no puede verificarse, en efecto, a la manera de nuestro entendimiento, que es conocido sólo de Dios y de nosotros; él, cuando se pone a pensar, recibe de algunas imágenes, en la memoria, una forma de color, de sonido, etc.; él estaba sin forma ninguna, y recibiendo después otra forma, la de otros signos, de sonidos o de letras, puede comunicarse con los demás. Pues aunque Dios, para dar a conocer su bondad—como dicen los autores piadosos—, o porque El, la máxima Necesidad absoluta, creó un mundo que le obedeciese, para que hubiese hombres que le fuesen sumisos, y le temiesen y fuesen por El juzgados, o por otra razón; sin embargo, es cosa clara que El ni puede revestir una forma extraña, pues es forma de todas las formas, ni puede aparecer en signos positivos, pues tales signos requerirían en su condición de signos otros en que manifestarse, y así sucesivamente hasta el infinito.

3.594 ¿Quién podría entender cómo todas las cosas son imagen de esa única imagen infinita, que se va diversificando de manera puramente contingente, como si la creatura fuese un Dios fortuito *(Deus occasionatus)*, como el accidente es un aspecto fortuito en la sustancia *(substantia occasionata)* y la mujer un aspecto fortuito del hombre *(vir occasionatus)*? La forma infinita, en efecto, no es recibida sino de un finito, de suerte que toda creatura viene a ser como una infinidad finita o un Dios creado, de la manera que mejor puede realizarse eso; como si hubiese dicho el Creador: «fiat», y no pudiendo ser hecho Dios, que es la eternidad misma, resultó, sin embargo, hecho un ser lo más semejante posible a Dios.

3.595 De ello se concluye que toda creatura, como tal, es perfecta, si bien con respecto a alguna otra puede parecer menos perfecta. Dios, en efecto, en su bondad, comunica el

3593 De Gandillac, *Oeuvres choisies...* p.108 nt.109.
3594 De Gandillac, o.c., p.109 nt.111; Rotta, o.c., p.304-360; Rivera de Ventosa, o.c., p.43-44.54.
3595 De Gandillac, *Oeuvres choisies...* p.109 nt.112; Id., *La philosophie de Nicolas de Cues* p.376-394; Vansteenberghe, o.c., p.361-362.

ser a todas las cosas según el modo como cada una puede recibirlo. Por lo tanto, como Dios comunica sin envidia el ser indiversificado, recibiéndose éste según lo permite la contingencia de «lo otro» y «del otro modo», todo ser creado reposa en su perfección, que ha recibido de la liberalidad del ser divino, no deseando ningún otro ser creado como más perfecto, sino amando ante todo ése que ha recibido como un don divino del Máximo y deseando perfeccionarlo y conservarlo en su incorruptibilidad.

Capítulo III

Cómo el Máximo envuelve y desarrolla todas las cosas de un modo accesible al entendimiento

3.596 Nada se puede decir ni pensar de la verdad sujeta a investigación que no esté ya contenido en la primera parte de este libro. Todo lo que concuerde, en efecto, con lo que allí se ha dicho de la primera verdad, será por fuerza verdadero, y todo lo que esté en discordancia con ello, necesariamente falso. Y lo que allí se ha demostrado es que, en el orden de lo máximo, no puede haber más que uno solo.

Ahora bien, el Máximo es aquel al cual nada se puede oponer, aquello en lo que lo mínimo es lo máximo. La unidad infinita, pues, es lo que envuelve todas las cosas: eso es lo que dice el concepto de unidad: que une todas las cosas. Pero no es máxima tan sólo en cuanto envuelve todos los números, sino en cuanto envuelve todas las cosas; y así como en el número que desarrolla la unidad no se encuentra más que la unidad, así en todas las cosas que existen no se encuentra más que el máximo.

3.597 Esa unidad se llama *punto* por respecto a la cantidad que desenvuelve esa unidad, ya que en la cantidad no se encuentra nada más que el punto. Como, dondequiera que se divisa la línea siempre se halla el punto, y lo mismo en la superficie y en el cuerpo. Y no hay más que un solo punto, que no es otra cosa que la unidad infinita misma, ya que éste es el punto que es el límite, la perfección y la totalidad de la línea y de la cantidad, porque la encierra en sí; su primer desarrollo es la línea, en la cual no se encuentra más que el punto.

3596-3605 Falsch, o.c., p.174-176 (bibliogr., p.174 notas); Vansteengerghe, o.c., p.310; Schneider, o.c., p.61-65.94-103 nt.59.102; Jaspers, o.c.; Dangelmayr, o.c., p.96 nt.260; Hirschberger, *Historia de la Filosofía* I p.356s.

3596 De Gandillac, *La philosophie de Nic. de Cues* p.261.394; Pöppel, o.c., p.77; K.H. Volkmann-Schluck, *La filosofía de Nicolás de Cusa, una forma previa de la metafísica moderna:* Rev. Fil. 17 (1958) 48

3.598 Así también, el reposo es la unidad que envuelve el movimiento, que, si se le mira con sutileza, podría parecer una serie ordenada de reposos. El movimiento es, pues, el desarrollo del reposo. Así el «ahora» o el presente envuelve en sí al tiempo. El pasado fue presente, el futuro será presente: en el tiempo, pues, no se encuentra sino un presente ordenado. El pretérito y el futuro son desarrollo del presente: el presente envuelve en sí a todos los tiempos presentes, y éstos son el desarrollo en serie de aquél, y no se encuentra en ellos más que el presente. No se da más que un presente que envuelve en sí a todos los tiempos; y ese presente es la Unidad misma.

3.599 Así, la identidad envuelve a la diversidad, la igualdad a la desigualdad y la simplicidad a la división o discreción. Unica es, por lo tanto, la implicación universal: no hay una de la sustancia, otra de la cualidad o de la cuantidad, y así sucesivamente, ya que no existe más que un solo Máximo, con el cual coincide el mínimo, en el cual la diversidad envuelta no se opone a la identidad envolvente. Porque, como el número precede a la alteridad, así también el punto, que es perfecto, precede a la magnitud. En efecto, lo perfecto precede siempre a lo imperfecto, como el reposo al movimiento, la identidad a la diversidad, la igualdad a la desigualdad, y así sucesivamente, en todo lo demás que es idéntico a la unidad, que es la eternidad misma: no puede haber varios eternos. Dios, pues, envuelve a todo, en el sentido de que todo está en El; y es el desarrollo de todo, en el sentido de que está en todo.

3.600 Expliquémonos acudiendo a los números. El nú-

3598 Wenck, o.c., p.15-17; Vansteenberghe, o.c., p.310; Schneider, o.c., p.47.

3599 Wenck, o.c., p.26-30.35; De Gandillac, *Oeuvres choisies*... p.111 nt.113; p.122 nt.114; Vansteenberghe, o.c., p.310-311.363; Schneider, o.c., p.103; Falsch, o.c., p.249.

3600 De gandillac, o.c., p.112 nt.115-116; Vansteenberghe, o.c., p.314; Schneider, o.c., p.94.99.

mero es el desarrollo de la unidad. Ahora bien, el número implica razón (cálculo); y la razón es cosa de la mente; por eso los brutos, que no tienen mente, no pueden contar. Así como el número tiene origen en la operación de nuestra mente, por la que agrupa muchas cosas singulares en una que les es común, así la pluralidad se origina de la mente divina, en la cual las muchas cosas se hallan sin pluralidad, ya que se hallan envueltas en la unidad. En efecto, al no poder las cosas participar de igual manera la igualdad misma del ser, Dios, en su eternidad, las pensó a una de esta manera, a otra de aquella otra, y de ahí se originó la pluralidad, que en El es unidad. Ahora bien, la pluralidad o el número no tiene otro ser que el que le viene de la unidad.

La unidad, pues, sin la cual el número no existiría, se halla en la pluralidad; y en eso está el desarrollo de unidad: en que ella lo es todo en la pluralidad. Pero el modo de esa involución y desarrollo sobrepasa a nuestro entendimiento. Pues ¿quién podría comprender cómo pueda originarse la pluralidad de la mente divina, toda vez que el entender en Dios es su misma esencia, que es la unidad infinita?

3.601 Si, siguiendo en la analogía del número, consideramos que éste es la multiplicación mental de una unidad común, parecerá como si Dios, que es unidad, estuviese multiplicado en las cosas, toda vez que su entender es su ser; y, sin embargo, entendemos que no es posible que esa unidad, que es infinita y máxima, se halle multiplicada. ¿Cómo entonces concebir la pluralidad, cuyo ser procede del uno, sin la multiplicación de la unidad? ¿O cómo entender que la unidad se multiplique sin multiplicación? No podrá tratarse, desde luego, de algo análogo a la multiplicación de una especie única o de un género único en muchas especies o individuos, fuera de los cuales el género o la especie no tienen existencia sino por la abstracción del entendimiento.

3.602 Nadie, pues, es capaz de entender cómo Dios, cuya unidad existe no en virtud de la abstracción del entendimiento,

3601 De Gandillac, o.c., p.113 nt.117; Vansteenberghe, o.c., p.314; Schneider, o.c., p.103; Colomer, *Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues* p.218.
3602 De Gandillac, *La philosophie de Nicolás de Cues* p.393.

ni está unido o inmerso en las cosas, pueda desenvolverse a través de la multitud de las cosas. Si se consideran las cosas sin El, son nada, ni más ni menos que el número sin la unidad. Si se le considera a El sin las cosas, El existe y es algo, y las cosas son nada. Si se le considera como está en las cosas, se piensa que las cosas son algo, y que en ese algo existe El; y eso es un error, como se vio claramente en el capítulo primero, ya que el ser de la cosa no llega de por sí a constituir algo distinto, en cuanto es diverso, pues su ser lo tiene del ser (de Dios). Y si se considera a una cosa como está en Dios, entonces es Dios en cuanto unidad.

3.603 No queda sino decir que la pluralidad de las cosas se origina de la presencia de Dios en la nada. En efecto, si se retira a Dios de la creatura, queda nada; si se suprime la sustancia en el compuesto, no queda ningún accidente, y, por lo tanto, no queda nada. ¿Cómo puede entender eso nuestro entendimiento? Pues, aunque perezca el accidente desaparecida la sustancia, no por eso el accidente es nada. Pero perece porque el ser del accidente es estar en (otro ser); y por eso, como la cuantidad no es sino por el ser de la sustancia, sin embargo, por estar en la sustancia, ésta resulta cuanta por la cuantidad.

3.604 No es ése el caso presente, pues la creatura no está de esa manera en Dios. No aporta, en efecto, nada a Dios, como lo hace el accidente a la sustancia; es más: tanto aporta el accidente a la sustancia, que, si bien tiene de ella el ser, la sustancia, en consecuencia, no puede existir sin ningún accidente: nada de eso se puede decir de Dios.

3.605 ¿Cómo, entonces, podremos comprender a la creatura como tal, que procede de Dios y nada puede, por lo mismo, aportarle a El, que es el Máximo? Y si la creatura como tal no llega a tener ni siquiera una entidad como la del accidente, ¿cómo se entiende que la pluralidad de las cosas se explica por

3603 Wenck, o.c., p.5-10.36; Vansteenberghe, o.c., p.312; Schneider, o.c., p.131; Falsh, o.c., p.281.
3604 Vansteenberghe, o.c., p.312-313; Falsch, o.c., p.281.
3605 De Gandillac, *Oeuvres choisies...* p.115 nt.120; Vansteenberghe, o.c., p. 311; Rotta, o.c., p.316.359; Falsch, o.c., p.287; Dangelmayr, o.c., p.96 nt.260; Pöppel, o.c., p.88-102; Hirschberger, *Historia de la Filosofía* I p.355.357; Colomer, *Individuo y cosmos...* p.72-74; Mc Tighe, *Nicholas of Cusa's Theory of Science and its metaphysical Background*, en *Nicolò Cusano..* p.322

la presencia de Dios en la nada, cuando la nada no tiene entidad alguna? Se dirá: «Su voluntad es una causa omnipotente, y la voluntad y la omnipotencia son su ser; toda la teología es circular». Habrá entonces que confesar que ignoramos de todo en todo el modo de la implicación y del desenvolvimiento, y que lo único que sabemos es que ignoramos ese modo, aunque sí sepamos que Dios es la involución y despliegue de todas las cosas, y que—en cuanto involución—están todas las cosas en El, y—en cuanto despliegue—es El en cada cosa lo que es ésta, como la verdad en la imagen. Es como si un rostro fuese reproducido por una imagen que se multiplicase de por sí en muchas de cerca y de lejos (no se trata aquí de distancia local, sino de una distancia de grados de la verdad del modelo, pues no es posible otra clase de multiplicación): en todas esas imágenes multiplicadas y diversificadas aparecería un solo rostro, por encima de todo sentido y de toda inteligencia, de manera incomprensible.

Capítulo IV

Cómo el Universo, máximo solamente reducido, es la imagen del Absoluto

3.606 Si extendemos ahora, por una sutil consideración, lo que se nos ha hecho evidente en las páginas que preceden gracias a la docta ignorancia, de sólo el conocimiento que tenemos de que cuanto existe, o es el Máximo absoluto, o depende de El, podrán manifestársenos muchas verdades concernientes al mundo o universo, al que considero como un Máximo reducido. Como lo reducido o concreto tiene recibido del Máximo absoluto cuanto es, ese máximo reducido imita lo más que puede al Máximo absoluto. Todo lo que hemos ganado, por lo tanto, en el primer libro, de conocimiento sobre el Máximo absoluto, concierne de una manera absoluta, sin restricciones, al Máximo absoluto, y al reducido de una manera restringida.

3606-3610 De Gandillac, *La philosophie de Nicolàs de Cues* p.305.313-314 405 nt.145; Vansteenberghe, o.c., p.315-320; Mc Tighe, o.c., p.332-334; Fuehrer, o.c., *The principle of «contractio» in Nicholas of Cusa's view of man:* Downs. Rev. 93 (1975) 289-296.

3606 De Gandillac, *Oeuvres choisies*... p.115 nt.121; Mc Tighe. o.c p.327; Schneider, o.c., p.91

3.607 Pongamos algunos casos concretos para facilitar el camino a la investigación: Dios es la maximidad absoluta y la unidad absoluta, que precede absolutamente y reduce a la unidad todos los extremos que difieren y que distan, como los contradictorios, entre los cuales no se da medio. Ella es absolutamente lo que son todas las cosas, principio absoluto en todo y fin y entidad de todas las cosas. En ella todas las cosas, sin pluralidad, simplicísima e indistintamente son el Máximo absoluto mismo, como la línea infinita es todas las figuras. Así también el mundo o el universo es un universo reducido y uno, que precede a las realidades reducidas en cuanto que son contrarias. El es, de manera reducida, lo que son todas las cosas en todo, principio reducido y término reducido de las cosas, ser reducido, infinitud reducida, de suerte que es infinito de una manera reducida; en él todas las cosas, sin pluralidad, son el máximo reducido mismo, con una simplicidad e indistinción reducidas, como la línea máxima reducida es, de una manera reducida, todas las figuras.

3.608 Así que, si se tienen ideas exactas sobre la naturaleza de la reducción, todo resulta claro. En efecto, la infinidad reducida, o la simplicidad o indistinción, son una caída infinita por reducción respecto del Absoluto, de suerte que el mundo infinito y eterno cae también quedando fuera de toda proporción con la absoluta infinidad y con la eternidad, y lo mismo sucede con el universo uno respecto de la Unidad. Así que la unidad absoluta, por lo tanto, está exenta de toda pluralidad; en cambio, la unidad reducida, que es la unidad del universo, aunque sea un máximo, sin embargo, como es reducido, no está libre de la pluralidad, si bien es un único máximo reducido. Por lo cual, aunque su unidad es máxima, está, sin embargo, reducida por la pluralidad, como su infinitud por la finitud, su simplicidad por la composición, su eternidad por la sucesión, su necesidad por la posibilidad, y así en todo lo demás, como si la absoluta necesidad se comunicase sin mezclarse y hallase su término en su opuesto, que la reduciría. Y como si la blancura

3607 De Gandillac, o.c., p.116 nt.122-123; Id., *La philosophie de Nicolas de Cues* p.387; Schneider, o.c., p.61; Poppel, o.c., p.77; Mc Tighe, o.c., p.327.

3608 De Gandillac. *Oeuvres choisies*... p.116 nt.123.125-126; Schneider, o.c., p.90 nt.53; Colomer, *Individuo y cosmos*... p.74.

tuviese un ser absoluto en sí independientemente de la abstracción de nuestro entendimiento, resultando las cosas blancas por la contracción de ese ser de la blancura en sí, entonces la blancura hallaría su límite de la no-blancura en los objetos blancos en acto; de suerte que cada objeto sería blanco por la blancura, sin la cual no podría serlo.

3.609 De estas reflexiones se pueden sacar varias conclusiones. En efecto, así como Dios, siendo inmenso, no está ni en el sol ni en la luna, aunque sea en ellos cuanto son, de manera absoluta, así el universo no está en el sol ni en la luna, sino que en ellos es lo que son, de una manera reducida. Y, como la quididad absoluta del sol no se distingue de la quididad absoluta de la luna—ya que es Dios mismo, entidad y quididad absoluta de todas las cosas—y la quididad reducida del sol se distingue de la quididad reducida de la luna—al contrario de la quididad absoluta de una cosa, que no es la cosa, la reducida no se distingue de ella—, es cosa clara que, siendo el universo una quididad reducida, y reducida de manera diferente en el sol y en la luna, su identidad se manifiesta en la diversidad, como la unidad en la pluralidad. Así que el universo, aunque no sea el sol ni la luna, es, sin embargo, sol en el sol y luna en la luna; Dios, en cambio, no es sol en el sol ni luna en la luna, sino el ser mismo del sol y la luna, sin pluralidad ni diversidad. «Universo» dice universalidad, es decir, unidad de muchos; por eso, así como la humanidad no es ni Sócrates ni Platón, sino que es Sócrates en Sócrates y Platón en Platón, así es el universo con relación a todas las cosas.

3.610 Pero como se ha dicho que el universo es tan sólo un principio reducido, y así máximo, se ve claro cómo, por simple emanación del máximo reducido a partir del Máximo absoluto, el universo entero empezó a ser. Ahora bien, todos los seres, que son partes del universo, y sin los cuales el universo—por ser reducido—no podría ser uno, todo y perfecto, recibieron la existencia a una con el universo , y no la inteligencia en primer lugar, después el alma superior, después la naturaleza, como pretendieron Avicena y otros filósofos. Sin embargo, como en la idea del artífice el todo, por ejemplo, la casa, precede a las partes, por ejemplo, las paredes, así decimos que, puesto que todas las cosas proceden de la idea divina, el universo recibió el primero la existencia y después todas las cosas como consecuencias del universo, y sin las cuales no podría ser universo ni perfecto. Así, pues, así como lo abstracto está en lo concreto, así consideramos nosotros en primer lugar al Máximo absoluto en el máximo reducido, y después en todas las cosas particulares, porque existe de manera absoluta en él, que es todas las cosas de manera reducida. Dios es, en efecto, la quididad absoluta del mundo o universo; y el universo es esa misma quididad reducida. Reducción implica algo a que se está reducido, esto o aquello. Dios, pues, que es uno, está en un universo único; pero el universo está en todas las cosas de una manera reducida.

Y así se podrá entender cómo Dios, Unidad simplicísima, existiendo en el universo único, existe por intermedio de él, consecuentemente en todas las cosas, y cómo la pluralidad de las cosas está, asimismo, por su intermedio en Dios.

CAPÍTULO V

Todo en todo

3.611 Si se considera con perspicacia lo que llevamos dicho, no resultará difícil ver que la verdad de aquel dicho de Anaxágoras «todo está en todo» tiene tal vez fundamentos más profundos que el pensamiento mismo de Anaxágoras. En efecto, es claro, por el primer libro, que Dios está en todas las cosas, como, asimismo, todas las cosas están en El; sabemos ahora que Dios está en todas las cosas como por mediación del universo; de ahí resulta que todas las cosas están en todas y cualquiera en cualquiera. El universo, en efecto, como

3609 NIC. DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae* p.19.25.33; WENCK, o.c., p.12-15.36; DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies*... p.118 nt.127; p.119 nt.128; ID., *La philosophie de Nicolas de Cues* p.394; VANSTEENBERGHE, o.c., p.320; ROTTA, o.c., p.359; SCHNEIDER, o.c., p.90; R. HAUBST, *Der Evolutionsgedanke in der Cusanischen Theologie,* en *Nicolò Cusano*..., p.299-300.

3611-3615 J. HOMMES, *Die philosophische Grundlehren des Nikolaus Cusanus über Gott und das Verhältnis zur Welt* (Augsburg 1926); HAUBST, o.c., p.302; SCHNEIDER, o.c., p.32; COLOMER, *Individuo y cosmos*... p.74-76; HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* I p. 358.

3611 DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies*... p.120 nt.129-131 p.20; ID., *La philosophie de Nic. de Cues* p.82.

3611 JASPERS, o.c., p.128-129; PÖPPEL, o.c., p.70.

por un orden natural, al ser el más perfecto, precedió a todas las cosas, a fin de que cualquiera pudiese estar en cualquiera. Pues en toda creatura el universo es esa creatura misma, y así, cualquiera recibe a todas las cosas, de suerte que ellas son en él mismo de una manera reducida. Al no poder ser en acto una cosa todas, por estar reducida, las reduce a todas, para que así sean ella. Si todo está en todo, el todo parece preceder a cualquier parte. Por lo tanto, ese todo no es pluralidad, ya que la pluralidad no precede a cualquier parte. El todo, por consiguiente, sin pluralidad, precedió por orden natural a cualquier parte. En definitiva, pues, no se da en cada elemento una pluralidad en acto, sino que sin pluralidad cada uno en cada uno de los otros es él mismo.

3.612 Ahora bien, el universo no está en las cosas sino de una manera reducida, y toda cosa existente en acto reduce al universo, de suerte que el universo viene a ser en acto lo que ella es. Pero todo lo que existe en acto está en Dios, ya que Dios es el acto de todo. El acto, por otra parte, es la perfección y el fin de la potencia. Por lo tanto, estando el universo contraído en todo ser existente en acto, es evidente que Dios, que está en el universo, está en cualquier ser, y que cualquier ser existente en acto está de una manera inmediata en Dios, como el universo mismo. Lo mismo, pues, resulta decir: «cualquiera está en cualquiera» que decir que Dios, por medio de todo, está en todo, y que todo, por medio de todo, está en Dios. Para una inteligencia sutil resultan muy claras verdades tan profundas de que Dios está en todas las cosas sin diversidad alguna, porque cualquiera está en cualquiera y todo está en Dios, porque todo está en todo. Mas como el universo está en cualquier parte de manera que esa parte está en él, el universo es de manera reducida en cualquier parte lo que ésta es de manera reducida, y cualquiera parte en el universo es el universo mismo—si bien el universo está en cualquier parte de una manera diversa y cualquier parte en él también diversamente—...

3.613 Véase ahora cómo la unidad de todas las cosas, es

3612 Wenck, o.c., p.20-29.36; De Gandillac, *Oeuvres choisies*... p.121 nt132.
3613 De Gandillac, o.c., p.122 nt.133-134.

decir, el universo, existe en la pluralidad, e, inversamente, la pluralidad en la unidad.

Si se considera atentamente, se verá que toda realidad existente en acto está en reposo por el hecho de que en ella todas las cosas son ella misma y porque ella misma es Dios en Dios. Se ve entonces la admirable unidad de todas las cosas, su admirable igualdad y la conexión dignísima de toda admiración, por la cual todas las cosas están en todas.

3.614 Y, por lo mismo, se entiende que la diversidad y conexión se originan así: como cada cosa no ha podido ser en acto todas las cosas—porque entonces sería Dios, y por eso cada cosa sería en todas las demás de la manera como cada una podría ser—y no ha podido existir semejanza absoluta entre una cosa y otra, como se ha visto más arriba: eso dio origen a que la totalidad apareciese en diversos grados, como también, a aquel ser que no pudo ser simultáneamente incorruptible, lo hizo existir incorruptiblemente en la sucesión temporal, de suerte que todas las cosas sean lo que son, ya que no pudieron ser de otra manera y mejor.

3.615 Todas las cosas descansan en cualquiera de ellas, puesto que un grado de ser no podría existir sin otro, como en los miembros del cuerpo cada uno aporta algo a los demás, y cada uno obtiene su perfección gracias a los otros. En efecto, ya que el ojo no puede ser en acto la mano, y los pies y todos los demás miembros, se contenta el ojo con ser ojo, y el pie con ser pie; y todos los miembros se ayudan mutuamente para que cada uno sea lo que es de la mejor manera posible. Y la mano no está en el ojo, ni el pie, sino que en el ojo son ojo, en la medida en que el ojo está de una manera inmediata en el hombre; y así, todos los miembros están en el pie en la medida en que el pie está de una manera inmediata en el hombre, de suerte que, cada miembro está inmediatamente, gracias a todos los otros, en el hombre, y el hombre, el todo, gracias a cada miembro está en cualquiera de ellos, como el todo está en las partes por la presencia de todas en todas.

3614 De Gandillac, o.c., p.123 nt.135.
3615 De Gandillac, o.c., p.123 nt.137: A. Rey, *Introduction a Nicolas de Cusa, De la docte ignorance*. Trad. de L. Moulineer (París 1930) p.1-32.

3.616 Si se considera, pues, que la humanidad es como un ser absoluto, sin mezcla y sin reducción, y se para mientes en el hombre, en el cual está la humanidad misma absoluta de una manera absoluta, y por el cual resulta humanidad reducida: la humanidad absoluta misma sería Dios, y la humanidad reducida, el universo. Y así como la humanidad absoluta está en el hombre primordialmente, o anteriormente, y por vía de consecuencia, en cada miembro o en cada parte, y la humanidad reducida es en el ojo, ojo, corazón en el corazón, y así en todas las demás, toda en todos, pero reducida, así, en este ejemplo propuesto, hemos encontrado una semejanza del caso de Dios y del mundo, y un acceso a todas aquellas cuestiones que se han tratado en estos dos capítulos y a otras muchas que de ellas se derivan.

APOLOGIA DE LA DOCTA IGNORANCIA

3.617 ... La verdadera realidad del ejemplar no puede verse tal cual es en la imagen; pues toda imagen, por serlo, dista de la realidad de su ejemplar. Fundándose en eso, piensa mi objetante que el Incomprensible no puede ser captado por la operación de transcender [ni aun] incomprensiblemente. Pero el que conoce bien el modo como la imagen reproduce al ejemplar, transciende la imagen y se eleva de una manera incomprensible a la verdad incomprensible. En efecto, el que acierta a ver a toda creatura como imagen de Dios, ve en sí mismo que, así como el ser de la imagen no tiene de por sí ninguna perfección, así toda la perfección que hay en él le viene de aquel de quien él es imagen: el ejemplar es la medida y razón de la imagen. Dios, en efecto, resplandece en las creaturas como la realidad del ejemplar en la imagen. Aquel que ve, pues, que tan gran variedad de las cosas es imagen de un único Dios, se dirige, al dejar todas esas imágenes tan variadas, de manera incomprensible al ser incomprensible. Pues viene a caer en estupor al percatarse con ad-

3617-3632 VANSTEENBERGHE, o.c., p.270s. nt.4; ROTTA, o.c., p.229-231 248-249.271.
3617-3618 DE GANDILLAC, *La philosophie de Nic. de Cues* p.282.
3617 HIRSCHBERGER, *Das Prinzipio der Inkommensurabilität...* p.77; RIVERA DE VENTOSA, *Bases para una filosofía de la historia en Nicolás de Cusa* p.41.

miración de que ese ser infinito es el que resplandece en los seres comprensibles como en el espejo y en enigma. Acertadamente ve que no es comprensible por creatura alguna aquella Forma, de la cual es imagen toda creatura, pues ninguna imagen puede ser reproducción exacta del modelo, ya que, como imagen que es, decae de la realidad del modelo. Por lo tanto, la verdad absoluta no es comprensible.

3.618 En consecuencia, si hemos de tener algún acceso a ella, eso tendrá lugar por obra de una especie de visión incomprensible que se tuviese en un rapto instantáneo, a la manera como con los ojos corporales miramos sólo por un instante, sin poder aguantarlo, el resplandor del sol, no porque no tenga máxima visibilidad, ya que su luz se ofrece de por sí a los ojos, sino porque, por su grado excesivo de luminosidad, no se le puede mirar de hito en hito.

Análogamente, Dios, que es la verdad misma, objeto del entendimiento, es inteligible en sumo grado, y, a la vez, es ininteligiblemente en virtud de su inteligibilidad supereminente. Y así, sólo queda como la vía más apta para transcender hasta El, la docta ignorancia o la incomprensibilidad comprensible...

3.619 La lógica y la investigación filosófica toda no han llegado todavía a la visión. Por eso va rastreando, como el perro de caza por las huellas, por la experiencia sensible y la facultad innata de discurrir, el modo de llegar al objeto: así procede todo animal—cada uno a su manera—, y por eso el doctísimo Filón dice que en todos los animales existe la razón, como refiere el santísimo Jerónimo en su *De illustribus viris*. Eso es lo que hace el hombre por la lógica. Pues, como dice Algazel, «la lógica nos es innata, ya que es la facultad racional». Y los animales racionales razonan. El raciocinio inquiere y discurre. El discurso se mueve necesariamente entre el punto

3618 HIRSCHBERGER, o.c., p.54; SCHNEIDER, o.c., p.156.
3619-3620 VANSTEENBERGHE, o.c., 284-287; ROTTA, o.c., p.324; FALSCH, o.c., p.174-177.219-260.304-314; DANGELMAYR, o.c., p.78 nt.203; MC TIGHE, o.c., p.329-330; DUPRÉ, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues:* Mitt. Forsh. Cus. Gesellsch. 4 (1964) 357-374; COLOMER, *Modernidad y tradición...* p. 7.282-283 nt.45; ID., *Individuo y cosmos...* p.72; P. WILPERT, *Das problem der «Coincidentia oppositorum» in der Philosophie des Nikolaus von Kues,* en *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters* (Leiden-Köln 1953) p.47ss.
3619 SCHNEIDER, o.c.. p.50.

de partida y el de llegada, y a los extremos que se oponen los llamamos contradictorios. Para la razón que discurre, los términos son opuestos y distintos. Así que, en la región (orden) de la razón, los extremos son distintos, como en la definición del círculo, que es que los radios son iguales, el centro no puede coincidir con la circunferencia.

3.620 Pero en la región del entendimiento, que ha visto que el número envuelve a la unidad, y el punto a la línea y el centro al círculo, se llega a captar por la visión mental sin discurso la coincidencia de la unidad y de la pluralidad, del punto y de la línea, del centro y del círculo, como has podido ver en los libros *De coniecturis,* en los que he explicado cómo Dios está por encima mismo de la coincidencia de los contradictorios, ya que es la oposición de los opuestos, en decir de Dionisio.

3.621 Una vez, Enrique de Malinas vino a dar en el descubrimiento, como escribe en su *Speculum divinorum,* de que en el dominio de lo inteligible coincidían la unidad y la pluralidad, lo que le admiró sobremanera. Pero, como ya te he dicho repetidas veces, el que logra ver cómo el entender es a la vez movimiento y reposo del entendimiento, como afirma de Dios Agustín en sus *Confesiones,* se moverá con más facilidad cuando se trate de otros contradictorios.

3.622 Una vez dicho esto, me advirtió el maestro que parase mientes en que la docta ignorancia es como una alta torre desde la cual podemos ver las cosas desde una mayor altura. En efecto, desde ella se ve lo que anda buscando siguiendo las huellas el que va de acá para allá en la campiña; y está contemplando al que está allí cuánto se acerca o se aleja del objeto buscado. Pues de ese modo la docta ignorancia, situada en la alta región del entendimiento, juzga del proceso discursivo.

3.623 Hechas estas observaciones—que creo le habrás oído sin duda alguna sumariamente—, añadí yo: no parece

3623-3626 WENCK, o.c., p.19.24-25.28-29; SCHNEIDER, o.c., p.65-72.84-86.157-162.166-170; ROTTA, o.c., p.304; HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* I p.356s; DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* p.216;. VANSTEENBERGHE, o.c., p.314.

haber comprendido tu impugnador lo que entendías *por coincidencia de contradictorios.* Pues, como ya has oído, te achaca —falsamente—que sostienes que la creatura coincide con el Creador, y contra eso lanza sus ataques.

A lo cual repuso él: Ya he dicho que el hombre animal no percibe las cosas que atañen al reino de Dios, y si no le hubiese cegado la pasión, no habría falseado el sentido de lo que leyó. Su determinación fue, a lo que parece, impugnar aquellos escritos; y, conforme a su intención, ha quedado bien evidenciado de falsario tanto en el sentido como en las palabras mismas de la obra. «Es costumbre de los más pertinaces herejes mutilar las Escrituras», dicen los Padres del sexto sínodo.

3.624 Uno que ame la verdad negará que tal conclusión se obtenga del libro de la *Docta ignorantia* y no admitiría el sentido que da a las cosas que allí se dicen. Decir que la imagen coincida con el ejemplar y lo causado con la causa, no es ya un error: es una locura. Pues de que todas las cosas están en Dios como lo causado en su causa, no se sigue que lo causado sea la causa—aunque, tal como están en la causa, sean la causa misma—, como ya has oído repetidas veces a propósito de la unidad y del número. El número, en efecto, no es la unidad, aunque todo número está envuelto en la unidad como causado en la causa; lo que nosotros llamamos número es el despliegue de la virtualidad de la unidad. Y así, el número, en cuanto envuelto o incluido en la unidad, es la unidad misma.

3.625 Supongo que habrás captado bien mi manera de pensar por lo que ha ido leyendo con tanta diligencia del libro *De dato lumine.* El que trata de investigar el pensamiento de un autor sobre un punto determinado, debe leer con atención todos sus escritos y armonizar unas con otras las afirmaciones que en ellos aparezcan. Pues es fácil tarea el encontrar en textos mutilados alguna frase que parezca disonar, pero que, considerada en el contexto general, tiene un sentido aceptable, de manera parecida a como los animales venenosos,

3624 SCHNEIDER, o.c., p.82.164.
3625-3630 VANSTEENBERGHE, o.c., p.313.
3625 VANSTEENBERGHE, o.c., p.361; SCHNEIDER, o.c., p.11.

si se les considera en sí, aislados de todo el universo, parece que no tienen nada de belleza ni bondad, pero considerados en el conjunto del universo del cual son miembros, manifiestan tener su dosis de belleza y bondad, ya que el universo, que es en su totalidad bello, consta del conjunto hermoso de sus partes.

3.626 Refiere Santo Tomás en el *Contra gentiles,* tratando de una cuestión similar a ésta, que algunos habían tomado pie de algunas expresiones del gran Dionisio para decir que todas las cosas son Dios, ya que afirma, en su *De caelesti hierarchia,* que Dios es el ser de todas las cosas; si hubiesen leído todos los opúsculos del mismo Areopagita, habrían encontrado en el *De divinis nominibus* la afirmación de que Dios es el ser de todas las cosas, de tal suerte, que no es ninguno de ellas en particular, ya que lo causado nunca puede ser elevado a ser de manera igual a su causa. Eso, a mi juicio, no se puede comprender por otra vía que la de la docta ignorancia. En efecto: así como Dios está de tal suerte en todas partes que no está en ninguna—no está ausente de ningún lugar el que no está en lugar—, y está en todo lugar sin ocupar lugar, como es grande sin tener cuantidad: así también Dios mismo es todo lugar de manera no local, y todo tiempo intemporalmente, y todo ente no siendo a la manera de ente (*non-enter*), y por eso no es ser alguno de los seres, como no es algún lugar o algún tiempo—aunque lo sea todo en todos—, al modo como la mónada lo es todo en todos los números, porque sin ella no puede darse el número, que existe sólo gracias a ella; y, al ser la mónada todo número, no como tal número, sino como por involución, por eso no es ningún número determinado, no es, en efecto, ni el 2 ni el 3.

3.627 A eso añadí yo que, dando de lado a lo superfluo, disipase cuanto antes las fantasías del adversario—cosa fácil de hacer—, le dijera que se fundan en un falso supuesto: él me mandó que yo mismo me encargase al menos de refutar lo más fácil, consintiéndole a él el ocuparse de los puntos más difíciles, en cuanto pudiese.

3626 COLOMER, *Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa* p.284.
3627 NIC. DE CUSA, *De docta ignorantia* I 5; *De Coniecturis* I 7; WENCK, o.c., p.23.33ss.

Leí entonces el texto del adversario que tenía al alcance de la mano, en el cual dice que es falsa la afirmación de que saber es ignorar, ya que el hábito y la privación son cosas distintas.

3.628 Al punto, interrumpiendo la lectura, dijo el maestro: «Me maravilla cómo un hombre que se tiene por una notabilidad pueda decir que en los libros *De docta ignorantia* se afirma semejante cosa. Pues, aunque el título del primer capítulo diga problemáticamente *Cómo el saber es ignorar,* no afirma con ello que el saber sea ignorar, sino del modo como allí se explica; y ese modo consiste en que uno sabe que ignora. De esa ciencia de la ignorancia se da en ese capítulo una explicación muy clara, como ya se ha tratado antes suficientemente. El gran Dionisio la llama al principio *De divinis nominibus* suprema y divina, y añade que esa ciencia, por la cual se ignora el ser mismo supersustancial, trasciende a todo lenguaje y sentimiento, y hay que reservársela a Dios.

3.629 Después di lectura a la impugnación que hace a la parte en que se exhorta a que se abandonen las cosas sensibles para poder llegar a lo incomprensible, porque eso sería contra lo que se lee en el libro de la Sabiduría, capítulo 13, a saber, que el Creador puede ser conocido a partir del magnífico espectáculo que ofrecen las creaturas.

Tal objeción es vana, dije yo. En efecto, no existiendo proporción de la creatura al Creador, ningún ser creado lleva en sí especie alguna por la cual se pueda conocer al Creador. Pero, partiendo del magnífico espectáculo de belleza que ofrecen las cosas creadas, nos elevamos al ser bello infinita e incomprensiblemente, como, de la obra realizada, al magisterio, aunque la obra realizada no guarde ninguna proporción con el magisterio. Y añadí cómo el adversario debía haber sido confundido con toda razón por su propio sonrojo, al insistir arguyendo que el maestro de la docta ignorancia había repudiado a las creaturas como si no sirviesen de nada para el conocimiento de Dios, siendo así que en el último capítulo del libro primero de la *Docta ignorancia* puede ver declarado hasta la saciedad que

3628 NIC. DE CUSA, *De docta ignorantia* I 1 *(1-4).*
3629 NIC. DE CUSA, *De docta ignorantia* I 26 *(58 59);* WENCK, o.c., p.23-24.4-7.

todo culto de Dios se funda necesariamente en las afirmaciones positivas, aunque la docta ignorancia se reserva el juzgar de la verdad de ellas... (p.14-19).

3.630 Le leí después el corolario que pone el adversario: «En la maximidad absoluta, todas las cosas son lo que son, ya que es la entidad absoluta, sin la cual nada existe»; añadiendo que Eckhart dice asimismo que el ser es Dios, y sacando de ahí la conclusión de que con eso desaparece la subsistencia propia de las cosas en su propio género, a lo cual respondió el maestro: «Se le podría decir al adversario lo que dice San Agustín al alabar a Dios como vena de todos los seres añadiendo: '¿Qué culpa tengo yo si tú no me entiendes?' Toda vez que llamamos Dios al creador y decimos que El existe, elevándonos a la coincidencia, decimos que Dios coincide con el ser. Moisés llama a Dios formador: «Formó Dios al hombre», etc. Si, pues, El es la forma de las formas, El es el que da el ser, aunque la forma de la tierra da el ser a la tierra, y la forma del fuego, al fuego. Ahora bien, la forma que da el ser es Dios, que forma a toda forma. Por consiguiente, así como la imagen posee una forma que le da el ser eso por lo cual es imagen, y la forma de la imagen es una forma formada, y lo que tiene de verdad lo tiene sólo de la forma que es la verdad y el ejemplar, del mismo modo toda creatura es en Dios lo que es. Pues allí toda creatura, que es imagen de Dios, está en su verdad. Pero con ello no desaparece la subsistencia de cada cosa en su propia forma. Y si nuestro hombre fuese amante de la verdad, debería haber sacado la consecuencia contraria, de lo que pudo leer expuesto en numerosos pasajes de la *Docta ignorancia* explícitamente y con toda claridad.

3.631 A continuación le leí la tercera conclusión, que asegura haber sacado de la *Docta ignorancia,* a saber que la quididad es inalcanzable.

Repuso el maestro: «Aunque a la vez inteligible en sí, como objeta él; sin embargo, nunca es entendida en acto, como sucede en Dios, que es inteligible en sumo grado, y en el sol,

3630 Wenck, o.c., p.26-28.31-35; De Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues* p.388 nt.45; Schneider, o.c., p.161.
2631 Wenck, o.c., p.21.22; Vansteenberghe, o.c., p.283-284; Falsch, o.c., p.295.

visible también en sumo grado. Y no es verdad que de la coincidencia de los opuestos mismos en el Máximo se siga ese «veneno de error y de perfidia», a saber, la destrucción del germen de toda ciencia, o sea, del primer principio, como dice el impugnador. Pues ese principio es, sí, el primero en el orden de la razón discursiva, pero no en el orden del entendimiento intuitivo, como ya se ha explicado más arriba.

3.632 Ni tampoco es verdad que, si Dios es cuanto existe, se siga que no creó todas las cosas de la nada En efecto, Dios, como envuelve en sí a todo ser existente, al crear desenvolvió el cielo y la tierra; es más: por ser Dios todas las cosas a modo de involución de una manera intelectual, pero divina, de ahí que es también el que desarrolla o desenvuelve todas las cosas, y su creador y hacedor, y cuantos títulos podamos acumular en esta materia: ésta es la argumentación del gran Dionisio...

2632 Nic. de Cusa, *De docta ignorantia* II 2ss *(49);* Wenck, o.c., p.20-23.29.

INDICE DE MATERIAS

Los números remiten a los párrafos: 1-1355, tomo I; 1356-3632, tomo II

INDICE DE NOMBRES

INDICE BIBLIOGRAFICO*

* Los números remiten a las páginas en que aparece el nombre del autor en la *Bibliografía general*, no a su repetición en las citas a pie de página; a éstas sólo se remite cuando se trata de una obra que no aparece en la *Bibliografía general*

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN SEGUNDO
(ÚLTIMO) DE «LOS FILÓSOFOS MEDIEVALES»,
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIA-
NOS, EL DÍA 10 DE NOVIEMBRE DE 1980,
FESTIVIDAD DE SAN LEÓN MAGNO,
PAPA Y DOCTOR DE LA IGLE-
SIA, EN LA IMPRENTA SÁEZ,
HIERBABUENA, 7, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI